تقديم
أ.د. أحمد بن محمد الخليل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد قرأت البحث الذي كتبه الشيخ / علي الرميحي بعنوان:

"الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ قسم العبادات ـ جمعاً ودراسة" كاملاً حيث كنتُ أحد المناقشين للبحث.

ولا يخفى أن موضوع هذه الرسالة موضوعٌ مهم جداً، لاسيما في وقتنا الحالي؛ حيث كثرت الأقوال الشاذة، بصفة لم تحدث في أي وقتٍ مضى فيما أظن.

وقد عالج الباحث الشيخ/ علي الرميحي موضوعَ الرسالة معالجةً علميةً دقيقةً.

وقد أعجبني نفس الباحث في بحثه، ولمست فيه البراعة في تحرير المسائل، وتحقيق الكلام فيها، بما يقل مثله في الرسائل المعاصرة.

وبالجملة فهذه الرسالة من أحسن الرسائل التي قرأتها، وفيها من الفوائد، والنقولات واللطائف، والنكت، والتحريرات الشيء الكثير الطيب.

نسأل الله أن ينفع بهذا الكتاب وبكاتبه إنه سميع عليم.

وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين.

كتبه

أ.د. أحمد بن محمد الخليل

٩/ربيع الآخر/١٤٤٠هـ



المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
كلية الشريعة بالرياض
قسم الفقه



الآراء الفقهية المعاصرة

المحكوم عليها بالشذوذ

قسم العبادات - جمعاً ودراسة

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفقه

إعداد :

علي بن رميح بن علي الرميحي

المشرف العلمي :

د. سليمان بن أحمد الملحم

الأستاذ المشارك بقسم الفقه بالكلية

العام الجامعي

١٤٣٧ - ١٤٣٨ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، وأشهد أن لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، أما بعد : فلا يخفى على كل فقيه ومتفقه أن الأقوال الفقهية لها ميزان ومعيار عند أهل السنة والجماعة، ومن الموازين أن الله حذرنا الله من سلوك السبل المخالفة للطريق المستقيم فقال ﷻ: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]، وهذه السبل كثيرة ومنها الرأي الشاذ، قال ابن عطية في تفسيره: (وهذه الآية تعم أهل الأهواء، والبدع، والشذوذ في الفروع، وغير ذلك من أهل التعمق في الجدل والخوض في الكلام، هذه كلها عرضة للزلل ومظنة لسوء المعتقد)[2].

ومن المعلوم أن الخلاف إنما يكون سائغاً إذا لم يكن في المسألة نص صريح، أو كان النص الصريح ضعيفاً، أو لم يكن في المسألة إجماع سابق، ولما ذكر السبكي في الأشباه والنظائر مراعاة الخلاف ذكر أن شرط ذلك:(أن يقوى مدرك الخلاف ، فإن ضعف ونأى عن مأخذ الشرع كان معدوداً من الهفوات والسقطات، لا من الخلافيات المجتهدات)[3].

وقد تتابع العلماء على وجوب تبيين الهفوات و الشذوذات، كما قال أبو العباس ابن

(١) الآية (١٥٣) من سورة الأنعام.

(٢) المحرر الوجيز (٢/ ٣٦٤).

(٣) الأشباه والنظائر(١/١١٢).

تيمية : (فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً)[١].

وقد يخطئ من يعتقد أن في مثل هذه الدراسة بياناً وتسهيلاً للأخذ بالشذوذات، بل إنها تسهل الرد على من ادعى صحة مقالته الشاذة، وتسهل على طلبة العلم مناقشته وتقرب ذلك إليهم، وتقيم الحجة على المخطئ لعله يرجع.

ويقال كما قال الإمام مسلم في مقدمة الصحيح بعد أن ذكر أن الإعراض عن القول المطّرح أولى= استدرك فقال: (غير أنا لما تخوفنا من شرور العواقب واغترار الجهلة بمحدثات الأمور وإسراعهم إلى اعتقاد خطإ المخطئين، والأقوال الساقطة عند العلماء، رأينا الكشف عن فساد قوله ورد مقالته بقدر ما يليق بها من الرد= أجدى على الأنام وأحمد للعاقبة إن شاء الله)[٢].

وليس كل رأي شاذ يصلح أن يطرح للنقاش، إلاّ أنّه متى اشتهر هذا القول الشّاذّ، وتعلّق به أهل الأهواء، أو خُشي من ذلك؛ فإنّ في ذكره وبيان ضعف مأخذه من الكتاب والسّنة، ومن أقوال الأئمّة إسقاطًا له وإعذارًا إلى الله تعالى؛ كما كان الأئمّة يروون الأحاديث الموضوعة، ويُدوِّنونها في كتبهم، ويُصرِّحون بكذب راويها تحذيرًا للأمّة، ولئلاّ تُركّب الأسانيد الصّحيحة عليها، بل إنّ في هذا المسلك حراسة للدّين، ودفاعًا عن حياض الشّريعة وسيرًا على نهج أوائل أهل السّنة والجماعة في ردّهم على كلّ مخالفٍ بمخالفته المذمومة، فلا يزهق الباطل إلاّ إذا قُذف بالحقّ كما قال تعالى: ﴿ بَلۡ نَقۡذِفُ بِٱلۡحَقِّ عَلَى ٱلۡبَٰطِلِ فَيَدۡمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٞ ﴾[٣] .

وفي عصرنا هذا يتأكد الكلام السابق: لوجود من يروج لهذه الآراء الشاذة،

---

(١) الفتاوى الكبرى (٦/٩٦).

(٢) مقدمة صحيح مسلم (١/٢٨).

(٣) من الآية (١٨) من سورة الأنبياء.

ولانتشارها، ولسهولة الوصول إليها، ولاغترار البعض بها، أضف إلى ذلك عدم قبول بعض العامة للتقليد وهذا هو الداء العصراني الذي فتك في كثير ممن تنكب عن توجيه ربه: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾(1)، كل ذلك وغيره يؤكد على ضرورة طرح هذه الآراء على مائدة البحث ووزنها بالميزان العلمي، ورحم الله الشيخ بكر أبو زيد حين قال: (لما كان في الشذوذ والترخص: منابذة للشرع صان السالفون دينهم وعلمهم عن ذلك...لكن من الندرة بمكان أن ترى الجمع منها عند إمام، ومع جلالة القائلين بها فقد تنكبها العلماء وهجروها، ونابذوا القول بها أشد منابذة حتى أصبحت غير معتبرة في دواوين الإسلام.

أما في المعاصرة فترى فواقر الرخص، وبواقر الشذوذ يجتمع منها الكُثر في الشخص الواحد، وأجواء العصر المادي على أهبة الاستعداد باحتضان عالم الشقاق، فتحمل له العلم الخفّاق لنشر صيته في الآفاق، فيغتر بذلك أسير الحظ الزائل، ومازاد أن صار بوقاً ينفخ به العدو الصائل)(2).

وكل ماذكر من اطّراح للرأي الشاذ والتحذير منه لايعني عدم احترام من صدر منه الشذوذ من أهل العلم، أو ترك بقية آرائه، بل كما قال الشاطبيّ عن زلة العالم: (لاينبغي أن ينسب صاحبها إلى التقصير، ولا أن يشنّع عليه بها ولا ينتقص من أجلها، أو يعتقد فيه الإقدام على المخالفة بحتاً ، فإن هذا كله خلاف ما تقتضيه رتبته في الدين)(3).

وما أحسن قولَ ابن عاصم في هذا المقام:

(ولايقال إنّه تعمّدا ... خلاف قصد الشرع فيما اعتمدَ

(1) من الآية (43) من سورة النحل.

(2) التعالم ص(111-112).

(3) الموافقات (5/ 136).

وواجـــبٌ في مشـــكلات الحُكـــم　　　　تحســيننا الظـــنّ بأهـــل العلـــم) [1]

واحترام العالم، وحسن الظن به، لايمنع من أن يرد القول الذي أخطأ به أو زلَّ فيه، وذلك مقتضى عدم العصمة لهم، والرد إلى الأدلة هو السلامة، قال القرطبي: (وإذا زل العالم لم يجز اتباعه، ورد قوله إلى الإجماع، وكذلك يجب أن يرد من زل منهم أو سها إلى الإجماع، فهو أولى من الإصرار على غير الصواب)[2].

وقد كان يكفي لإسقاط بعض الأقوال: إقامة الإجماع وتثبيته أو تبيين المخالفة للنص الصريح، كما قال ابن تيمية: (ما علمناه بالاضطرار وقدح فيه بعض الناس بالنظر والجدل لم يكن علينا أن نجيب عن المعارض جواباً مفصلاً يبين حله، بل يكفينا أن نعلم أنه فاسد لأنه عارض الضروري وما عارضه فهو فاسد)[3]، إلا إن إقامتهم لبعض الاستدلالات المعتبرة وظنهم ألا إجماع في بعض المسائل، استدعى الاستدلال و المناقشة، والجواب عن الاعتراضات.

أهمية الموضوع : تظهر في النقاط الآتية :

أولاً : ازدياد الآراء الشاذة المعاصرة وتتابعها.

ثانياً : وجود من يروج لهذه الآراء وينافح عنها.

ثالثاً : الانفتاح الإعلامي الذي سهل الوصول إلى هذه الآراء و الاقتناع بها.

رابعاً: الحاجة إلى تبيين خطأ الآراء الشاذة وعدم جواز اتباعها.

خامساً: ماسيأتي في أهداف الموضوع يبين أهميته أيضاً.

---

(١) منظومة مرتقى الوصول لابن عاصم ص(٦٠).

(٢) الجامع لأحكام القرآن (٩٢/٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٥/ ٣٠٢).

أسباب اختيار الموضوع :

تظهر بواعثُ اختياري لهذا الموضوع -إضافة لما سبق في أهميته- في النقاط الآتية :

أولاً : المدافعة عن الفقه الإسلامي من كل رأي دخيل.

ثانياً : تحذير الناس من الانسياق وراء الرأي إذا تبين شذوذه.

ثالثاً : عدم وجود رسالة سابقة في هذا الموضوع.

رابعاً: كونه جامعاً بين التأصيل و التطبيق.

خامساً: اشتمال هذا الموضوع على عدد من المسائل التي تحتاج إلى دراسة وتحرير.

سادسا: ضرورة استقصاء الفروع الفقهية المتعلقة بالموضوع ودراستها وتحليلها.

أهداف الموضوع : يهدف البحث في هذا الموضوع إلى ما يأتي :

(١) بيان حقيقة الرأي الشاذ وضابطه .

(٢) تبيين خطأ الرأي الشاذ بالحجج والأصول الشرعية.

(٣) جمع هذه الآراء في رسالة مما يسهل الوصول إليها وإلى الحجة في ردها.

(٤) خدمة العلم و العلماء، بتقريب هذه المسائل و تبيين أوجه ضعفها.

(٥) التحري والإنصاف، لعل بعض ماقيل إنه شاذ، يتبين خلافه.

(٦) النصح للأمة، ببيان خطأ هذه الأقوال إذا تبين شذوذها، خصوصاً في زمننا الذي سهل فيه الوصول إليها.

(٧) بيان كمال هذا الدين وأنه محفوظ.

(٨) إظهار سعة الفقه الإسلامي وقدرته على معالجة جميع القضايا قديمها وحديثها، دقيقها وجليلها .

(٩) إبراز جهود الفقهاء في التصدي لكل رأي دخيل.

(١٠) تصحيح مفهوم التيسير وأنه باتباع الشرع القويم.

(١١) إثراء المكتبة الفقهية بمعالجة موضوع يمس حياة الناس وتعاملاتهم المختلفة .

الدراسات السابقة : أولاً : أهم الدراسات العلمية ذات الصلة بالموضوع :

١) الشذوذ في الآراء الفقهية - دراسة نقدية-، للدكتور/عبدالله السديس، رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية.

٢) الأقوال الشاذة التي حكاها ابن رشد في بداية المجتهد -جمعاً ودراسة- للشيخ/ صالح الشمراني، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى.

٣) الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في الطهارة والصلاة) -جمعاً ودراسة-، للدكتور/ تركي بن سليمان الخضيري، رسالة دكتوراه من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام.

٤) الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في الزكاة والصيام والحج) -جمعا ودراسة-، للدكتور/محمد بن عبدالله الطيار، رسالة دكتوراه من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام.

٥) الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في المعاملات وفقه الأسرة)، للدكتور/عمر بن علي السديس، رسالة دكتوراه من المعهد العالي للقضاء في جامعة الإمام.

٦) القول الشاذ وأثره في الفتيا، تأليف أ.د. أحمد بن علي المباركي، وهذا البحث أصله محاضرة ألقيت، ثم أضاف إليها وأكملها بعد ذلك.

ثانياً : الموازنة بينها وبين موضوع الرسالة .

الرسائل العلمية السابقة في الآراء الشاذة القديمة ولم تُخصص لدراسة الآراء الشاذة المعاصرة، وغالبها تأصيل أو نقد لآراء شاذة قديمة، و لتوضيح ذلك فهذه موازنة

ومقارنة بين الرسائل السابقة و موضوع هذه الرسالة:

١/ الشذوذ في الآراء الفقهية - دراسة نقدية-، للدكتور/عبدالله السديس، رسالة دكتوراه من الجامعة الإسلامية، وأكثر هذه الرسالة تأصيل، ومجموع الآراء التي درسها (١٥) رأياً فقط وهي قديمة أيضاً، ولم يذكر من المسائل التي سأبحثها إلا مسألة واحدة وهي (عدم وجوب زكاة عروض التجارة) وسبب بحثي لها وجود من ذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين.

٢/ الأقوال الشاذة التي حكاها ابن رشد في بداية المجتهد -جمعاً ودراسة- للدكتور/ صالح الشمراني، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، وهذه الرسالة أيضاً ليست في المسائل الشاذة المعاصرة بل التي عند ابن رشد فقط، وأجتمع معه في مسألة قديمة قال ابن رشد بشذوذها ثم أظهرها بعض المعاصرين وهي: (صحة إمامة المرأة للرجال).

٣/ الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في الطهارة والصلاة) -جمعاً ودراسة-، للدكتور/ تركي بن سليمان الخضيري، رسالة دكتوراة، وجميع الآراء في هذه الرسالة قديمة وليست معاصرة، ولم ينص في المقدمة أيضاً على بحث الآراء المعاصرة، وأجتمع معه في بعض المسائل القديمة التي قيل بشذوذها ثم أظهرها بعض المعاصرين وهي: (جعل المائعات كلها كالماء إذا وقعت فيها النجاسة وأنها لاتنجس إلا بالتغير) ، (وجوب غسل يدي النائم قبل غمسهما في الإناء)، (جواز قراءة الجنب للقرآن)، (بطلان صلاة من لم يصل على النبي صلى الله عليه وسلم في التشهد الأخير)، (لا إعادة للصلاة لمتعمد تركها في وقتها) ، (صحة صلاة التطوع من المضطجع القادر على القيام)، (صحة إمامة المرأة للرجال)، (جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر لعذر المشقة مطلقا)، (وجوب صلاة الجمعة على المسافر) ، (سقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد إذا وافقت

يوم الجمعة) ، (جواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة)، وسبب بحثي لها كما سبق وجود من ذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين.

٤/ الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في الزكاة والصيام والحج) –جمعا ودراسة–، للدكتور/محمد بن عبدالله الطيار، رسالة دكتوراه، وهذه كسابقتها فجميع الآراء في هذه الرسالة قديمة وليست معاصرة، ولم ينص في المقدمة أيضاً على بحث المسائل المعاصرة، وأجتمع معه في بعض المسائل وهي: (عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة)، (عدم وجوب الصيام على من رأى هلال رمضان وحده وردت شهادته)، (وجوب الكفارة دون القضاء على من جامع في نهار رمضان متعمدا)، (عدم وجوب القضاء في الحقنة والسعوط للصائم)، (جواز دخول مكة دون إحرام)، وسبب بحثي لها كما سبق وجود من ذهب إلى هذا الرأي من المعاصرين.

٥/ الآراء المحكوم عليها بالشذوذ (في المعاملات وفقه الأسرة)، للدكتور/عمر بن علي السديس، رسالة دكتوراه. وهذه أيضا كالرسالتين السابقتين فجميع الآراء قديمة وليست معاصرة، ولم ينص في المقدمة أيضاً على بحث الآراء المعاصرة، ولا أجتمع معه في أي مسألة لأنه ليس في العبادات.

٦/ القول الشاذ وأثره في الفتيا، تأليف أ.د. أحمد بن علي المباركي، وأكثر هذا البحث تأصيل، ومجموع الآراء التي درسها (٨) آراء فقط وهي قديمة أيضاً، ولا أجتمع معه في أي مسألة.

ثالثاً : الإضافة العلمية لموضوع الرسالة (ما انفرد به عن الدراسات السابقة).

سيضاف في هذا البحث (٢٧) رأياً لم يبحث في الرسائل السابقة.

ومن المعلوم أن بحث الآراء الشاذة المعاصرة أولى؛ لأن القديمة بعضها ميّت ولايوجد من يقول به، بخلاف الآراء المعاصرة التي مازال من يقول بها ينافح عنها، أو لمن قال بها طلاب يتعصبون لها، فكان لابد من طرحها للبحث العلمي، إضافة إلى الآراء القديمة التي أحياها بعض المعاصرين فإنها تبحث أيضاً، كما سيأتي في الضابط.

وهذا سرد للآراء التي انفرد بها هذا البحث:

(١) طهارة الخمر.

(٢) طهارة الدم الكثير.

(٣) جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب.

(٤) تحريم ختان الإناث.

(٥) تقييد جواز المسح على الخفين بوجود الحاجة.

(٦) جواز حلق اللحية.

(٧) وجوب قص ما زاد عن القبضة من اللحية.

(٨) القول ببدعية النقاب.

(٩) جواز التصوير المجسم لما له نفس.

(١٠) سنية وضع اليدين على الصدر في الصلاة.

(١١) بدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع.

(١٢) وجوب متابعة الإمام إذا زاد في صلاته وعلم المأموم بالزيادة.

(١٣) وجوب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو.

(١٤) بدعية الذكر بالسبحة.

(١٥) عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح.

(١٦) مشروعية الاقتصار على خطبة واحدة في العيد.

(١٧) تحريم الذهب المحلق.

(١٨) عدم وجوب زكاة الأوراق النقدية.

(١٩) تحريم صيام يوم السبت.

(٢٠) القول بأن محاذاة الميقات كون الميقات واقعاً بين ميقاتين على خط واحد.

(٢١) عودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر.

(٢٢) عدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس والوطء قبل التحلل.

(٢٣) جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام .

(٢٤) قصر جهاد الكفار على الدفع فقط.

(٢٥) جواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا.

(٢٦) جواز تولي الكافر رئاسة الدولة.

(٢٧) جواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين.

وأما منهج البحث وطريقته فهو في الآتي :

(١) أعنون المبحث بالرأي المراد بحثه.

(٢) أمهّد للمبحث إن احتاج المقام إلى تمهيد.

(٣) أصوِّر المسألة المراد بحثها تصويراً دقيقاً قبل بيان حكمها، وأحرر محل الشذوذ.

(٤) أذكر من قال بهذا الرأي من المعاصرين.

(٥) أذكر وجه شذوذه، ومن حكم عليه بالشذوذ إن وجد.

(٦) أذكر أدلة الرأي المحكوم عليه بالشذوذ، وبيان وجه الاستدلال من الأدلة النقلية

، وذكر ما يرد على الأدلة من مناقشات ، وما يجاب به عنها إن كانت .

(٧) أبين مدى صحة الحكم على الرأي بالشذوذ من عدمه وبيان سبب ذلك .

(٨) الاقتصار على المذاهب الفقهية المعتبرة، مع العناية بذكر ما تيسر الوقوف عليه من أقوال السلف الصالح.

(٩) توثيق الأقوال من كتب أهل المذهب نفسه .

(١٠) الترجيح ، مع بيان سببه وذكر ثمرة الخلاف إن وجدت .

(١١) الاعتماد على أمات المصادر والمراجع الأصيلة في التحرير والتوثيق والتخريج والجمع.

(١٢) التركيز على موضوع البحث وتجنب الاستطراد .

(١٣) العناية بضرب الأمثلة ؛ وخاصة الواقعية .

(١٤) العناية بدراسة ما جد من القضايا مما له صلة واضحة بالبحث .

(١٥) ترقيم الآيات ، وبيان سورها .

(١٦) تخريج الأحاديث وبيان ما ذكره أهل الشأن في درجتها - إن لم تكن في الصحيحين أو أحدهما – فإن كانت كذلك فأكتفي حينئذٍ بتخريجها.

(١٧) تخريج الآثار من مصادرها الأصيلة، والحكم عليها .

(١٨) التعريف بالمصطلحات ، وشرح الغريب الوارد في صلب الموضوع.

(١٩) العناية بقواعد اللغة العربية والإملاء وعلامات الترقيم .

(٢٠) الترجمة للأعلام غير المشهورين عند أول ورودٍ لهم .

(٢١) خاتمة البحث عبارة عن ملخص للرسالة، يعطي فكرة واضحة عما تضمنته الرسالة ، مع إبراز أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال هذا البحث .

(٢٢) أتبع الرسالة بالفهارس الفنية المتعارف عليها .

وهذه تقسيمات بحث "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ في العبادات":

انتظم هذا البحث في مقدمة وتمهيد وستة فصول وخاتمة وفهارس:

المقدمة : وفيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره وأهدافه ومنهج البحث وتقسيماته .

التمهيد وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالآراء.

المطلب الثاني: المراد بالمعاصرة.

المطلب الثالث: المراد بالشذوذ.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة.

المطلب الخامس: ضابط الحكم على الرأي بالشذوذ.

المطلب السادس: خطر الشذوذ وموقف المسلم من الشذوذات.

الفصل الأول: الآراء في الطهارة ، وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: جعل المائعات كلها كالماء إذا وقعت فيها النجاسة وأنها لاتنجس إلا بالتغير.

المبحث الثاني: وجوب غسل يدي النائم قبل غمسهما في الإناء.

المبحث الثالث: طهارة الخمر.

المبحث الرابع: القول بطهارة الدم الكثير.

المبحث الخامس: جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب.

المبحث السادس: تحريم ختان الإناث.

المبحث السابع: جواز قراءة القرآن للجنب.

المبحث الثامن: تقييد جواز المسح على الخفين بوجود الحاجة.

المبحث التاسع: جواز حلق اللحية.

المبحث الأول: تحريم الذهب المحلق.

المبحث الثاني: عدم وجوب زكاة عروض التجارة.

المبحث الثالث: عدم وجوب زكاة الأوراق النقدية.

الفصل الرابع: الآراء في الصيام ، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: عدم وجوب الصيام على من رأى هلال رمضان وحده وردت شهادته.

المبحث الثاني: الاعتماد على الحساب في دخول الشهر.

المبحث الثالث: وجوب الكفارة دون القضاء على من جامع في نهار رمضان متعمدا.

المبحث الرابع: عدم وجوب القضاء في الحقنة والسعوط للصائم.

المبحث الخامس: تحريم صيام يوم السبت.

الفصل الخامس: الآراء في الحج ، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: جواز دخول مكة دون إحرام.

المبحث الثاني: القول بأن محاذاة الميقات كون الميقات واقعاً بين ميقاتين على خط واحد.

المبحث الثالث: عودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر.

المبحث الرابع: عدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس والوطء قبل التحلل.

المبحث الخامس: جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام .

الفصل السادس: الآراء في الجهاد ، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: قصر جهاد الكفار على الدفع فقط.

المبحث الثاني: جواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا.

المبحث الثالث: جواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين.

المبحث الرابع: جواز تولي الكافر رئاسة الدولة.

الخاتمة: وفيها خلاصة البحث وأهم ما في البحث من نتائج، وما يظهر خلاله من توصيات.

الفهارس ، وهي :

فهرس الآيات، فهرس الأحاديث، فهرس الآثار.

فهرس الأعلام، فهرس المصادر والمراجع، فهرس الموضوعات .

وفي الختام، فالحمد لله على التمام، والحمدلله الذي يسّر وأعان على إكمال هذه الرسالة، وأسأله سبحانه أن يبارك فيها، ثم أتوجه بالشكر والثناء على كل من أسدى إليّ معروفاً وأخص منهم والديّ الكريمين، ومشايخي الأجلّاء، وجميع إخواني الذي شجعوا وأعانوا ولو بشطر كلمة فجزى الله الجميع خيراً، وشكر الله لمشرف هذه الرسالة الشيخ د.سليمان الملحم وقد رأيت من دقته ونصحه الشيء الكثير، جزاه الله خيراً، كما أشكر كرسي الشيخ د.عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين لدراسات الإفتاء على دعمهم لي، والشكر موصول لجامعتنا العريقة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية وكلياتها والعاملين بها والدارسين، أدام الله نفعها، وجعلها منارة خير وبركة على الإسلام والمسلمين، والحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد، وآله وصحبه وسلم.

التمهيد، وفيه ستة مطالب:

المطلب الأول: المراد بالآراء

المطلب الثاني: المراد بالمعاصرة

المطلب الثالث: المراد بالشذوذ

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة

المطلب الخامس: ضابط الحكم على الرأي بالشذوذ

المطلب السادس: خطر الشذوذ، وموقف المسلم من الشذوذات

المطلب الأول: المراد بالآراء[1]:

الآراء في اللغة: جمع رأي و(الرأي: رأيُ القلب، ويُجمع على الآراء)[2]، (يقال: مَا أضلّ آراءهم وما أَضلَّ رأْيهم)[3]، و(تقول من رأي القلب: ارتأيت)[4]، وأما رؤية البصر فتقول: رأيته بعينيّ رؤية[5]، فالكلمة مادتها (تدل على نظر وإبصار بعين أو بصيرة)[6].

و(العرب تفرّق بين مصادر فعل الرؤية بحسب محالها فتقول: رأى كذا في النوم رؤيا، ورآه في اليقظة رؤية، ورأى كذا - لما يعلم بالقلب ولا يرى بالعين - رأياً، ولكنهم خصوه بما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الأمارات؛ فلا يقال لمن رأى بقلبه أمراً غائباً عنه مما يحس به أنه رأيه، ولا يقال أيضاً للأمر المعقول الذي لا تختلف فيه العقول ولا تتعارض فيه الأمارات إنه رأي، وإن احتاج إلى فكر وتأمل كدقائق الحساب ونحوها)[7].

والرأي في الاصطلاح: (القول الصادر عن اجتهاد ونظر في أمارة أو دلالة مستنبطة)[8]، و(وقيل: الرأي هو القياس؛ ولهذا سمي أصحاب أبي حنيفة أصحاب

---

(١) سيكون الكلام في هذه المقدمات على سبيل الاختصار والإيجاز فقد كُتب فيها مايفي بالمطلوب، ومن أراد التوسع فليرجع إلى: القول الشاذ وأثره في الفتيا للمباركي، الشذوذ في الآراء الفقهية للسديس، إرسال الشواظ على من تتبع الشواذ للشمراني، الفتوى الشاذة لوليد الحسين، مقدمة رسالة الآراء الشاذة في أصول الفقه للنملة، مقدمات الرسائل العلمية الثلاث في الآراء الفقهية المحكوم عليها بالشذوذ، وغيرها مما يتعلق بالمقدمات النظرية، ومقصود هذه الرسالة الأكبر هو الدراسة التطبيقة لبعض الآراء المعاصرة وعرضها على معيار الشذوذ.

(٢) العين(٣٠٦/٨)، وانظر: تهذيب اللغة(٢٢٧/١٥).

(٣) تهذيب اللغة(٢٢٧/١٥).

(٤) العين(٣٠٧/٨)، جاء في المغرب في ترتيب المعرب ص(١٧٩): ("والرأي" ما ارتآه الإنسان واعتقده)، وقال الراغب في المفردات ص(٣٧٤): (اعتقاد النّفس أحد النّقيضين عن غلبة الظن). وانظر: تاج العروس(١٠٩/٣٨).

(٥) انظر:المرجع السابق، تهذيب اللغة(٢٢٧/١٥)، لسان العرب(٢٩٥/١٤).

(٦) مقاييس اللغة(٤٧٢/٢).

(٧) إعلام الموقعين(٥٣/١).

(٨) المعتمد في أصول الفقه(٣٣٥/٢-٣٣٦).

الرأي)(١)، فهو المقابل للنص ولهذا (يقال: أقلت هذا برأيك أم بالنص؟ فيجعل أحدهما في مقابلة الآخر، وذلك يدل على أن الرأي لا يتناول القول بالنص جليًا كان أو خفيًا...[و] يسمى أصحاب القياس كأصحاب أبي حنيفة أصحاب الرأي، ويجعلونه مقابلًا لأصحاب الحديث)(٢).

المطلب الثاني: المراد بالمعاصرة:

المعاصرة في اللغة: مأخوذة من العصر وهو الدهر والحين(٣)، (عاصرت فلاناً معاصرة وعِصاراً، أي: كنت أنا وهو في عصرٍ واحد، أو أدركت عصره)(٤).

والمقصود بالمعاصرة في هذا البحث، أي: الواقعة في الزمن الحاضر، وقد حدد بعضهم بداية المعاصرة من سنة (١٢٥٠هـ)(٥) تقريباً، ومن أبرز معالمها: إقصاء الشريعة الإسلامية عن الحكم في كثير من الديار الإسلامية واستبدالها بالقوانين الوضعية وهذا مما يُحزن، ومما يفرح طباعة أمات الكتب الفقهية، وكتب السنة وشروحها وغير ذلك(٦).

ومنهم من جعل بدايتها سنة(١٣٥٥هـ)(٧)، ومن أبرز معالمها: الدعوة إلى الاجتهاد الجماعي ونشوء المجامع الفقهية، والتجديد في أسلوب تدريس الفقه والتأليف فيه بقيام

---

(١) رسالة في أصول الفقه للعكبري ص(١٢٥).

(٢) نهاية الوصول في دراية الأصول(٣١١٠/٧).

(٣) انظر: العين(٢٩٢/١)، تهذيب اللغة(٢١١/٢)، مقاييس اللغة(٣٤١/٤).

(٤) التكملة والذيل والصلة للصغاني(١١٧/٣)، وانظر: تاج العروس(٧٣/١٣)، قال الزبيدي: (ومنه قولهم: المعاصَرَة معاصَرَة، والمُعَاصِرُ لا يُنَاصِر)، وقال(٩٣/١): (المعاصرة كما قيل حجاب)، يعني: عن رؤية الفضائل.

(٥) كما حدده د.عمر الأشقر في كتابه "تاريخ الفقه الإسلامي"، قال في ص(١٨٥): (الدور السادس: الفقه في العصر الحاضر، الدور الأخير يبدأ من النصف الثاني للقرن الثالث عشر الهجري، ويمتد إلى أيامنا هذه).

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) جاء في فهرس المدخل الفقهي العام للزرقاء(٦٥٤/١): (الدور الفقهي الثامن ١٣٥٥هـ-الآن).

الجامعات الإسلامية، والانفتاح على المذاهب والاهتمام بالفقه المقارن وغيرها[1].

ومن الباحثين من حددها بعد ذلك بقليل، من الثمانينات في القرن الماضي، أي: بعد(١٣٨٠هـ)، وهي بداية الظهور الفعلي للمظاهر العلمية التي لها تأثير واضح في الفتيا المعاصرة، كبروز المؤسسات العلمية الشرعية من جامعات ومعاهد، وقيام المجامع الفقهية، وتنظيم المؤتمرات المتعلقة بالجوانب الشرعية، فهذه العوامل وغيرها أسهمت في صبغ هذه المرحلة بصبغة خاصة معاصرة [2]، ولن يخرج البحث عن نطاق هذه التحديدات وما قاربها، وأقدم رأي تمت دراسته هو لمحمد عبده (ت١٣٢٣)، على أنه لم ينفرد به، بل تابعه بعض من هو على قيد الحياة إلى كتابة هذه الأحرف.

المطلب الثالث: المراد بالشذوذ:

الشاذ في اللغة: (يدل على الانفراد والمفارقة، شذّ الشيء يشذ شذوذاً)[3]، و(شذَّ الرجل من أصحابه، أي: انفرد عنهم. وكل شيء منفرد فهو شاذ)[4].

وأما الشاذ في الاصطلاح[5]: فـ(هو مخالفة الحق، فكل من خالف الصواب في مسألة ما فهو فيها شاذ)[6]، هكذا قال ابن حزم، ثم ضبط مخالفة الحق بقوله: (فكل من أداه البرهان **من النص أو الإجماع المتيقن**، إلى قول ما ولم يعرف أحد قبله قال بذلك القول، ففرض عليه القول بما أدى إليه البرهان، ومن خالفه فقد خالف الحق)[7].

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (١/٢٤٧-٢٥٦).

(٢) انظر: الفتيا المعاصرة للمزيني ص(٣٥).

(٣) مقاييس اللغة (٣/١٨٠).

(٤) العين (٦/٢١٥)، وانظر: تهذيب اللغة (١١/١٨٦)، لسان العرب(٣/٤٩٥).

(٥) يأتي مصطلح الشاذ في القراءات، وفي الحديث، وفي اللغة، وكلها غير مرادة هنا، وإنما المقصود الشذوذ في الفقه.

(٦) الإحكام في أصول الأحكام(٥/٨٧).

(٧) المرجع السابق(٥/٨٨).

لكن قوله: (من أداه البرهان من النص...ولم يعرف أحد قبله قال بذلك القول، ففرض عليه القول بما أدى إليه البرهان)، لايسلّم به، والمنازعة هي في وجود ذلك في الواقع، فلا يوجد نص لا يتطرق إليه احتمال وتتنكب الأمة كلها عنه، هذا لا يمكن ولا يكون إلا لنسخه أو لضعف في الثبوت أو الدلالة فلم يعد نصّاً ملزماً، ولا تجتمع الأمة على مخالفة الحق، وضبطه لمخالفة الحق: بمخالفة النص أو الإجماع هو الذي مشيت عليه في البحث، وهو أضبط من غيره كما سيأتي في المطلب الخامس.

ولايرد على قوله في التعريف: (مخالفة الحق) أنه غير مانع بدخول الآراء الضعيفة والمرجوحة وأنها مقابلة للحق؛ لأنه ضبط ذلك بمخالفة الإجماع أو النص، ولا يقال بأنه غير جامع بإيراد الشذوذ المذهبي[1]؛ فالأصل والسياق كله في الشذوذ العام ولذلك ذكر أن من خالف النص أو الإجماع فقد خالف الحق فهذا سياقه، وهو الأصل في حديث ابن حزم وغيره من أساطين الوفاق والخلاف أن حديثهم عن الشذوذ العام، لكنه قد يرد عليه أن تعريفه لفظي فيه إبدال لفظ بلفظ أشهر منه؛ لأن مخالفة الحق هو الباطل المرادف للشاذ[2]، وفي التعريف المختار خروج من ذلك.

وقد قيل بأن: (الشاذ: عبارة عن الخارج عن الجماعة بعد الدخول فيها، ومن دخل في الإجماع لا يقبل خلافه بعده وهو الشذوذ)[3]، لكن الخروج الأكبر من الإجماع هو الخروج عنه بعد انعقاده وانقراض أهله، كما أن الخروج عن الإجماع بعد الدخول فيه (هذا المعنى لو وجد=نوع من أنواع الشذوذ وليس حداً للشذوذ)[4]، فلا يُسلّم بهذا

(١) انظر: الآراء الشاذة في أصول الفقه(١/٨٧).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المستصفى ص(١٤٧)، قال ابن حزم في الإحكام(٥/٨٧): (وهذا قول أبي سليمان وجمهور أصحابنا).

(٤) الإحكام في أصول الأحكام (٥/٨٧).

التعريف.

و(قيل: هو قول الواحد، وترك قول الأكثر)(١)، لكن القلة والكثرة ليست معياراً للشذوذ مالم يُخالف إجماعاً، فلو تفرد عالم بقول نصره بالدليل وبفهم سلفي له، فهو الحق ولو كان قائله واحداً، كما قال ابن القيم : (وأما قول ما دل عليه كتاب الله وسنة رسول الله فليس بشاذ، ولو ذهب إليه الواحد من الأمة؛ فإن كثرة القائلين وقلتهم ليس بمعيار وميزان للحق يعير به ويوزن به، وهذه غير طريقة الراسخين في العلم وإنما هي طريقة عامية تليق بمن بضاعتهم من كتاب الله والسنة مزجاة، وأما أهل العلم الذين هم أهله فالشذوذ عندهم والمخالفة القبيحة هي الشذوذ عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة ومخالفتها، ولا اعتبار عندهم بغير ذلك ما لم يجمع المسلمون على قول واحد، ويعلم إجماعهم يقيناً فهذا الذي لا تحل مخالفته)(٢) .

والتعريف المختار للرأي الشاذ هو:

الاجتهاد المخالف للنص الصحيح الصريح أو الإجماع الثابت (٣).

فـ(الاجتهاد) يخرج القول الصادر عن النص أو الإجماع، و(النص) يخرج ما خالف الظاهر أو المجمل، ولم يخالف إجماعاً، و(الصحيح) يخرج ما خالف النص الضعيف في ثبوته، ولم يخالف إجماعاً،و(الإجماع الثابت) يخرج ما خالف الإجماع غير المتحقق، إذا ثبتت المخالفة.

ومخالفة الإجماع هي أكثر ماورد في البحث بل لايكاد يوجد غيرها، وقد ينضم معها

---

(١) البحر المحيط (٤٨٩/٦).

(٢) الفروسية ص(٣٠٠).

(٣) وهو الموافق لتعريف ابن حزم، وممن ارتضى هذا التعريف من الباحثين المعاصرين أ.د.وليد الحسين، في بحثه"الفتوى الشاذة" ص(١٨) حين قال: (والتعريف الذي أراه يبين حقيقة الشاذ ويسلم من الاعتراضات هو: مخالفة النص الصريح أو الإجماع)انتهى.

مخالفة النص، فيكون الشذوذ من جهتين، ومما حرصت عليه في البحث أني لا أسلّم بأي مخالفة ترد على الإجماع حتى أتحقق من ثبوت المخالفة عمن قالها، ثم بعد الثبوت يُنظر في وجه قوله، ولا يكتفى بنقل قيل فيه: أنه خالف فلان، فكم من قول قيل بمخالفته للإجماع ثم يتبين بعد الوقوف عليه من مصدره الأعلى أنه لا يعارضه من كل وجه، وإهدار الإجماع ليس بأهون من إهدار القول الذي لم يثبت، وحمل القول المحكي على الإجماع إن كان له محمل صحيح أولى من حمله على مخالفة الإجماع.

وقد قال أبو العباس ابن تيمية: **(والمنقول عن السلف والعلماء يحتاج إلى معرفة بثبوت لفظه، ومعرفة دلالته، كما يحتاج إلى ذلك المنقول عن الله ورسوله)**[1]، وهذه العبارة تتأكد عندما يعود هذا المنقول على أصل من الأصول الشرعية بالبطلان [2]، فلا نترك الدليل الشرعي القائم لخلاف منقول لم نتحققه، و لايُعارَضُ المعلومُ بالموهوم، فليس كل ماينقل عن العلماء صحيحاً، وليس كل ماصح عنهم يكون صريحاً في المسألة المراد بحثها، فالوقوف على نص الأئمة أولى.

ثم إن هناك معنى لطيفاً يستدعي التحقق من نسبة الأقوال إلى بعض الأئمة والعلماء غير الأئمة الأربعة المتبوعين، نبّه إليه ابن رجب في قوله: **(مذاهب غير هؤلاء لم تشتهر ولم تنضبط، فربما نُسب إليهم ما لم يقولوه، أو فُهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذبّ عنها، ويُنَبّهُ عَلَى ما يقع من الخلل فيها بخلاف هذه المذاهب المشهورة)**[3] .

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٦/١).

(٢) التثبت من صحة ودلالة المنقول عن العلماء يتأكد في مواطن منها: إذاكان المنقول مخالفاً لإجماع محكي، أو كان المنقول مخالفاً لأصول هذا العالم، أو كان هذا يخالف المشهور عنه، أو كان كلامه في غير سياق المسألة، أو نقله غير أصحابه عنه، أو كان هذا العالم من غير الأئمة الأربعة الذين لهم أصحاب يدفعون مالايصح عنه، أو كان هذا المنقول من غير تحرير العالم في كتاب قد ألفه، ونحو ذلك.

(٣) مجموع رسائل ابن رجب (٢٢٦/٢).

تنبيه: يطلق بعض الفقهاء الشاذ ويريدون به الشذوذ في المذهب، وليس الشذوذ العام بمخالفة الإجماع، نحو ما قال النووي: (قد يجزم نحو عشرة من المصنفين بشيءٍ وهو شاذ بالنسبة إلى الراجح في المذهب، ومخالف لما عليه الجمهور، وربما خالف نص الشافعي أو نصوصاً له)[1]، فهذا شاذ بالنسبة إلى المذهب، ويعني مخالفة الراجح فيه، أو مخالفة الجمهور منهم، أو مخالفة نص الإمام، وكل ذلك مما لايدخل في البحث، و(قد يكون القول شاذاً بالنسبة لمذهب، ولكنه غير شاذ بالمعنى العام بل قد يكون رأياً صحيحاً ومعتبراً وذا دليل قوي في مذهب آخر)[2]، بل قد يطلق بعض العلماء الشذوذ على رأي ويتبين بعد البحث عدم شذوذه، كما سيأتي في البحث، ومن أسباب ذلك خفاء قول للسلف عن العالم الذي حكم على القول بالشذوذ فيظن أن المسألة إجماعية، أو كون العالم الذي حكم على القول بالشذوذ يرى أن مخالفة الجمهور شذوذ.

المطلب الرابع: الألفاظ ذات الصلة[3]:

الرأي الشاذ إذا ثبت شذوذه بمخالفته للإجماع أو النص، فإنه غير معتبر ويكون وجوده كعدمه، وقد يصف بعض العلماء الرأي بغير الشذوذ ومراده أنه غير معتبر، وذلك يصدق على الشاذ، وإن وصف بألفاظ غير لفظ الشذوذ، ومن ذلك:

١. **الباطل والفاسد:** قال الجويني: (وأما الباطل والفاسد: فهما في اللغة بمعنى العدم...فإذا أضيف الفساد أو البطلان إلى حاصل موجود فعلى معنى سقوط

---

(١) المجموع(١/٤٧).

(٢) القول الشاذ وأثره في الفتيا ص(٦٨).

(٣) لايخفى أن بعض هذه الألفاظ أعم أو أخص من معنى الشاذ، والسياق يحكم في كثير من الحالات على إرادة الشاذ أو غيره، ومن أرد التوسع في معرفة الفروق بين هذه الاصطلاحات ومصطلح الشاذ فيراجع مقدمة رسالة "الآراء الشاذة في أصول الفقه" للدكتور علي النملة.

حكمه، ونفي الاعتداد به في المراد...كل واحد منهما يستعمل فيما لا يقع موقعه؛ فيكون كأنه لم يوجد)[1].

- **مثاله في البحث:** قال ابن حزم (ت٤٥٦): (وأما تنجيس الخمر ما وقعت فيه فلا نعلم في أنها تنجس ما مست من ذلك خلافاً، إلا شيئاً ذكره بعض العلماء عن ربيعة وهو قول فاسد، وحسبنا الله ونعم الوكيل)[2]، وقال ابن دقيق العيد في التصوير المجسم(ت٧٠٢): (وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير والصور.ولقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول على الكراهة... **وهذا القول عندنا باطل قطعاً**)[3].

٢. **المطّرح والساقط:** لما تكلّم الإمام مسلم عن الرأي المطّرح في مقدمة الصحيح وذكر أن الإعراض عن القول المطّرح أولى؛ لإماتته، استدرك فقال: (غير أنا لمّا تخوفنا من شرور العواقب واغترار الجهلة بمحدثات الأمور وإسراعهم إلى اعتقاد خطإ المخطئين، والأقوال **الساقطة** عند العلماء= رأينا الكشف عن فساد قوله ورد مقالته بقدر ما يليق بها من الرد؛ أجدى على الأنام وأحمد للعاقبة إن شاء الله)[4].

- **مثاله في البحث:** قال أبو العباس القرطبي (ت٦٥٦) بعدما ذكر تحريم استعمال آنية الذهب والفضة: (وروي عن بعض السلف إباحة ذلك . وهو **خلاف شاذٌّ مطرح** للأحاديث الصحيحة الكثيرة في هذا الباب)[5]، وقال ابن العربي (ت٥٤٣) عن

(١) الكافية في الجدل ص(٤٤).

(٢) رسائل ابن حزم (٣/٢١٠).

(٣) إحكام الأحكام (١/ ٣٧١)، وقال صاحب عون المعبود(٣/ ٢٨٨)، عن قول الشوكاني في سقوط الجمعة والظهر عمن صلى العيد: (هذا قول باطل).

(٤) مقدمة صحيح مسلم (١/٢٨).

(٥) المفهم (٥/٣٤٥)، وفي الحاوي للماوردي(٨/٣٨٧) قال عن قول: (وهذا قول شذ به عن الكافة فكان مطرحاً).

حكم الصلاة على النبيﷺ في التشهد الآخر: (وشذَّ الشّافعيّ في ذلك فقال: من لم يصلِّ على النبي بعد التشهد الآخر، وقبل السّلام فصلاته فاسدة، وإن صلّى عليه قبل ذلك، لم يجزه. **وهذا قول ساقط**)[1].

٣. **المردود:** قال ابن تيمية: (المردود هو قول غير الحق والقول بلا علم مطلقًا)[2]، وقال ابن القيم: (ومعلوم أن المردود هو الباطل بعينه بل كونه ردا أبلغ من كونه باطلا إذ الباطل قد يقال لما لا تقع فيه أو لما منفعته قليلة جدا وقد يقال لما ينتفع به ثم يبطل نفعه وأما المردود فهو الذي لم يجعله شيئا ولم يترتب عليه مقصوده أصلاً)[3].

- **مثاله في البحث:** قال الرملي(ت٩٥٧) عن قول السبكي في رد شهادة من رأى الهلال: (وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعة من المتأخرين...وجه ما قلناه أن الشارع لم يعتمد الحساب بل ألغاه بالكلية)[4].

٤. **الخطأ والغلط:** قال الجويني: (والخطأ هو: تخطي المقصود، وهكذا معنى الغَلَط، وهو: الباطل والفاسد. والباطل والفاسد والغلط: اسم لما قبح من الأفعال في الشريعة، وقد يوصف بالخطأ والغلط مالا يوصف بالقبح، لكن لا يوصف بالبطلان في الشريعة إلا ما قبح)[5].

---

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (١٥٩/٣).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/ ٤٣٤).

(٣) حاشية ابن القيم على سنن أبي داود (٦/ ١٦٩) المطبوع مع عون المعبود.

(٤) نهاية المحتاج(١٥٣/٣)، وسيأتي تفصيل قول السبكي في محله من كتاب الصيام، وإن احتمل قول الرملي الرد في المذهب، فقد قال صالح اللحيدان: (القول برد الشهادة لقول الحاسب **قول مردود** كفانا السلف الصالح مؤنة معاناة رده، وحكوا لنا الإجماع على ذلك، وما وجد من شذوذ بعد الإجماع فهو مردود لا يعول عليه). مجلة البحوث العلمية العدد(٢٧) ص(١١٠).

(٥) الكافية في الجدل ص(٥٩).

مثاله في البحث: قول السبكي(ت٧٥٦): (فقد سئلت عن ترميم الكنائس أو إعادة الكنيسة المضمحلة... وهذا الترميم يقع السؤال عنه كثيراً، ولا سيما في الديار المصرية ويفتي كثير من الفقهاء بجوازه وتخرج به مراسيم من الملوك والقضاة بلا إذن فيه، **وذلك خطأ** بإجماع المسلمين)[(١)] ، وقال النووي عن قول من قال بأن المُحرّم في آنية الذهب والفضة هو الشرب فقط دون الأكل وغيره: (وهذا الذي قاله **غلط** فاحش)[(٢)].

٥. **وقد يوصف القول الشاذ بالمتروك أو المهجور أو المنكر أو أو لاوجه له أو لايعرج عليه**: وقد جمعها ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله عمن قال بسقوط الجمعة والظهر عمن شهد العيد: (أما القول الأول: إن الجمعة تسقط بالعيد ولا تصلى ظهراً ولا جمعة= فقول **بيّن الفساد وظاهر الخطأ، متروك مهجور لا يعرج عليه**)، وقال: (وقد روي في هذا الباب عن ابن الزبير وعطاء **قول منكر** أنكره فقهاء الأمصار ولم يقل به أحد منهم...**لا وجه فيه** عند جماعة الفقهاء وهو عندهم خطأ إن كان على ظاهره...وعلى أي حال كان فهو عند جماعة العلماء خطأ وليس على الأصل المأخوذ به)[(٣)]، ثمانية أوصاف جمعها تشنيعاً على القول !

٦. **وقد يوصف القول الشاذ بالضلال أو البدعة بل الكفر**، وهذا أشد مما سبق، ولا يخلو من مبالغة، وهو نادر، إلا إنه مهما يكن من وصف فإن المعتبر

---

(١) فتاوى السبكي(٣٦٩/٢)، وقال الماوردي في الحاوي(٥٦٤/٩) عن قولٍ للإصطخري: (وهذا الذي قاله خطأ؛ لأن النص يدفعه).

(٢) المجموع (٢٤٩/١)، وقال ابن باز في فتاوى نور على الدرب(٨/ ٢٧٧): (قول من كتب في صفة صلاة ﷺ : إن وضعهما على الصدر بعد الركوع بدعة= **قول غلط**، وهو قول أخينا في الله الشيخ ناصر الدين الألباني، قد غلط في هذا، وهو علامة جليل، مفيدة كتبه، لكن كل يغلط وله أغلاط معدودة).

(٣) الاستذكار (٣٨٥/٢).

عند الباحث هو تحقق معيار الشذوذ بمخالفة الإجماع الثابت أو النص الصريح الصحيح، وقد وُجد في البحث ما وصف مجازفة بالكفر، ومع ذلك فقد خرج عن الشذوذ لعدم مخالفته للإجماع لكنه بقي مرجوحاً[1].

المطلب الخامس: ضابط الحكم على الرأي بالشذوذ:

قال القرافي: (كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس ولا يفتي به في دين الله تعالى)[2].

وقد حث القرافي بعد كلامه السابق على تتبع هذه المسائل بقوله: (فعلى هذا يجب على أهل العصر تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به)[3].

ومن خلال كلام القرافي السابق وكلام غيره من العلماء[4]، يتبين أن الرأي يوصف بالشذوذ في الحالات الآتية:

١. إذا كان على خلاف النصوص الصحيحة الصريحة بلا حجة معتبرة.

٢. إذا كان قد سُبق بإجماع صحيح.

٣. إذا كان الرأي فيه انفراد ومخالفة لعامة العلماء مع ضعف المأخذ.

٤. إذا كان مخالفاً لأصول الشّريعة وقواعدها العامة.

---

(١) انظر: المبحث الثامن من الفصل الثاني، في الكلام على مسألة: (لا إعادة للصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها).

(٢) الفروق للقرافي (١٠٩/٢).

(٣) المصدر السابق.

(٤) انظر: القول الشاذ وأثره في الفتيا ص(٧٧).

لكنَّ ثالث ورابع الحالات لايسلَّم بكونهما ضابطاً مستقلاً للرأي الشاذ، ويمكن أن نردهما للضابطين الأولين، فالانفراد مع ضعف المأخذ إما أن يكون مخالفاً للنص أو للإجماع، فيكتفى بهما، وسبق التنبيه على أن القلة والكثرة ليست معياراً للشذوذ مالم يُخالف إجماعاً، وكذلك مخالفة أصول الشريعة إما أن يكون هذا الأصل مؤيداً بالنص أو بالإجماع، فيكتفى بهما، وإن لم يكن كذلك فقد يجعله بعضهم ضابطاً لمعرفة الرأي الشاذ، وقد يكون كذلك متمسكاً لمن أخذ بالرأي الشاذ في مقابل النص أو الإجماع، كمن يتمسك بالتيسير في معارضة النص أو الإجماع.

ضابط الرأي الشاذ في هذه الرسالة:

يمكن أن تختصر الحالات السابقة بحالتين ترجع إليهما جميع الحالات وينضبط بهما الحكم على الرأي بأنه شاذ وهما محل اتفاق على النكير على من خالفهما، وهما:

١. مخالفة النص الصريح الصحيح بلا حجة معتبرة[(١)].

٢. مخالفة الإجماع الثابت.

أما ماحكم عليه العلماء بالشذوذ، ثم وُجد من يقول به من المعاصرين، فإنه يبحث في موافقته لمعيار الشذوذ ويختبر على الضابطين، قال أبو العباس ابن تيمية : **(فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً قديماً وجب إنكاره وفاقاً)** [(٢)]، وقال ابن القيم: (فإذا كان القول يخالف سنة أو إجماعاً شائعاً وجب إنكاره اتفاقاً)[(٣)]، بل حتى لو كان هذا في حكم القاضي فإنه ينقض كما قال الشاطبي: (ولأجل هذا ينقض قضاء القاضي إذا خالف

(١) قال الخطيب في الفقيه والمتفقه(١/٣٣٩): (اعلم أن النسخ، قد يعلم بصريح النطق...وقد يعلم بالإجماع ، وهو: أن تجمع الأمة على خلاف ما ورد من الخبر ، فيستدل بذلك على أنه منسوخ؛ لأن الأمة لا تجتمع على الخطأ).

(٢) الفتاوى الكبرى(٦/٩٦).

(٣) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٣/ ٢٢٣-٢٢٤).

النص أو الإجماع، مع أن حكمه مبني على الظواهر مع إمكان خلاف الظاهر، ولا ينقض مع الخطأ في الاجتهاد وإن تبين)[١].

والذي يدخل في البحث من آراء المعاصرين:

- الرأي الجديد المخالف للإجماع أو النص الصريح أو المحكوم عليه بالشذوذ.
- الرأي القديم المحُكوم عليه بالشذوذ، إذا أحيا ذكره بعض المعاصرين باختياره له.

ومن الضوابط المهمة: أنه لا يُتعرض بهذه الدراسة لكل ساقط من القول ورديء من الرأي وإن صدر من متفيهقٍ صحفي ورويبضة إعلامي، فقد كثر من يستبيح حمى الشريعة منهم ومن غيرهم بعلم وبغير علم، ولو تتبعنا كل جاهل منهم لسوّدنا الصحف بترهاتهم وأظهرنا أصحابها، وجعلنا لهم شأناً لايستحقونه، وإنما المعنيُّ بهذه الدراسة: **أهل العلم وحملته ممن صدر عنهم ما يمكن أن يكون شذوذاً، واشتهر هذا القول إما بشهرة صاحبه[٢]، أو بالتأليف فيه والمنافحة عنه، أو بكثرة ترداده بين الناس وانتشاره.**

المطلب السادس: خطر الشذوذ، وموقف المسلم من الشذوذات:

أما خطر الشذوذ: فمما يبينه قول عمر ﷺ لزياد بن حدير: (هل تعرف ما يهدم الإسلام؟ قال: قلت: لا، قال: يهدمه زلة العالم، وجدال المنافق بالكتاب وحكم الأئمة المضلين)[٣]، وقول ابن عباس -رضي الله عنهما-: (ويل للأتباع من عثرات العالم، قيل: كيف ذلك؟ قال: يقول العالم شيئاً برأيه ثم يجد من هو أعلم

(١) الموافقات (١٣٨/٥).

(٢) بعض العلماء في زماننا الأصل في أقواله الشهرة كابن عثيمين والألباني -رحمهما الله-.

(٣) أخرجه الدارمي (٢٢٠) قال: أخبرنا محمد بن عيينة، أنبأنا علي هو ابن مسهر، عن أبي إسحاق، عن الشَّعبي، عن زياد بن حدير به، قال ابن كثير في مسند الفاروق(٤٢٣/٢):(روى الإسماعيلي -أيضًا- من طرق جيدة عن الشَّعبي) فذكره، وقال(٧٨/٣): (فهي صحيحة من قول عمر ﷺ).

برسول الله ﷺ منه فيترك قوله ذلك ثم يمضي الأتباع)[1]، فيؤخذ منهما أن الشذوذ :

فيه من النسبة إلى دين الله ماليس منه، وفيه إرباك للناس وتذبذب، قال ابن القيم: (ومن المعلوم أن المخوف في زلة العالم تقليده فيها)[2]، ومايكون في ذلك من تضييع الشريعة، وذهاب هيبة العلماء، وفساد ذمم الناس، وتعريض المفتي نفسه لسخط الله، وولوج الإفتاء من ليس أهلاً له[3]، قال الشاطبي: (ولهذا تُستعظم شرعاً زلة العالم، وتصير صغيرته كبيرة، من حيث كانت أقواله وأفعاله جارية في العادة على مجرى الاقتداء، فإذا زل حملت زلته عنه قولاً كانت أو فعلاً؛ لأنه موضوع مناراً يهتدى به، فإن عُلم كون زلته زلة؛ صغرت في أعين الناس وجسر عليها الناس تأسياً به، وتوهموا فيها رخصة علم بها، ولم يعلموها هم تحسيناً للظن به، وإن جهل كونها زلة؛ فأحرى أن تحمل عنه محمل المشروع، وذلك كله راجع عليه)[4]، وقال معتذراً للعلماء: (وهو وإن كان على غير قصد ولا تعمد وصاحبه معذور ومأجور، لكن مما ينبني عليه في الاتباع لقوله فيه خطر عظيم، وقد قال الغزالي: "إن زلة العالم بالذنب قد تصير كبيرة وهي في نفسها صغيرة"، وذكر منها أمثلة، ثم قال: "فهذه ذنوب يتبع العالم عليها، فيموت العالم ويبقى شره مستطيراً في العالم آمادا متطاولة، فطوبى لمن إذا مات ماتت معه ذنوبه"، وهكذا الحكم مستمر في زلته في الفتيا من باب أولى، فإنه ربما خفي على العالم بعض السنة أو بعض المقاصد العامة في خصوص مسألته، فيفضي ذلك إلى أن يصير قوله شرعاً يتقلد، وقولاً يعتبر في مسائل الخلاف، فربما رجع عنه وتبين له الحق فيفوته تدارك ما سار في

---

(١) أخرجه البيهقي في المدخل (٨٣٥)، وابن عبدالبر في جامع في بيان العلم وفضله(١٨٧٧)، من طريق حماد بن زيد عن المثنى بن سعيد، عن أبي العالية عن ابن عباس به.

(٢) إعلام الموقعين (١٣٣/٢).

(٣) انظر: الفتوى الشاذة للحسين ص(٣٩-٤٠).

(٤) الموافقات (٨٨/٤-٨٩).

البلاد عنه ويضل عنه تلافيه، فمن هنا قالوا: زلة العالم مضروب بها الطبل)[1].

هذا في الزلة أو الشذوذ غير المقصود أما من تتبع الشذوذات والزلات فقد اجتمع فيه الشر، كما قال سليمان التيمي(ت١٧٧): (**لو أخذت برخصة كل عالم، أو زلة كل عالم، اجتمع فيك الشرَّ كله**)[2]، قال ابن عبدالبر: (هذا إجماع لا أعلم فيه خلافاً)[3]، واتباع الشذوذات علامة على هوى وضلالة كما قال الدارمي(ت٢٨٠): (إن الذي يريد الشذوذ عن الحق، يتبع الشاذ من قول العلماء، ويتعلق بزلّاتهم، والذي يؤم الحق في نفسه يتبع المشهور من قول جماعتهم، وينقلب مع جمهورهم، فهما آيتان بينتان يستدل بهما على اتباع الرجل، وعلى ابتداعه)[4].

و(لا يكون إماماً فِي العلم من أخذ بالشاذ من العلم)[5]، وفي ذلك قصة لطيفة فيها عبرة، ذكرها المازري (ت٥٣٦)عن نفسه، فقال: (وأذكر إذ كنت مراهقاً للبلوغ بين يدي أستاذي وإمامي، وكان أول يوم من شهر رمضان، وبات الناس على غير نية الصيام، فقلت: لا أقضي هذا اليوم على مذهب بعض أصحاب مالك في رواية شاذة، فأخذ بأذني أستاذي، فقال لي: إن قرأت العلم على هذا فلا تقرأه، إن اتبعت بنيات الطريق جاء مثل زنديق. بهذا اللفظ)[6].

---

(١) المرجع السابق(٥/١٣٦).

(٢) أخرجه ابن الجعد في مسنده(١٣١٩)، وأبونعيم في الحلية(٣/٣٢)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم(١٧٦٦)، بل جاء عن الأوزاعي أنه قال: (**من أخذ بنوادر العلماء خرج من الإسلام**) أخرجه البيهقي في الكبرى(٢٠٩١٨).

(٣) جامع بيان العلم وفضله(٢/٩٢٧).

(٤) الرد على الجهمية ص(١٢٤).

(٥) قاله عبدالرحمن بن مهدي، كما أخرجه ابن أبي خيثمه في تاريخه(١/٢٢٧)، وابن عبدالبر في جامع بيان العلم(١٥٣٩) وغيرهما.

(٦) ثم قال المازري: (فأنت ترى أيمتنا الذين كانوا يخافون الله، يبالغون في النكير على المتساهل في الدين، والخروج عن

وموقف المسلم من الشذوذات[1]، يتلخص في الآتي:

١. عدم اعتماد الرأي الشاذ [2].

٢. العدل في الحكم على صاحبه [3].

٣. عدم إشاعته ونشره، إلا لبيان ضعفه إذا انتشر [4].

ولئن كان الشذوذ في السابقين يقع كثيراً من غير قصد، فإنه في المعاصرين يقع كثيراً بقصد ومعرفة بالمخالفة، وأهم سبب وقفت عليه في الرسالة لذلك وتكرر فيها: "**عدم اعتبار الإجماع، أو الاضطراب في اعتباره**"، ومن مظاهر ذلك الاعتداد بالفهم المباشر للنصوص ولو خالف فهم السلف قاطبة أو قلة الاهتمام بطلب فهمهم، ومن

مذهب مالك) انتهى، وهذه القصة وإن كانت في الخروج عن مذهب مالك إلا إنها في الخروج عن جميع المذاهب أولى، وبخاصة إذا كان الخروج بانتقاء الشاذ وتركيبه على الواقع كما في القصة، أورد هذه القصة البرزلي في فتاويه(٨٧/١) نقلها عن أسئلة المازري، وفتاوى البرزلي جمع واختصار لفتاوى من قبله من مصادر كثيرة، وبعضها من فتاويه، وسماها: "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام".

(١) انظر: القول الشاذ وأثره في الفتيا ص(٨٩)، تحت موضوع: المنهج الرشيد للتعامل مع الأقوال الشاذة.

(٢) قال الشاطبي في الموافقات(١٣٦/٥-١٣٨): (زلة العالم لا يصح اعتمادها من جهة، ولا الأخذ بها تقليداً له...[و] لا يصح اعتمادها خلافاً في المسائل الشرعية)، وقال ابن القيم في إعلام الموقعين(١٣٣/٢): (فإذا عرف أنها زلة لم يجز له أن يتبعه فيها باتفاق المسلمين، فإنه اتباع للخطأ على عمد، ومن لم يعرف أنها زلة فهو أعذر منه، وكلاهما مفرط فيما أمر به).

(٣) قال ابن تيمية كما في الفتاوى الكبرى(٩٣/٦): (الرجل الجليل الذي له في الإسلام قدم صالح وآثار حسنة، وهو من الإسلام وأهله بمكانة عليا، قد تكون منه الهفوة والزلة هو فيها معذور، بل مأجور لا يجوز أن يتبع فيها مع بقاء مكانته ومنزلته في قلوب المؤمنين)، وقال الذهبي في السير(٢٧١/٥): (الكبير من أئمة العلم إذا كثر صوابه، وعلم تحريه للحق، واتسع علمه، وظهر ذكاؤه، وعرف صلاحه وورعه واتباعه، يغفر له زلله، ولا نضلله ونطرحه وننسى محاسنه).

(٤) وقد سبق قول الإمام مسلم في مقدمة الصحيح(٢٧/١) عن القول المطّرح، وقال ابن تيمية في الفتاوى(١٣٧/٣٢): (مثل هذه المسألة الضعيفة ليس لأحد أن يحكيها عن إمام من أئمة المسلمين؛ لا على وجه القدح فيه ولا على وجه المتابعة له فيها فإن في ذلك ضرباً من الطعن في الأئمة واتباع الأقوال الضعيفة).

أسباب هذا الانحراف: التأثر بالمدرسة الظاهرية، أو العصرانية والتجديد.

أما الظاهرية؛ فابن حزم من أشهرهم، وقد قال أبو عبدالرحمن بن عقيل الظاهري: (مذهب ابن حزم في الإجماع مضطرب جداً)[1]، ومع أن شرطه في الإجماع عسير إلا أنه لم يستطع الوفاء به في الواقع، وسيأتي ذلك في ثنايا البحث، والمراد هنا الإشارة، وفي البحث آراء لظاهرية جديدة لم يعرفها ابن حزم مع معرفته بالنصوص التي استدلوا بها.

و الشوكاني له تأثر بالظاهرية، وهو يقول: (فأما الإجماع؛ فقد أوضحت في كثير من مؤلفاتي أنه ليس بدليل شرعي، على فرض إمكانه؛ لعدم ورود دليل يدل على حجيته)[2]، ولرأي الشوكاني سطوة على اختيارات بعض المعاصرين، وإن لم يُصرّح باسمه عند موافقته، لكن الحافر يقع على الحافر عند الاستدلال.

وأما المدرسة العصرانية أو التجديد؛ (فإنكارها للإجماع، أو تشكيكها في وقوعه يُعد من الملامح الرئيسية لها)[3]، فالقرضاوي مثلاً يقول: (حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع! فلا يجوز أن نشهر هذا السيف؛ سيف الإجماع المزعوم في وجه كل مجتهد في قضية)[4]، ولا مانع عنده من إحداث فهم جديد للنص، أو قول جديد في مسألة خلافية لم يسبق إليه المجتهد ولو كانت المسألة قديمة [5].

ويحسن في هذا المقام إيراد قول الجويني: (قد علمنا قطعاً انتشار احتجاج السّلف، في

---

(١) نواد الإمام ابن حزم "السفر الثاني" ص(١٣٢).

(٢) أدب الطلب ومنتهى الأدب ص(٢٠٤)، وسيأتي في المبحث الرابع من الطهارة تحرير رأيه في الإجماع.

(٣) منهج البحث والفتوى للطرابلسي ص(٣٨٣).

(٤) "الاجتهاد في الشريعة الإسلامية"، وهو منشور في موقعه الرسمي، وكلامه تحت عنوان: (معالم وضوابط لابد منها).

(٥) انظر: المرجع السابق، تحت عنوان:(موقعنا من الفقه الإسلامي)و(الإجتهاد الإنشائي)، ومن مقولاته كما في رسالته "شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان" ص(٢٤): (يستطيع أهل الاجتهاد أن يفهموا النص فهماً جديداً لم ينقل عن السابقين).

الحَث على موافقة الأمة واتباعها والزجر على مخالفتها... فإن تجويز خُلف الإجماع، وترك اتباع الأمة مما يعظم خطره؛ إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة)[1]، و(إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته، ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاقتهم، ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة، بل يدون ذلك من عظام الأمور، وقبيح الارتكابات)[2].

وعدم الاحتجاج بالإجماع زلة عظيمة، ولاتُعرف إلا عند أهل البدع، بل قال البزدوي: (ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله؛ لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين)[3]، والكلام السابق له أطراف في ثنايا البحث وإشارات ستأتي، والله أعلم.

---

(١) التلخيص في أصول الفقه (٢٧/٣-٢٨)

(٢) قواطع الأدلة (٤٦٩/١).

(٣)كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٢٦٥/٣)، قال علاء الدين البخاري شارحاً لكلمة البزدوي: (لأن مدار أصول الدين على الإجماع؛ إذ المعرفة بالقرآن، وأعداد الصلوات والركعات، وأوقات العبادات، ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا بإجماع المسلمين على نقلها، فكان إنكار الإجماع مؤدياً إلى إبطالها). المرجع السابق (٢٦٦/٣).

الآراء المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ في العبادات

وفيه ستة فصول:

الفصل الأول: الآراء في الطهارة، وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: جعل المائعات كلها كالماء إذا وقعت فيها النجاسة وأنها لاتنجس إلا بالتغير

المبحث الثاني: وجوب غسل يدي النائم قبل غمسهما في الإناء

المبحث الثالث: طهارة الخمر

المبحث الرابع: طهارة الدم الكثير

المبحث الخامس: جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب

المبحث السادس: تحريم ختان الإناث

المبحث السابع: جواز قراءة القرآن للجنب

المبحث الثامن: تقييد جواز المسح على الخفين بوجود الحاجة

المبحث التاسع: جواز حلق اللحية

المبحث العاشر: وجوب قص ما زاد عن القبضة من اللحية

الفصل الأول: الآراء في الطهارة

وفيه عشرة مباحث:

المبحث الأول: جعل المائعات كلها كالماء إذا وقعت فيها النجاسة، وأنها لاتنجس إلا بالتغيُّر

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

المائعات في اللغة: جمع مائع، والمائع ضد الجامد، وأصل الكلمة من الميم والياء والعين، قال ابن فارس: (الميم والياء والعين كلمةٌ صحيحة تدلُّ على جريانِ شيءٍ واضطرابِ شيءٍ وحركتِه)(١)، والمائعات تشمل: المياهَ وغيرَها من السوائل؛ كالزيت واللبن والمرق(٢) ، ومن خصائص الماء: وصف الطهورية قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾(٣) ، قال ابن المنذر: (وأجمعوا على أن الوضوء بالماء جائز)(٤) ، وقال الرصَّاع(٥): (الطهورية من خواص الماء، وقد حكى ابن العربي الإجماع على ذلك)(٦)، وقد يوصف غير الماء بالطهارة ولايوصف بالطهورية ، **ثم إن الفقهاء يفرقون بين الماء وغيره من المائعات في جملة من الأحكام ، ومنها:**

---

(١) مقاييس اللغة (٥/٢٣٢).

(٢) قال ابن حجر: (وضابط المائع عند الجمهور أن يتراد بسرعة إذا أخذ منه شيء) فتح الباري (٩/٦٧٠).

(٣) آية (٤٨) من سورة الفرقان .

(٤) الإجماع ص(٣٤).

(٥) أبوعبدالله محمد بن قاسم الأنصاري من فقهاء المالكية، نشأ واستقر وتوفي بتونس، ولي القضاء، واقتصر في أواخر أيامه على إمامة جامع الزيتونة والإفتاء والتدريس.عُرف بالرصاع؛ لأن أحد أجداده كان نجاراً يرصع المنابر، توفي سنة (٨٩٤)هـ. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٨/٢٨٧) ، الأعلام للزِّرِكْلي (٧/٥)، معجم أعلام الجزائر ص(٤٣٠).

(٦) شرح حدود ابن عرفة ص(٢٦).

١/ أن الوضوء والغسل لايصحان إلا بالماء، دون غيره من المائعات - خلا النبيذ ففيه خلاف والجمهور لايرون جوازه [١]- ، قال ابن قدامة: (فأما غير النبيذ من المائعات غير الماء ، كالخل والدهن والمرق واللبن ، فلا خلاف بين أهل العلم فيما نعلم أنه لا يجوز [بها] وضوء ولا غسل)[٢]

٢/ إزالة الخبث عند الجمهور لايصح إلا بالماء، قال النووي: (رفع الحدث وإزالة النجس لا يصح إلا بالماء المطلق، فهو مذهبنا لا خلاف فيه عندنا، وبه قال جماهير السلف والخلف من الصحابة فمن بعدهم)[٣].

- وقد جمع هذا الاختصاصَ للماء في هاتين الصورتين الغزاليُّ بقوله: (والطَّهورية مختصة بالماء من بين سائر المائعات، أما فى طهارة الحدث؛ فبالإجماع، وأما في طهارة الخبث؛ فعند الشافعي خلافاً لأبي حنيفة)[٤].

---

(١) قال ابن حزم في مراتب الإجماع ص(١٧): (وأجمعوا أنه لا يجوز وضوء بشيء من المائعات وغيرها حاشا الماء والنبيذ) ، قال ابن تيمية في نقده لمراتب الإجماع ص(٢٨٨): (وقد ذكر العلماء عن ابن أبي ليلى - وهو مِن أَجَلِّ من يحكي ابنُ حزمٍ قولَه - أنه يجزئ الوضوء بالمعتصَر، كماء الورد ونحوه، كما ذكروا ذلك عن الأصَمِّ، لكنَّ الأصَمَّ ليس مِمَّن يَعُدُّه ابنُ حزمٍ في الإجماع) ، قال ابن هبيرة في اختلاف الأئمة العلماء (٢٩/١) [وهذا الكتاب أصله شرح للجمع بين الصحيحين للحميدي ويسمى الإفصاح عن معاني الصحاح] : (أجمعوا على أنه لا يجوز التوضؤ بالنبيذ على الإطلاق إلا أبا حنيفة: فإن الرواية اختلفت عنه. فروي عنه: أنه لا يجوز ذلك كالجماعة، وهي اختيار أبي يوسف. وروي عنه: أنه يجوز الوضوء بنبيذ التمر المطبوخ في السفر عند عدم الماء. وروي عنه: أنه يجوز الوضوء به، ويضيف التيمم، وهي اختيار محمد بن الحسن) ، والقول بعدم الجواز والعدول إلى التيمم هي الرواية الأخيرة عن أبي حنيفة وهي المعتمدة، قال ابن نجيم عن هذا القول: (قوله الآخر وقد رجع إليه، وهو الصحيح وبه قال أبو يوسف والشافعي ومالك وأحمد وأكثر العلماء ... فالمذهب المصحح المختار المعتمد عندنا هو عدم الجواز - أي: الوضوء بالنبيذ -) البحر الرائق (١٤٤/١).

(٢) المغني (٣٩/١).

(٣) المجموع (٩٢/١-٩٣).

(٤) الوسيط (١/ ١٠٧- ١٠٩) ، قال الزَّرْكَشيُّ: (المائع الجاري حكمه حكم الماء المطلق إلا في مسألتين: إحداهما: الجرية إذا كانت قلتين فإنه لا أثر لها في دفع النجاسة في المائع، بل يحكم على جميعه بالنجاسة بخلاف الماء.

٣/ ومن الفروق -و هو المراد وفيه تحرير لمحل الشذوذ-:

أن العلماء يرون أن الماء يمكن تطهيره إذا وقعت فيه النجاسة [١] بخلاف غيره من المائعات، فإنها تنجس ولا يمكن تطهيرها بوقوع النجاسة فيها ، قال ابن عبدالبر: (وأجمعوا أن المائعات كلها من الأطعمة والأشربة -ما خلا الماء- سواء، إذا وقعت فيها الميتة نجست المائع كله، ولم يجز أكله ولا شربه عند الجميع إلا فرقة شذت)[٢] .

- فذكر أن العلماء مجمعون أن الماء له حكم خاص فهو الذي يمكن تطهيره خلافاً لبقية المائعات فإنها تنجس بوقوع النجاسة ولا يمكن تطهيرها ، **وهناك من المعاصرين من لايفرق بين الماء وغيره من المائعات ، فلاتنجس عنده كلها إلا بالتغير بالنجس .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

قال بهذا الرأي جماعة من المتقدمين ولم أقف عليه عند المعاصرين إلا عند :

ابن عثيمين (ت١٤٢١) [٣] - رحمه الله - .

الثانية: المائع إذا تنجس وبلغ قلتين لا يعود طهورا بخلاف الماء ومن هذا أن المائع إذا تنجس لا يمكن تطهيره على الصحيح بخلاف الماء) المنثور في القواعد الفقهية (١٣١/٣).

(١) قال السرخسي: (وقد بينا أن طهارة البئر بنزح بعض الدلاء قول السلف من الصحابة والتابعين - رضوان الله عليهم -) المبسوط (٩٠/١) ، وقال الحطاب: (الماء إذا تغير بالنجاسة ثم زال تغيره فلا يخلو إما أن يكون بمكاثرة ماء مطلق خالطه أم لا فالأول طهور باتفاق) مواهب الجليل (٨٤/١) ، وقال الشيرازي في المهذب (٢١/١): (وإن كانت نجاسته بالقلة بأن يكون دون القلتين طهر بأن يضاف إليه ماء آخر حتى يبلغ قلتين ويطهر بالمكاثرة)، قال النووي معلقاً: (بلا خلاف) المجموع (١٣٦/١)، وقال ابن قدامة: (وإذا انضم إلى الماء النجس ماء طاهر كثير طهره، إن لم يبق فيه تغير) قال المرداوي معلقاً: (وهذا بلا نزاع إذا كان المتنجس بغير البول والعذرة، إلا ما قاله أبو بكر) الإنصاف (٦٣/١)، وقول أبي بكر: (إذا انماعت النجاسة في الماء فهو نجس لا يطهر ولا يطهر) قال في المستوعب: (وهو محمول على أنه لا يطهر بنفسه إذا كان دون القلتين) نقلهما المرداوي في الإنصاف (٦٣/١).

(٢) التمهيد (٤١/٩).

(٣) انظر: الشرح الممتع (٤٣٤/١) قال رحمه الله : (والصواب: أن الدُّهن المائع كالجامد؛ فتلقي النجاسة وما حولها،

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلها في المطلب الرابع.

٣/ النص على شذوذه ، و قد نص على شذوذ هذا القول :

- ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله: (**وقد شذ** قوم فجعلوا المائع كله كالماء، ولا وجه للاشتغال بشذوذهم في ذلك ولا هم عند أهل العلم ممن يعد خلافاً، وسلك داود بن علي سبيلهم في ذلك إلا في السمن الجامد والذائب فإنه قال فيه بظاهر حديث هذا الباب)[١].
- و ابن رشد الجد (ت٥٢٠) بقوله: (ظاهر هذه الرواية أن النجاسة اليسيرة لا تفسد الطعام الكثير ولا تنجسه ، كما لا تفسد الماء الكثير ولا تنجسه ، وهذا مما لا يقوله إلا داود القياسي[٢] **ومن شذ** عن الجمهور وخالف الأصول) [٣].
- و العيني(ت٨٥٥) بقوله: (**وَقد شَذَّ** قوم فجعلُوا المائِع كُله كالماء ، ولا يعتَبر ذلك)[٤].

والباقي طاهر).

(١) التمهيد (٤٠/٩)، والظاهرية يخصون التفريق بين الجامد والمائع بالسمن ويخصون النجس بالفأرة، قال ابن حجر في الفتح (١٨١/٨): (وأما ذكر السمن والفأرة فلا عمل بمفهومها ، وجمد ابن حزم على عادته فخص التفرقة بالفأرة ، فلو وقع غير جنس الفأر من الدواب في مائع لم ينجس إلا بالتغير) ، قال ابن حزم: (ولا يجوز أن يحكم لغير الفأر في غير السمن، ولا للفأر في غير السمن ولا لغير الفأرة في السمن بحكم الفأر في السمن، لأنه لا نص في غير الفأر في السمن) المحلى (١٤٧/١).

(٢) المقصود به شيخ الظاهرية، قال ابن ناصر الدين في توضيح المشتبه (٢٥٩/٧): (القياسي: بكسر أوله ثم مثناة تحت مفتوحة تليها ألف ثم سين مهملة مكسورة: داود بن علي إمام أهل الظاهر قيل له: القياسي لنفيه القياس)، ومن ذلك تسمية القدرية وهم نفاة القدر .

(٣) البيان والتحصيل (٣٧/١) .

(٤) عمدة القاري (١٦٢/٣) .

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بالتفريق بين الماء وغيره من المائعات : استدل أصحاب هذا القول، بأدلة منها :

١/ حديث أبي هريرة ﷺ قال: سئل النبي ﷺ عن الفأرة تقع في السمن؟ فقال: «**إن كان جامداً ، فألقوها وما حولها ، وإن كان مائعاً ، فلا تقربوه**» (١) .

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أمر بعدم القرب من السمن المائع ، فدل على تنجسه وعدم إمكانية تطهيره ، وهذا نص في السمن السائل، **ومخالفته مخالفة للنص الصريح.**

ونوقش الاستدلال بالحديث:

- **بعد التسليم في صحته،** فالحديث ضعيف، أخطأ في سنده ومتنه معمر، قال ابن تيمية:

---

(١) أخرجه عبدالرزاق (٢٧٨)، وأحمد (٧٦٠١)، وأبوداود (٣٨٤٢)، وابن حبان (١٣٩٣) وغيرهم من طريق معمر، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة به، قال الترمذي في جامعه (٣١٢/٣): (هو حديث غير محفوظ)، ونقل عن البخاري قوله: (هذا خطأ أخطأ فيه معمر، قال: والصحيح حديث الزهري عن عبيد الله عن ابن عباس عن ميمونة)، وقال أبوحاتم كما في العلل لابنه (٣٩٣/٤): (وهم، والصحيح: الزُّهْري، عن عُبَيدالله بن عبد الله، عن ابن عبَّاس، عن ميمونة عن النبي)، فالصحيح أنه من حديث ميمونة، وقد اضطرب فيه معمر أيضاً، قال عبدالرزاق في مصنفه (٨٤/١): (وقد كان معمر أيضا يذكره عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن ابن عباس، عن ميمونة، وكذلك أخبرناه ابن عيينة)، وممايؤكد خطأ معمر = أن سفيان بن عيينة يرويه أيضاً عن شيخهما الزهري، قال سفيان: (ما سمعت الزهري يحدثه إلا عن عبيد الله، عن ابن عباس، عن ميمونة، عن النبي ﷺ ولقد سمعته منه مراراً)، ذكره البخاري في صحيحه(٩٧/٧)، وحديث ميمونة أخرجه البخاري (٢٣٥): أن فأرة وقعت في سمن فماتت، فسئل النبي ﷺ عنها فقال: «**ألقوها وما حولها وكلوه**». فأطلق الحكم ولم يفصل، وأشار البخاري بتبويبه إلى إعلال التفصيل فقال: (باب إذا وقعت الفأرة في السمن الجامد أو الذائب) ثم ذكر الحديث، ثم أتبعه بفتوى للزهري -ومدار الحديث على الزهري- أنه سئل عن الدابة تموت في الزيت والسمن، وهو جامد أو غير جامد، الفأرة أو غيرها، قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ : «**أمر بفأرة ماتت في سمن، فأمر بما قرب منها فطرح، ثم أكل**». قال ابن القيم في تهذيب السنن (٣٢٠/١٠): (واحتجاجه بالحديث من غير تفصيل: دليلٌ على أن المحفوظ من رواية الزهري إنما هو الحديث المطلق الذي لا تفصيل فيه، وأنه مذهبه، فهو رأيه وروايته، ولو كان عنده حديث التفصيل بين الجامد والمائع لأفتى به واحتجَّ به، فحيثُ أفتى بحديث الإطلاق، واحتجَّ به: دلَّ على أن معمراً غلط عليه في الحديث إسناداً ومتناً).

(وأما معمر، فاضطرب فيه ، في سنده ولفظه)[1]، والصواب أنه من حديث ميمونة ، ومتنه ليس فيه تفصيل، كما روى البخاري عن ميمونة: أن فأرة وقعت في سمن فماتت، فسئل النبي ﷺ عنها فقال: «**ألقوها وما حولها وكلوه**» .[2]، قال ابن القيم: (رواه الناسُ عن الزهري بهذا المتن والإسناد، ومتنه خرجه البخاريُّ في (صحيحه)، والترمذي، والنسائي. وأصحاب الزهري كالمجمعين على ذلك، وخالفهم معمرٌ في إسناده ومتنه)[3].

- **وعلى فرض صحته،** فلايصح تعميم الحكم فيه على القليل والكثير، بل هو خاص بالقليل كالسمن المسؤول عنه، قال ابن تيمية: (فإنه من المعلوم أنه لم يكن عند السائل سمن فوق قلتين يقع فيه فأرة حتى يقال فيه: ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، بل السمن الذي يكون عند أهل المدينة في أوعيتهم يكون في الغالب قليلاً، فلو صح الحديث لم يدل إلا على نجاسة القليل. فإن المائعات الكثيرة إذا وقعت فيها نجاسة فلا يدل على نجاستها لا نص صحيح ولا ضعيف، ولا إجماع، ولا قياس صحيح)[4].

ويمكن أن يجاب عن هذه المناقشة:

---

(١) نقد مراتب الإجماع ص(٣٠٠).

(٢) أخرجه البخاري (٥٥٨٣) ، قال ابن القيم: (ولم يصح فيه التفصيل بين الجامد والمائع) إعلام الموقعين (٣٠٦/٤).

(٣) تهذيب السنن(٣١٨/١٠) ، قال ابن تيمية : (والزهري أحفظ أهل زمانه، حتى يقال : إنه لا يعرف له غلط في حديث ولا نسيان، مع أنه لم يكن في زمانه أكثر حديثاً منه. ويقال: إنه حفظ على الأمة تسعين سُنَّة لم يأت بها غيره، وقد كتب عنه سليمان بن عبد الملك كتاباً من حفظه، ثم استعاده منه بعد عام فلم يخطِ منه حرفاً. فلو لم يكن في الحديث إلا نسيان الزهري أو معمر، لكان نسبة النسيان إلى معمر أولى باتفاق أهل العلم بالرجال، مع كثرة الدلائل على نسيان معمر. وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن معمراً كثير الغلط على الزهري). مجموع الفتاوى (٤٩٤/٢١-٤٩٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٩٦/٢١).

- بأن الحديث وإن كان ضعيفاً إلا أن إجماع العلماء الآتي ذكره على معناه يكفي[1] ، بل قال الطوفي: (الإجماع أقوى أصول الإسلام، ولذلك قدم على النص والقياس)[2] ، وقال القرافي: (وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس)[3]، وهذا التقديم باعتبار أن النص يقبل النسخ والتأويل بخلاف الإجماع، ولأن دلالة الإجماع قطعية بخلاف القياس[4].

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال ابن بطال (ت٤٤٩): (وأما السمن المائع، والزيت، والخل، والمُرْي[5]، والعسل وسائر المائعات تقع فيها الميتة، فلا خلاف أيضًا بين أئمة الفتوى أنه لا يؤكل منها شيء)[6].

٢. وقال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (وأجمعوا أن المائعات كلها من الأطعمة والأشربة –ما خلا الماء– سواء، إذا وقعت فيها الميتة نجست المائع كله ولم يجز أكله و لا شربه عند

(١) قال الغزالي في المستصفى ص(٨٠): (**والإجماع يدل على السنة**، والسنة على حكم الله تعالى)، وللطوفي عبارة أوسع وهي: (والإجماع دال على النص)، وقد شرحها بأن الإجماع لابد أن يكون مستنداً إلى نص أو قياس على نص. شرح مختصر الروضة (٢/٧).

(٢) المرجع السابق (٣/١٣٩).

(٣) شرح تنقيح الفصول ص(٣٣٧) .

(٤) انظر: المرجع السابق.

(٥) المري: بضم الميم وسكون الراء بعدها تحتية، وفي النهاية بتشديد الراء، وجزم النووي بالأول، وهو إدام وكأنه منسوب إلى المرارة، وصفته: أن يجعل في الخمر الملح والسمك ويوضع في الشمس فيتغير عن طعم الخمر. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٤/١٣٨) ، إرشاد الساري (٨/٢٦٩) .

(٦) شرح صحيح البخاري (٥/٤٥١).

الجميع إلا فرقة شذت) [(١)].

٣. وقال ابن حزم(ت ٤٥٦): (واتفقوا أن السمن إذا وقع فيه فأر، أو فأرة، فمات، أو ماتت فيه، وهو مائع أنه لا يؤكل)[(٢)].

٤. وقال البغوي(ت ٥١٦): (واتفق أهل العلم على أن الزيت إذا ماتت فيه فأرة ، أو وقعت فيه نجاسة أخرى أنه ينجس ، ولا يجوز أكله)[(٣)].

٥. وقال ابن رشد الجد (ت٥٢٠): (الله تعالى خلق الماء طهوراً، فهو يحمل ما غلب عليه من النجاسات، بخلاف ما عداه من الأطعمة والأدم المائعات. والفرق بينهما أن رسول الله ﷺ سئل عن ماء بير بضاعة وما يلقى فيها من الأقذار والنجاسات فقال: «**خلق الله الماء طهورا لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته**»،وسئل عن الفارة تقع في السمن فقال: «**انزعوها وما حولها فاطرحوه وإن كان مائعا فلا تقربوه**» ، وهذا ما لا خلاف فيه بين فقهاء الأمصار) [(٤)] .

ونوقشت حكاية الإجماع:

- **بعدم التسليم بها،** قال ابن تيمية (ت ٧٢٨): (هذا فيه نزاع معروف، فمذهب طائفة أنه يُلقَى وما قرب منها ويؤكل، سواء كان جامداً أو مائعاً)[(٥)]، ثم ذكر خلاف ابن

(١) التمهيد (٤١/٩) ، ، وقد قال قبل ذلك (٤٠/٩): (أجمعوا أن السمن وما كان مثله إذا كان مائعا ذائبا فماتت فيه فأرة أو وقعت وهي ميتة أنه قد نجس كله ، وسواء وقعت فيه ميتة أو حية فماتت يتنجس بذلك ، قليلا كان أو كثيرا، هذا قول جمهور الفقهاء وجماعة العلماء، وقد شذ قوم فجعلوا المائع كله كالماء ولا وجه للاشتغال بشذوذهم في ذلك ولا هم عند أهل العلم ممن يعد خلافاً).

(٢) مراتب الإجماع ص(١٥١) .

(٣) شرح السنة (١١/ ٢٥٨) .

(٤) البيان والتحصيل (٣٨/١).

(٥) نقد مراتب الإجماع ص(٢٩٢).

عباس وماحكي عن ابن مسعود ﷺ، والزهري وإحدى الروايات عن أحمد ومالك، وأنهم يرون أن غير الماء كالماء في إمكان تطهيرها من النجاسات .

- **فالظاهر أن الإجماع غير متحقق** كما قرره ابن تيمية، وقد خالف في المسألة ابن عباس ﷺ[(١)] -وليس بصريح- ، وابن مسعود ﷺ -ولايصح عنه- [(٢)]، والزهري (ت١٢٤) [(٣)]، وهو القول الأصح عند الحنفية [(٤)] .
- وقول عند المالكية[(٥)]، ورواية عند الحنابلة [(٦)]، وحكي عن أبي ثور (ت٢٤٠)[(١)]،

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى (٤٩٧/٢١): (وروى صالح بن أحمد في "مسائله" عن أحمد قال: حدثنا أبي حدثنا إسماعيل حدثنا عمارة بن أبي حفصة عن عكرمة أن ابن عباس سُئِل عن فارة ماتت في سمن، قال: (تُؤخذ الفأرة وما حولَها). قلت: يا مولاي! فإن أثرها كان في السمن كلِّه، قال: (عضضتَ بِهَنِ أبيك! إنما كان أثرها في السمن وهي حية، وإنما ماتت حيث وجدت) [قال ابن حجر في الفتح(٦٦٩/٩): ورجاله رجال الصحيح]، ثم قال: حدثنا أبي حدثنا وكيع حدثنا عن النضر بن عربي عن عكرمة قال: جاء رجل إلى ابن عباس، فسأله عن جَرٍّ فيه زيت وقعَ فيه جرذٌ، فقال: (خذه وما حوله، فالقِه وكُلْه)) ولم أجد هذين الأثرين بعد بحث في المسند وفي مسائل صالح، قال محقق جامع المسائل لابن تيمية(٣٤٠/٣): (لم نجد النصوص المقتبسة منه [أي: مسائل صالح] في مطبوعته، فإنها ناقصة الأول والآخر)، وقد روى ابن أبي شيبة في المصنف (٢٤٤٠٧) عن ابن عباس ﷺ أنه سئل عن فأرة وقعت في سمن جامد: (فأمر أن تلقى وما حولها ويؤكل بقيته) وهي صريحة في الجامد، ومانقله ابن تيمية عنه ليس صريحاً في المائع، والله أعلم.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٤٣٩٨) قال: حدثنا وكيع، عن سفيان، عن حمران بن أعين، عن أبي حرب بن أبي الأسود، قال: سئل ابن مسعود عن فأرة وقعت في سمن فماتت، فقال: (إنما حرم الله من الميتة لحمها ودمها). وفي سنده ضعف وانقطاع، فحمران بن أعين، شيعي ضعفه الأكثر، وقال ابن معين: (ليس بشيء). انظر: تهذيب التهذيب (٢٥/٣)، وأبوحرب (ت١٠٨)، لم يلق ابن مسعود ﷺ (ت٣٢).

(٣) أخرج البخاري في صحيحه (٥٥٣٩) عن الزهري أنه سئل عن الدابة تموت في الزيت والسمن، وهو جامد أو غير جامد، الفأرة أو غيرها، قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ : ((**أمر بفأرة ماتت في سمن، فأمر بما قرب منها فطرح، ثم أكل**)).

(٤) في حاشية ابن عابدين (١٨٥/١) : (وحكم سائر المائعات كالماء في الأصح، حتى لو وقع بول في عصير عشر في عشر لم يفسد، ولو سال دم رجله مع العصير لا ينجس). وانظر: البحر الرائق (٩٥/١).

(٥) قال ابن رشد في بداية المجتهد (١٨/٤-٣) – عن القول الذي ينجس المائعات بوقوع النجس مطلقاً –: (وهو المشهور، والذي عليه الجمهور، والثاني: مذهب من يعتبر في ذلك التغير، وهو قول أهل الظاهر ورواية عن مالك).

(٦) قال المرداوي في الإنصاف (٦٧/١): (إذا لاقت النجاسة مائعا غير الماء تنجس، قليلا كان أو كثيرا على الصحيح

و هو رأي البخاري (ت٢٥٦)[٢] ، واختار هذا القول ابن تيمية(ت ٧٢٨) [٣].

- وعند التحقيق فإن قول الحنفية وماروي عن أحمد وأبي ثور ليس كقول الشيخ ابن عثيمين تماماً؛ لأنهم يفرقون في الماء بين القليل والكثير ويقيسون المائعات عليه، فالقليل عندهم ينجس بملاقاة النجاسة، بخلاف الكثير فلاينجس إلا بالتغير، أما الشيخ ابن عثيمين فإن الحكم عنده أن يلقى النجس وماحوله ولو كان المائع يسيراً مالم يتغير كله.

المسألة الثانية: أدلة من قال بأن غير الماء من المائعات كالماء:

استدل من يرى أن المائعات كلها كالماء وأنها لاتنجس إلا بالتغير بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾[٤] .

وجه الاستدلال: أن المائعات؛ كالألبان، والزيت، والخلول، ونحوها من الطيبات التي أحلها الله لنا، فإذا لم يظهر فيها صفة الخبث في طعم، أولون، أو ريح، كانت على حالها في الطيب، فلا يجوز أن تجعل من الخبائث المحرمة [٥].

من المذهب. وعليه الأصحاب. ونقله الجماعة. وعنه حكمه حكم الماء، اختاره الشيخ تقي الدين. وعنه حكمه حكم الماء بشرط كون الماء أصلا له، كالخل التمري ونحوه؛ لأن الغالب فيه الماء).

(١) قال الماوردي في الحاوي الكبير (١٥/١٥٧): (وحكي عن أبي ثور، أنه كالماء إذا بلغ قلتين لم ينجس، حتى يتغير).

(٢) ترجم البخاري في صحيحه: (باب مايقع من النجاسات في السمن والماء)، و (باب إذا وقعت الفأرة في السمن =الجامد أو الذائب) وروى بعدهما حديث ميمونة وفتوى الزهري وقد سبق بيانهما.

(٣) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢١/٥١٤): (والقول بأن المائعات لا تنجس كما لا ينجس الماء هو القول الراجح، بل هي أولى بعدم التنجيس من الماء) ، وقد كان ابن تيمية يفتي برأي الجمهور ثم رجع عنه لما تبين له ضعف الحديث الذي يدل على ماذهبوا إليه فقال -رحمه الله-: (فلذلك رجعنا عن الإفتاء بها بعد أن كنا نفتي بها أولاً؛ فإن الرجوع إلى الحق خير من التمادي في الباطل) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥١٦).

(٤) الآية (١٥٧) من سورة الأعراف.

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/٥١٤).

٢/**ومن أدلتهم:** قوله ﷺ في حديث ميمونة -رضي الله عنها- حين سُئل عن فأرة سقطت في سمن، فقال ﷺ: «**ألقوها وما حولها فاطرحوه، وكلوا سمنكم**» [١].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ أجاب جواباً عاماً مطلقاً ولم يستفصل هل كان السمن مائعاً أو جامداً ؟ قليلاً أو كثيراً ؟ وترك الاستفصال في حكاية الحال[٢] مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال [٣].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن قوله: « **وما حولها** » يدل على أنه كان جامداً؛ لأنه لو كان مائعاً لم يكن لها حول، فلو نقل من أي جانب لخلفه غيره في الحال، فيصير مما حولها فيحتاج إلى إلقائه كله [٤].

وأجيب عن ذلك:

بأن الغالب على سمن الحجاز أن يكون ذائباً، فيكون الحديث كالنص في السمن المائع عند وقوع الفأرة فيه[٥]، والعبرة بالغالب، والنادرُ لاحكم له .

٣/ **ومن أدلتهم:** القياس على الماء ، فتغير الماء بالنجاسات أسرع وأظهر من تغير غيره من المائعات، واستحالة النجاسة في غير الماء أقوى من استحالتها في الماء [٦] ، وهذا من قياس الأولى .

(١) أخرجه البخاري (٢٣٥).

(٢) حكاية الحال هي و اقعة العين . انظر: شرح تنقيح الفصول ص(١٨٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/٥١٥) ، (٢١/٥٢٧) .

(٤) انظر: فتح الباري (٩/٦٦٩) .

(٥)انظر: مجموع الفتاوى (٢١/٥١٥) ، (٢١/٥٢٧).

(٦) انظر: مجموع الفتاوى (٢١/٥٠٦-٥١٢).

ونوقش هذا الاستدلال: بأن الماء له قوة يدفع بها النجس عن غيره فعن نفسه أولى [١] ، كما جاء في الحديث : ((**إنَّ الماءَ طَهُورٌ ، لا يُنَجِّسُهُ شيء**)) [٢] .

وأجيب عن ذلك:

بأنَّ مفهوم الحديث لا عموم له، و لا يقتضي أن كل ما ليس بماء يتنجس؛ فإن الهواء ونحوه لا يتنجس وليس بماء [٣].

٤/ واستدلوا أيضاً: بأن هذا ما أفتى به الصحابة كابن عباس وابن مسعود ﷺ .

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- **بعدم التسليم**، فإن ماروي عن ابن عباس رضي الله عنه ليس بصريح في المائع [٤]، وماروي عن ابن مسعود رضي الله عنه لايصح عنه[٥].
- **و على فرض التسليم ، فقد صح** عن جمع من الصحابة القول بتنجس السمن المائع بوقوع النجس فيه أو التفريق بين الجامد والمائع، منهم : عائشة[٦]، وابن عمر [٧]، وعبدالله بن عمرو[٨] ، وأنس[١] رضي الله عنهم ، وبهذا يفتي جمع من التابعين وجماهير العلماء.

---

(١) انظر: المجموع (١٢٦/١) ، المغني (٢٣/١).

(٢) أخرجه أحمد (١١٢٥٧)، وأبوداود(٦٦)، والترمذي(٦٦)، والنسائي (٣٢٦) وغيرهم من حديث أبي سعيد، وهو حديث بئر بضاعة، وقد صححه أحمد وابن معين وابن حزم، وأعله الدارقطني وابن القطان وغيرهما. انظر: التلخيص الحبير (١٢٥/١)

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٤٩٨/٢١).

(٤) وقد سبق بيان ذلك عند مناقشة الإجماع.

(٥) وقد سبق بيان ذلك عند مناقشة الإجماع.

(٦) أخرج ابن أبي شيبة(٢٤٤٠١) عن عائشة: (إن كان جامداً فألقها وما حولها وكل ما بقي، وإن كان مائعاً فلا تأكله).

(٧) أخرج ابن أبي شيبة (٢٤٣٩٧) عن صفية بنت أبي عبيد، أن جرّاً لآل ابن عمر فيه عشرون فرقاً من سمن أو زيادة، وقعت فيه فأرة فماتت: (فأمرهم ابن عمر أن يستصبحوا به).

(٨) أخرج ابن أبي شيبة(٢٤٣٩٩) عن عبد الله بن عمرو، قال: في الزيت تقع فيه الفأرة فتموت: (فإنه لا يحل أكله

- فهؤلاء الصحابة قولهم خلافُ قولِ ابنِ عباس ﷺ [٢]، وقول الصحابي إنما يكون حجةً على الصحيح إذا لم يوجد له مخالف، أما إذا وُجِدَ الخلاف فلايكون حجة بالاتفاق، ومن ثم فلا يلزم الأخذ بقول أحدهما إلا بدليل آخر يرجحه[٣]، كما قال الشافعي في أقاويل الصحابة إذا اختلفت: (نَصِيرُ منها إلى ما وافق الكتابَ أو السنةَ أو الإجماعَ، أو كان أصحّ في القياس)[٤].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالظاهر أن نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة؛** فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى أدلة قوية له فيها سلف، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، وإن كان التفريق بين المائع اليسير والقليل هنا له وجه، والله أعلم[٥].

لمسلم، ولا ليهودي ولا لنصراني).

(١) أخرج ابن أبي شيبة (٢٤٤٠٠) عن أنس أنه سئل عن الفأرة تقع في السمن والزيت؟ قال: (إن كان جامداً أخذت وما حولها فألقي وأكل ما بقي، وإن كان ذائباً استصبحوها).

(٢) انظر: ماصح من آثار الصحابة لزكريا غلام (٣/٢٢٣-٢٢٤)، فقد ذكر الآثار التي ذكرتها، ولم يذكر لابن عباس ﷺ رأياً فيها .

(٣) انظر: روضة الناظر ص(١٦٦)، رفع الحاجب (٤/٥١٣) قال الزَّرْكَشيُّ: (اتفقوا على أن قول الصحابي في مسائل الاجتهاد ليس بحجة على صحابي آخر مجتهد). البحر المحيط(٤/٣٥٨).

(٤) الرسالة ص(٥٩٧) .

(٥) وبذلك أفتى مالك وأحمد -رحمهما الله- ، قال مالك في الماء الكثير تقع فيه القطرة من البول أو الخمر: (إن ذلك لا ينجسه ولا يحرمه على من أراد أكله أو شربه أو الوضوء منه، والطعام والودك كذلك إلا أن يكون شيئا يسيراً). البيان والتحصيل (١/٣٧) ، وقال حرب: سألت أحمد ، قلت: كلب ولغ في سمن أو زيت؟ قال: (إذا كان في آنية كبيرة مثل جب أو نحوه، رجوت ألّا يكون به بأس ويؤكل، وإن كان في آنية صغيرة فلا يعجبني) المغني (١/٢٣).

المبحث الثاني: وجوب غسل يدي النائم قبل غمسهما في الإناء

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورةُ المسألة، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ :

الإناء لغة: مفرد و جمعه آنية، وجمع الجمع: أوانٍ، كسقاء وأسقية وأَساقٍ [(1)]، وهي ظرف من الظروف تحوي ما يوضع فيها ، ومن استيقظ من نومه وأراد أن يستعمل ماءً في إناء[(2)]، فإنه يُشرع له أن يغسل يديه خارج الإناء بإكفاء الإناء، أو التناول منه بغير اليد، ولا يغمس يديه في الإناء قبل أن يغسلهما .

وهذا هو تحرير محل الشذوذ ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. وقد أجمع العلماء على أن غسل اليدين في ابتداء الوضوء سنة؛ يستحب استعمالها ولايجب، مالم يتيقن فيهما نجساً [(3)] .
٢. و أجمعوا على نهي المستيقظ من نومه عن غمس اليد في الإناء قبل غسلها [(4)] .

---

(١) انظر: الصحاح (٢٢٧٤/٦) ، تحرير ألفاظ التنبيه ص(٣٢)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٢٠).

(٢) قال ابن حجر في الفتح (٢٦٤/١): (والظاهر اختصاص ذلك بإناء الوضوء، ويلحق به إناء الغسل ؛ لأنه وضوء وزيادة ، وكذا باقي الآنية قياساً، لكن في الاستحباب من غير كراهة؛ لعدم ورود النهي فيها عن ذلك ... **وخرج بذكر الإناء البِرَكُ والحِياضُ** التي لا تَفْسد بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها فلا يتناولها النهي، والله أعلم).

(٣) قال ابن المنذر: (أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن غَسْل اليدين في ابتداء الوضوء سنةٌ؛ يستحب استعمالها ، وهو بالخيار؛ إن شاء غسلهما مرة، وإن شاء غسلهما مرتين، وإن شاء ثلاثاً، أيَّ ذلك شاءَ فَعَل ، وغَسْلُهما ثلاثاً أحبُّ إلي، وإن لم يفعل ذلك فأدخل يده الإناء قبل أن يغسلهما فلا شيء عليه ، ساهياً ترك ذلك أم عامداً، إذا كانتا نظيفتين ، فإن أدخل يده الإناء وفي يده نجاسة، ولم يغير للماء طعماً ولا لوناً ولا ريحاً فالماء طاهر بحاله، والوضوءُ به جائز). الأوسط (٣٧٤/١).

(٤) قال النووي في فوائد حديث النهي عن غمس اليدين في الإناء: (... النهي عن غمس اليد في الإناء قبل غسلها وهذا مجمع عليه ، لكن الجماهير من العلماء المتقدمين والمتأخرين على أنه نهي تنزيه لا تحريم) شرح النووي على مسلم

٣. واتفق الأئمة الأربعة وغيرهم على استحباب غسل اليدين عند القيام من نوم الليل ثلاثاً [١].

٤. واختلف العلماء في وجوب غسل اليدين قبل غمسهما في الإناء [٢]، والعلماء عامتهم على عدم الوجوب، **وأوجبه آخرون، وحُكِمَ على قولهم بالشذوذ ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بالوجوب من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

محمد بن إبراهيم (ت١٣٨٩)[٣]،ومحمد بن عثيمين (ت١٤٢١)[٤] -رحمهما الله -.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

أما وجه شذوذ القول بوجوب غسل يدي المستيقظ من النوم قبل غمسهما في الإناء؛ فهو نقل الاتفاق على الاستحباب، وحكم بعض العلماء عليه بالشذوذ ، و قد نص على شذوذ هذا القول:

- الجصاص[١] (ت٣٧٠) بقوله: (وقد اتفق الفقهاء على الندب، ومن ذكرنا قوله آنفاً[٢]

(١٨٠/٣)، وهذا النهي لايختص بالماء فقط، قال النووي: (كراهة غطس اليد في الإناء قبل غسلها ثلاثًا، سواء فيه إناء الماء، وإناء المائع، وسائر الأطعمة وغيرها من الرطبات) الإيجاز في شرح سنن أبي داود ص(٣٩٥).

(١) انظر: اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة (٤١/١)، وهذا الكتاب أصله شرح للجمع بين الصحيحين للحميدي .

(٢) قال ابن قدامة: (وليس ذلك بواجب عند غير القيام من النوم، بغير خلاف نعلمه ، فأما عند القيام من نوم الليل، فاختلفت الرواية في وجوبه). المغني (٧٣/١).

(٣) قال -رحمه الله-: (فلا يحل إدخالهما قبل غسلهما ثلاثًا، فإن أَدخلهما قبل ذلك فهو عاصٍ آثمٌ مخالفٌ لأَمر الرسول ﷺ). فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (٢٩/٢).

(٤) قال -رحمه الله-: (يأثم من أجل مخالفته النهي؛ حيث غمسها قبل غسلها ثلاثاً). الشرح الممتع (٥١/١) .

فهو شاذ)[٣].

- أما مانَقَله من اتفاق الفقهاء فهو صحيح، لكن الندب لايعارض الوجوب فكل من يرى الوجوب يرى الندب، لذلك نقل بعضهم الاتفاق على الاستحباب، لكنهم صرحوا بوجود الخلاف في الوجوب[٤]، والأكثر على عدم الوجوب، أما الحكم بالشذوذ على من يرى الوجوب؛ فهذا لم أقف عليه عند غير الجصاص، وإن كان النووي قد قال عن القول بتنجيس الماء لمن غمس يديه في الإناء قبل غسلهما: (قول ضعيف جداً) [٥] ، بل قال ابن القيم: (والقول بنجاسته من أشذ الشاذ)[٦]، لكن هذا شيء ومانحن فيه شيء، فلايلزم من وجوب غسل اليدين التنجيسُ، ويلزم العكس.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم الوجوب:

استدل من يرى عدم وجوب غسل الكفين للمستيقظ من النوم بأدلة منها:

---

(١) أبو بكر، أحمد بن علي الرازي، المعروف بالجصاص، انتهت إليه رئاسة الحنفية. وسئل العمل بالقضاء فامتنع، تفقه على أبي الحسن الكرخي،وله كتاب أحكام القرآن، وشرح مختصر الكرخي، وشرح مختصر الطحاوي، وله كتاب في أصول الفقه، وغير ذلك ، توفي سنة (٣٧٠)هـ ببغداد. انظر: تاج التراجم لابن قُطلُوبغا ص(٩٦)، الأعلام للزرِكْلي (١٧١/١).

(٢) يقصد بذلك قوله: (ويروى عن الحسن البصري أنه قال: "من غمس يده في إناء قبل الغسل أهراق الماء"، وتابعه على ذلك من لا يعتد به). أحكام القرآن (٤٤٢/٢).

(٣) المصدر السابق، ويحتمل حكمه بالشذوذ على كل قول زائد على الندب أو هو حكم على قول الحسن خاصة.

(٤) انظر: الأوسط (٣٧٤/١) ، اختلاف الأئمة العلماء لابن هبيرة (٤١/١)، المجموع (٣٥٠/١).

(٥) قال في شرح مسلم (١٨٠/٣): (وحكى أصحابنا عن الحسن البصري -رحمه الله تعالى- أنه ينجس إن كان قام من نوم الليل، وحكوه أيضا عن إسحاق بن راهويه ومحمد بن جرير الطبري، وهو ضعيف جداً). والقول بالتنجيس يلزم منه القول بالتحريم ، ومما يدل على لزومه قول البغوي: (وقال إسحاق: يجب غسل اليدين، سواء قام من نوم الليل، أو من نوم النهار، هو قول داود، ومحمد بن جرير، وقالوا: إذا أدخل اليد في الإناء قبل الغسل ينجس الماء). شرح السنة (٤٠٨/١) ، قال ابن القيم: (والقول بنجاسته من أشذ الشاذ، وكذا القول بصيرورته مستعملاً ضعيف). تهذيب السنن (٨٤/١).

(٦) تهذيب السنن(٨٤/١).

١/ قول الله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟ وُجُوهَكُمْ﴾[١] الآية.

وجه الاستدلال:

أن القيام من النوم داخل في عموم الآية [٢]، وقد أمر الله بالوضوء من غير غسل الكفين في أوله، والأمر بالشيء يقتضي حصول الإجزاء به [٣].

٢/ مما يؤكد ذلك ماجاء في صحيح مسلم عن عثمانَ ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : «**مَنْ أتم الوضوء كما أمره الله تعالى، فالصلوات المكتوبات كفارات لما بينهن**» [٤]، فأحال على الآية وليس فيها غسل الكفين[٥]، وحديث أبي أيوب وعقبة مرفوعاً: «**من توضأ كما أُمر،**

---

(١) من الآية (٦)من سورة المائدة، والآية ليس فيها إلا فروض الوضوء، وماعداها آداب وسنن كما ذكر القرطبي في تفسيره (٨٣/٦)، وقال ابن عبدالبر: (وأكثر أهل العلم ... ذهبوا إلى أنه لا فرض في الوضوء واجب إلا ما ذكر الله في القرآن) الاستذكار (١٣٥/١)، فإن اعتُرض بالنية والتسمية والترتيب؟ فالجواب: أن النية يدل عليها: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ﴾ يعني: أردتم القيام للصلاة، كقوله تعالى: ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ فَٱسْتَعِذْ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيْطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾ وهذه هي النية، و أما الترتيب؛ فيدل عليه إدخال الممسوح؛ مسح الرأس بين المغسولات (غسل اليدين والرجلين)، وأما التسمية؛ فلاتجب عند الجمهور، خلافاً لأحمد في رواية ، وظاهر المذهب عدم الوجوب، كقول الجمهور وهو الذي استقرت عليه الرواية عن أحمد، ولايصح في الأمر بها حديث كما قال أحمد وغيره. انظر: المغني(٧٦/١).

(٢) وصح عن زيد بن أسلم أن المراد بالقيام في الآية : إذا قمتم من المضاجع؛ يعني النوم، رواه مالك في موطئه(٢٢/١) عن زيد بن أسلم، قال ابن كثير في تفسيره(٤٣/٣-٤٤): (قال كثيرون من السلف: قوله: إذا قمتم إلى الصلاة معناه وأنتم محدثون ،وقال آخرون: إذا قمتم من النوم إلى الصلاة، وكلاهما قريب)، قال ابن جرير: (وأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب، قولُ من قال: إن الله عنى بقوله: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغْسِلُوا۟﴾ جميعَ أحوال قيام القائم إلى الصلاة، غير أنه أمرُ فرضٍ بغسل ما أمر الله بغسله القائمَ إلى صلاته، بعد حَدَثٍ كان منه ناقضٍ طهارتَه، وقبل إحداث الوضوء منه ، وأمر ندب لمن كان على طهر قد تقدم منه). تفسير الطبري(١٩/١٠).

(٣) انظر: المغني (٧٣/١).

(٤) أخرجه مسلم (٢٣١) ، وبوب عليه النسائي: (ثواب من توضأ كما أمر)، وبوب عليه ابن ماجه: (باب ما جاء في الوضوء على ما أمر الله تعالى).

(٥) انظر: إحكام الأحكام (٦٧/١) .

وصلى كما أُمر، غفر له ما قدم من عمل» [(١)]، وحديث رفاعة بن رافع مرفوعاً -في قصة المسيء صلاته- : «**إنها لا تتم صلاة لأحد، حتى يسبغ الوضوء، كما أمره الله تعالى، يغسل وجهه ويديه إلى المرفقين، ويمسح برأسه، ورجليه إلى الكعبين**» [(٢)].

٣/ **واستُدلَّ على عدم الوجوب أيضاً** بحديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه بات عند خالته ميمونة، «**فقام رسول الله ﷺ من الليل، فتوضأ من شَنٍّ معلَّقٍ وضوءاً خفيفاً...**» الحديث [(٣)]، ترجم عليه أبوعوانة: (باب الدليل على أن أمر النبي ﷺ للمستيقظ من النوم غسل يديه على إباحة)[(٤)].

وجه الاستدلال: أنه لم يذكر غسل الكفين قبل الوضوء، ولقوله: «**وضوءاً خفيفاً**» أي: خففه بأن توضأ مرة مرة، وخفف استعمال الماء بالنسبة إلى غالب عادته كما ذكر ابن حجر والنووي.

٤/ **وَمِن الأدلَّة على عدم الوجوب اتفاقُ الفقهاء على ذلك،** قال الجصاص: (وهو عند أصحابنا وسائر الفقهاء مستحب غير واجب ... وقد اتفق الفقهاء على الندب) [(٥)]، مع

---

(١) أخرجه أحمد (٢٣٥٩٥)، والدارمي (٧٤٤)، وابن ماجه (١٣٩٦)، والنسائي (١٤٤)، وابن حبان (١٠٤٢) .

(٢) أخرجه أبوداود (٨٥٨)، والنسائي (١١٣٦)، والدارمي (١٣٦٨)، وابن ماجه (٤٦٠)، وابن الجارود (١٩٤)، والحاكم (٨٨١) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين)، ولم يتعقبه الذهبي، قال البيهقي: (احتج أصحابنا في نفي وجوب التسمية بهذا الحديث) السنن الكبرى (١/٧٣).

(٣) أخرجه البخاري (١٣٨)، ومسلم (٧٦٣).

(٤) مستخرج أبي عوانة (١/٢٢٢) ، قال ابن حجر: (واستدل أبو عوانة على عدم الوجوب بوضوئه ﷺ من الشن المعلق بعد قيامه من النوم ... وتعقب بأن قوله: (أحدكم) يقتضي اختصاصه بغيره ﷺ ، وأجيب: بأنه صح عنه غسل يديه قبل إدخالهما في الإناء حال اليقظة، فاستحبابه بعد النوم أولى، ويكون تركه لبيان الجواز) فتح الباري (١/٢٦٤).

(٥) أحكام القرآن (٢/٤٤٢).

أنه نقل خلافاً عن الحسن، ولكنه لم يعتبر بهذه المخالفة؛ لشذوذها عنده؛ ولذا قال بعد قول الحسن : (وتابعه على ذلك من لا يعتد به) .

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا الاتفاق لايصح فإن الوجوب هو مذهب بعض الصحابة والتابعين والأئمة: كأبي هريرة ، وابن عمر ﷺ ، والحسن البصري (ت١١٠) ، وأحمد بن حنبل[(١)] (ت٢٤١) ، وإسحاق بن راهويه[(٢)] (ت٢٣٨)، وداود بن علي [(٣)] (ت٢٧٠) ، وابن حزم (ت٤٥٦) [(٤)].

وهذا تحقيق مانُسب إليهم؛ لئلا يهدر الإتفاق إلا بالخلاف الثابت:

- **أما مذهب أبي هريرة** ﷺ ؛ فيمكن معرفته بمارواه أحمد [(١)] عن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: « **إذا استيقظ أحدكم من نومه فليفرغ على يديه من إنائه ثلاث مرات،**

---

(١) قال ابن قدامة في المغني (٧٣/١): (فأما عند القيام من نوم الليل، فاختلفت الرواية في وجوبه؛ فروي عن أحمد وجوبه، **وهو الظاهر عنه، واختيار أبي بكر، وهو مذهب ابن عمر، وأبي هريرة، والحسن البصري**) .

(٢) إسحاق بنُ إبراهيم بنِ مَخْلَد، المعروف بابن راهويه، قرين الإمام أحمد، ويحيى ابن معين، وقد حدثا عنه، وحدث عنه البخاري ومسلم، سئل عنه الإمام أحمد فقال: (مثل إسحاق يسأل عنه ؟! إسحاق عندنا إمام)، قال أبوداود الخفاف: (أملى علينا إسحاق أحد عشر ألف حديث من حفظه ثم قرأها علينا فما زاد حرفا ولا نقص حرفاً) علق الذهبي على ذلك بقوله: (فهذا والله الحفظ)، مات سنة (٢٣٨)هـ. انظر: طبقات الحنابلة (١٣/١). وانظر: سير أعلام النبلاء(٣٨٥/١١) ، تهذيب التهذيب(٢١٦/١).

(٣) داود بن علي بن خلف الأصبهاني ثم البغدادي، إمام أهل الظاهر، يسميه بعضهم: داود القياسي؛ لنفيه القياس كما سميت القدرية بذلك لنفيها القدر، وكان من المحبين للشافعي وكَتب ترجمة له، بصير بالفقه، عالم بالقرآن، حافظ للأثر، رأس في معرفة الخلاف، من أوعية العلم، له ذكاء خارق، وفيه دين متين، واختُلف في مخالفته للإجماع هل يعتد به؟ قال الذهبي: (لا ريب أن كل مسألة انفرد بها، وقطع ببطلان قوله فيها، فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص، وسبقه إليها صاحب أو تابع، فهي من مسائل الخلاف، فلا تهدر) ، توفي سنة (٢٧٠)هـ . انظر: تهذيب الأسماء واللغات(١٨٣/١) ، سير أعلام النبلاء (٩٧/١٣) ، توضيح المشتبه (٢٥٩/٧).

(٤) انظر: شرح السنة (٤٠٧/١)، المغني (٧٣/١)، المحلى (٢٠٣/١)، وقد نسب البغوي القول بالوجوب إلى ابن جرير الطبري، وتبعه على ذلك النووي. انظر: شرح السنة (٤٠٨/١) ، شرح النووي على مسلم (١٨٠/٣) .

فإنه لا يدري أين باتت يده» فقال قين الأشجعي: يا أبا هريرة، فكيف إذا جاء مهراسكم؟ قال: (أعوذ بالله من شرك يا قين) [٢]، وهو ليس بصريح ، لكن ممايؤكد اشتهار الوجوب عن أبي هريرة مارواه ابن أبي شيبة [٣] قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم قال: (كان أصحاب عبد الله**[ابن مسعود]** إذا ذكر عندهم حديث أبي هريرة قالوا: كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس الذي بالمدينة؟).

- قال الجصاص: (والذي أنكره أصحاب عبد الله من قول أبي هريرة اعتقاده الإيجاب فيه؛ لأنه كان معلوماً أن المهراس الذي كان بالمدينة، قد كان يتوضأ منه في عهد رسول الله ﷺ وبعده فلم ينكره أحد، ولم يكن الوضوء منه إلا بإدخال اليد فيه، فاستنكر أصحاب عبد الله اعتقاد الوجوب فيه مع ظهور الاغتراف منه باليد من غير نكير من أحد منهم عليه، ولم يدفعوا عندنا روايته وإنما أنكروا اعتقاد الوجوب) [٤].

- **وأما مذهب ابن عمر** ؓ ؛ فيمكن معرفته بمارواه ابن خزيمة [٥] قال: قال النبي ﷺ: «**إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يدخل يده في الإناء حتى يغسلها ثلاث مرات ؛ فإنه لايدري أين باتت يده أو أين طافت يده**» فقال له رجل: أرأيت إن كان حوضاً؟ قال: فحصبه ابن عمر وقال: (أخبرك عن رسول الله ، وتقول أرأيت إن كان حوضاً).

---

(١) المسند (٨٩٦٥) من طريق محمد بن جعفر، حدثنا محمد بن عمرو، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة.

(٢) و المهراس: (حجر منقور مستطيل عَظِيم هرس كالحوض يتَوَضَّأ مِنْهُ النَّاس لَا يقدر أحد على تحريكه) غريب الحديث للقاسم بن سلام (١٨٥/٤) .

(٣) المصنف (١٠٥٢).

(٤) أحكام القرآن (٤٤٣/٢).

(٥) أخرجه ابن خزيمة (١٤٦)، والدارقطني (١٢٩)، والبيهقي في الكبرى(٢٠٩) من طريق أحمد بن عبد الرحمن بن وهب، عن عبدالله ابن وهب، عن ابن لهيعة وجابر بن إسماعيل الحضرمي، عن عقيل بن خالد، عن ابن شهاب، عن سالم بن عبد الله عن أبيه، قال ابن خزيمة: (ابن لهيعة ليس ممن أخرج حديثه في هذا الكتاب إذا تفرد برواية، وإنما أخرجت هذا الخبر؛ لأن جابر بن إسماعيل معه في الإسناد)، وقال الدارقطني: (إسنادٌ حسن)، قال البيهقي: (كذا قال الشيخ؛ لأن جابر بن إسماعيل مع ابن لهيعة في إسناده) .

- وهذا الأثر محتمل وليس فيه التصريح بالوجوب ، وترجم عليه ابن خزيمة: (باب كراهة معارضة خبر النبي بالقياس والرأي، والدليل على أن أمر النبي يجب قبوله إذا علم المرء به، وإن لم يدرك ذلك عقله ورأيه ...).

- **وأما مانُسب للحسن؛** فيمكن معرفته بمارواه ابن أبي شيبة [1] قال: حدثنا ابن إدريس عن هشام عن الحسن في الجنب يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها، أو الرجل يقوم من منامه فيدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها، قال: (إن شاء توضأ، وإن شاء أهراقه) وهذا لايدل على الوجوب، وفي رواية هشام بن حسان عن الحسن كلام، وإن كان هشام من أثبت الناس في ابن سيرين، قال أبوداود: (إنما تكلموا في حديثه عن الحسن وعطاء؛ لأنه كان يرسل، وكانوا يرون أنه أخذ كتب حوشب**[ابن مسلم]**) [2].

- وهناك ماهو أصح من هذا وأصرح، وهو مارواه الأثرم [3]قال: حدثنا عبيد الله بن معاذ حدثنا أبي**[معاذ بن معاذ]** حدثنا الأشعث**[ابن عبدالملك الحمراني]** قال: (وكان الحسن يقول: من استيقظ من نومه فغمس يده في إنائه قبل أن يغسلها ثلاثاً =أهراق ذلك الماء ، فإن توضأ به أو اغتسل فهو كمن لم يتوضأ ، يعيد الوضوء والصلاة إن كان صلى ... الخ)، وهذه الرواية أصرح في تجلية مذهب الحسن، وهو وجوب غسل اليدين للمستيقظ من النوم ؛ فيلزم من إراقة الماء وفساده وجوب غسل اليد قبل غمسها، ولايلزم من وجوب غسل اليدين فساد الماء وإراقته، وإسناد هذا الأثر صحيح، وأشعث الحمراني أثبت من هشام بن حسان في الحسن، يقول عرعرة بن

---

(١) المصنف (٨٩٣).

(٢) سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني ص(٢٨٤)، وانظر: تقريب التهذيب ص(٥٧٢).

(٣) سنن الأثرم (٧٩).

البرند الشامي: سألت عباد بن منصور، قلت: -يا أبا سلمة- تعرف الأشعث مولى آل حمران؟ قال: نعم، قلت: كان يقاعد الحسن؟ قال: نعم كثيراً، قلت: هشام بن حسان القردوسي؟ قال: ما رأيت عنده قط، قال عرعرة: فأخبرت بذاك جرير بن حازم بعد موت عباد، فقال لي جرير: قاعدت الحسن سبع سنين ، ما رأيت هشاما عنده قط [1].

- **وأما مانُسب لأحمد**؛ فهو واضح، وهو الأصح والأظهر عنه[2]، قال الأثرم: سمعت أبا عبد الله يُسأل عن الرجل يستيقظ من نومه فيغمس يده في الإناء قبل أن يغسلها؟ فقال: أما بالنهار فليس به عندي بأس أن يدخل يده قبل أن يغسلها ، وأما إذا قام من النوم بالليل فلا يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها؛ لأنه قال لا يدري أين باتت يده فالمبيت إنما هو بالليل[3].
- قال الأثرم: قلت لأبي عبد الله: وهو بالنهار أيضاً لا يدري أين كانت يده. فقال: نعم ، ولكن الحديث في المبيت بالليل، فأما بالنهار؛ فلا بأس به. قيل لأبي عبد الله: فما يصنع بذلك الماء؟ فقال: إن صب الماء أو أبدله فهو [أسهل][4]. قيل لأبي عبد الله: فلو ابتليت أنت بهذا فغمست يدك في الإناء وقد قمت من نوم الليل قبل أن تغسلها كيف كنت تصنع؟ قال: **كنت أصب ذلك الماء**[5].

---

(١) الضعفاء الكبير للعقيلي(٤/٣٣٤)، وانظر: طبقات المدلسين ص(٤٧).

(٢) انظر: المغني (١/٧٣)، الإنصاف(١/١٣٠)، طبقات الحنابلة (٢/٧٧)، و عنه: إنه مستحب لاواجب وهو اختيار الخرقي وجماعة ، قال المجد: وهو الصحيح ، واختاره الموفق والشارح . كشف اللثام شرح عمدة الأحكام (١/٦٤).

(٣) الإمام أحمد يخص الوجوب بالليل؛ لأن البيتوتة المذكورة في حديث الباب مختصة بالليل، وجمهور العلماء وإن كانوا لايوجبون ذلك بل يستحبونه إلا أنهم يجعلون الحديث في نوم الليل والنهار قال العراقي: (هو الذي عليه عامة العلماء ، وأجابوا عن الحديث بأن ذلك خرج مخرج الغالب). طرح التثريب (٢/٤٣).

(٤) العبارة في المطبوع [أسفل] ! ، وأظنه تصحيفاً والتصويبُ الذي أثبته في ظني أنسب للمعنى، والله أعلم.

(٥) سنن أبي بكر الأثرم ص(٢٥٢).

- **وأما مانُسب إلى إسحاق** ؛ فيمكن معرفة مذهبه بما رواه الكوسج(١)، في سؤاله للإمام أحمد قال: قلت: إذا استيقظ فغمس يده في وضوئه قبل أن يغسلها؟ قال[**أحمد**]: أما أنا؛ فأعجب إلي أن يهريق ذلك الماء إذا كان من منام الليل ، لا من النهار ؛ فإن نوم النهار لايقال من منامه. قال [إسحاق]: هما سواء لايغمس يده في وضوءه حتى يغسلها (٢)، وهذا غير صريح في الوجوب عن إسحاق بن راهويه، إلا أن بعض العلماء نقلوا الوجوب عنه، فلعلهم فهموا ذلك من عبارته السابقة أو غيرها .
- أما قول داود؛ فقد نقله عنه ابن حزم الظاهري (٣)، وداود شيخ الظاهرية، فالظن الغالب أن ابن حزم لن يُخطئ في نقله عنه، وأما قول ابن حزم؛ فهذا ظاهر قد صرّح به في المحلّى بقوله: (وَفَرْضٌ على كل مستيقظ من نوم ، قلَّ النوم أو كثر، نهاراً كان أو ليلاً، قاعداً أو مضطجعاً أو قائماً، في صلاة أو في غير صلاة، كيفما نام، ألا يُدْخِل يده في وضوئه، في إناء كان وضوءُه، أو من نهر، أو غير ذلك، حتى يغسلها ثلاث مرات، ويستنشق ويستنثر ثلاث مرات. فإن لم يفعل لم يُجْزِهِ الوضوء ولا تلك الصلاة) (٤).
- **وخلاصة ماسبق** أن نسبة القول بوجوب غسل الكفين للمستيقظ من النوم قبل غمسهما في الإناء لأبي هريرة أظهر من نسبته لابن عمر ﷺ، و الوجوب هو قول

(١) في كتاب المسائل عن إمامي أهل الحديث أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه (١/٢١٢-٢١٣).
(٢) المصدر السابق، قال العراقي: (وقد خالف أحمدُ في ذلك صاحبَه إسحاقَ بنَ راهويه فقال: لا ينبغي لأحد استيقظ ليلاً أو نهاراً إلا أن يغسل يده قبل أن يدخلها الوضوء، قال: والقياس في نوم الليل أنه مثل نوم النهار. وما قاله إسحاق هو الذي عليه عامة العلماء وأجابوا عن الحديث بأن ذلك خرج مخرج الغالب). طرح التثريب (٢/٤٣)، والمقصود بما عليه عامة أهل العلم، هو التسوية بين نوم الليل والنهار، لا في حكم الوجوب، وهذا هو السياق.
(٣) انظر: المحلى (١/٢٠٣).
(٤) المحلى (١/٢٠٠).

الحسن البصري، والصحيح عن الإمام أحمد، وهو قول داود وابن حزم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بالوجوب :

استدل من يرى وجوب غسل الكفين للمستيقظ من النوم قبل غمسهما في الإناء:

١/ حديث أبي هريرة ﷺ المخرج في الصحيحين أن النبي ﷺ قال:

« **إذا استيقظ أحدكم من نومه، فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنه لا يدري أين باتت يده** » [١].

وجه الاستدلال:

- أنه نهى عن غمس اليد في الإناء قبل غسلها والنّهيُ يقتضي التحريمَ، وهذا النهي متضمن للأمر بالغَسْل خارجَ الإناء الذي هو غاية النهي[٢]، ومقتضى الأمر الإيجابُ، ولا سيَّما أنّ غسل اليد مستحب مطلقاً، فلما خص به هذه الحال دل على وجوبه [٣].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور منها:

- بأدلة القول الأول التي سبق ذكرها ، فكلها صوارف عن الوجوب، وقد جاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إذا استيقظ أراه أحدكم من**

---

(١) أخرجه البخاري (١٦٢)، ومسلم (٢٧٨)، وهذا لفظ مسلم، ولم يذكر البخاري التثليث في الغسل، واختلف الرواة عند مسلم عن أبي هريرة؛ فبعضهم يذكر التثليث وبعضهم لايذكره، وأيّا ماكان فإن التثليث إن لم يثبت من حديث أبي هريرة فهو ثابت من حديث ابن عمر ﷺ أخرجه ابن خزيمة (١٤٦)، والدارقطني(١٢٩)، والبيهقي (٢٠٩)، وقال الدارقطني: (إسنادٌ حسن) قال البيهقي: (كذا قال الشيخ؛ لأن جابر بن إسماعيل مع ابن لهيعة في إسناده)، وهل يقصد الدارقطني بالحسن ماهو معروف بالاصطلاح المتأخر؟ فيه بحث. ويظهر أن الحديث لامطعن فيه وقد أثبته ابن خزيمة، ولم يتعقب البيهقي تحسين الدارقطني. وانظر: الإرشادات في تقوية الحديث بالشواهد والمتابعات ص(١٥٠) وفيه حقق الشيخ طارق بن عوض الله ، أن معنى تحسين الدارقطني هو الغرابة أو النكارة كما هو صنيع بعض المتقدمين.

(٢) والأمر بالغسل هو صريح رواية البخاري (١٦٢): «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه**» .

(٣) انظر: شرح عمدة الفقه لابن تيمية –كتاب الطهارة ص(١٧٤)، الشرح الممتع (١/٥١).

منامه فتوضأ فليستنثر ثلاثاً، فإن الشيطان يبيت على خيشومه» [1]، فإن هذا الحديث مثل حديث النهي عن غمس اليد في الإناء قبل غمسها ثلاثاً كما ذكر أبو البركات ابن تيمية(ت٦٥٢) في المنتقى[2]، قال الشوكاني: (وإنما مثل المصنف محل النزاع بهذا الحديث؛ لأنه قد وقع الاتفاق على عدم وجوب الاستنثار عند الاستيقاظ، ولم يذهب إلى وجوبه أحد) [3].

- ثم إن الأمر -وإن كان ظاهره الوجوب- إلا أنه يصرف عن الظاهر لقرينة ودليل، وقد دلت الأدلة السابقة، وقامت القرينة المتصلة الآتي ذكرها على صرف الأمر إلى الاستحباب، فإنه ﷺ علل بأمر يقتضي الشك. وهو قوله: «**فإنه لا يدري أين باتت يده**»، والقواعد تقتضي أن الشك لا يقتضي وجوباً في الحكم، إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً ، والأصل الطهارة في اليد، فلتستصحب[4] .
- ومن القرائن الصارفة قوله:«**حتى يغسلها ثلاثاً**» فالتقييد بالعدد في غير النجاسة

(١) أخرجه البخاري (٣٢٩٥)، ومسلم (٢٣٨)، ولفظ مسلم: «**خياشيمه**» بالجمع.

(٢) قال: (وأكثر العلماء حملوا هذا [يقصد الأمر بغسل اليدين] على الاستحباب، مثل ماروى أبوهريرة أن النبي ﷺ قال: «**إذا استيقظ أحدكم من نومه فليستنثر ثلاث مرات ، فإن الشيطان يبيت على خياشيمه**» متفق عليه). المنتقى ص(٦٩).

(٣) نيل الأوطار (١/١٧٦) ، قال ابن حزم في المحلى(١/٢٠٣): (ودعوى الإجماع بغير يقين كذب على الأمة كلها.نعوذ بالله من ذلك. حدثنا حمام ثنا ابن مفرج ثنا ابن الأعرابي ثنا الدبري ثنا عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أَحَقٌّ عليَّ أنْ أستنشق؟ قال نعم، قلت كم؟ قال ثلاثا، قلت عَمَّنْ؟ قال عن عثمان).

(٤) انظر: إحكام الأحكام لابن دقيق (١/٦٩) ،قال ابن قدامة في المغني(١/٧٣): (وطريان الشك على يقين الطهارة لا يؤثر فيها، كما لو تيقن الطهارة وشك في الحدث، فيدل ذلك على أنه أراد الندب) قال النووي في شرحه على مسلم(٣/١٨٢): (مذهبنا ومذهب المحققين أن هذا الحكم ليس مخصوصاً بالقيام من النوم، بل المعتبر فيه الشك في نجاسة اليد، فمتى شك في نجاستها كره له غمسها في الاناء قبل غسلها، سواء قام من نوم الليل أو النهار أو شك في نجاستها من غير نوم، وهذا مذهب جمهور العلماء)، قال الشوكاني: (قوله « **لا يدري أين باتت يده** » ليس تشكيكاً في العلة بل تعليلاً بالشك وأنه يستلزم ما ذكر). نيل الأوطار(١/١٧٥).

العينية يدل على الندبية(١)، إذِ النَّجاسة المتيقنة لا يجب فيها العدد عدا الاستنجاء، وولوغ الكلب (٢)، وهذه الأمور إذا ضُمت إليها البراءة الأصلية لم يبق الحديث منتهضاً للوجوب ولا لتحريم الترك (٣).

ويمكن مناقشة الوجهين الأخيرين:

- بأنهما مبنيان على أن العلة في الأمر بغسل اليدين هو احتمال تنجسهما ، قال ابن القيم: (وهو ضعيف ...؛ لأن النهي عام للمستنجي والمستجمر والصحيح وصاحب البثرات ، فيلزمكم أن تخصوا النهي بالمستجمر وصاحب البثور وهذا لم يقله أحد)(٤).
- ثم صحح ابن القيم متابعاً شيخه ابن تيمية (٥) أن العلة(٦) في النهي : هي خشية مبيت الشيطان على يده أو مبيتها عليه ، وهذه العلة نظير تعليل صاحب الشرع الاستنشاق

---

(١) انظر: فتح الباري (٢٦٤/١)، شرح الزرقاني على الموطأ (١٢٩/١).

(٢) انظر: المغني (٤٠/١)، الإنصاف (٣١٣/١). والمذهب في غسل النجاسات غير التي في الأرض وغير الكلب ثلاث روايات: إحداهن: يجب غسلها سبعاً. وهي المذهب. وعليها جماهير الأصحاب، واختارها الخرقي، والرواية الثانية: يجب غسلها ثلاثاً، اختارها ابن قدامة في العمدة، والثالثة: تكاثر بالماء من غير عدد، اختاره ابن قدامة في المغني، وابن تيمية.

(٣) نيل الأوطار (١٧٥/١).

(٤) تهذيب السنن (٨٥/١).

(٥) قال ابن تيمية –رحمه الله– : (فلما جاءت السنة بتجنب الخبائث الجسمانية والتطهر منها= كذلك جاءت بتجنب الخبائث الروحانية والتطهر منها ، [ثم ذكر حديث الأمر بالاستنثار وغسل اليدين ثلاثاً للمستيقظ ، ثم قال:] فعلل الأمر بالغسل بمبيت الشيطان على خيشومه فعلم أن ذلك سبب للطهارة من غير النجاسة الظاهرة فلا يستبعد أن يكون هو السبب لغسل يد القائم من نوم الليل). مجموع الفتاوى (١٢/٢١).

(٦) ذهب بعض العلماء إلى أن العلة في النهي تعبدية ولايعقل معناها . انظر: مجموع الفتاوى (٤٤/٢١) ، قال ابن القيم: (ويرد هذا القول أنه معلل في الحديث بقوله : « **فإنه لا يدري أين باتت يده** ») تهذيب السنن (٨٤/١).

بمبيت الشيطان على الخيشوم، و اليد إذا باتت ملابسة للشيطان لم يدرِ صاحبها أين باتت[1].

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته فالذي يظهر أن **نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح ، **وإن كان القول بعدم الوجوب أقوى،** وهو قول الجمهور؛ لقوة ما استدلوا به، ولما ورد على القول بالوجوب من مناقشات .

لكن القول بشذوذ القول بالوجوب قول بعيد، كيف وهو رأي الصحابي الجليل أبي هريرة ﷺ، واختاره الحسنُ البصريُّ ، ومِنْ بَعْده الإمامُ أحمدُ ، فهو لم يخالف نصاً صريحاً، ولا إجماعاً صحيحاً، والله أعلم.

(١) انظر المصدر السابق ، قال ابن القيم: (وفي مبيت الشيطان على الخيشوم وملابسته لليد سر يعرفه من عرف أحكام الأرواح واقتران الشياطين بالمحال التي تلابسها، فإن الشيطان خبيث يناسبه الخبائث، فإذا نام العبد لم ير في ظاهر جسده أوسخ من خيشومه فيستوطنه في المبيت، وأما ملابسته ليده؛ فلأنها أعم الجوارح كسباً وتصرفاً ومباشرة لما يأمر به الشيطان من المعصية، فصاحبها كثير التصرف والعمل بها، ولهذا سميت جارحة؛ لأنه يجترح بها أي: يكسب، وهذه العلة لا يعرفها أكثر الفقهاء وهي كما ترى وضوحاً وبياناً، **وحسبك شهادة النص لها بالاعتبار**).

المبحث الثالث: طهارة الخمر
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألة، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

الخمر في اللغة: مركبة من الخاء والميم والراء، و أصل هذا التركيب يدل على التغطية، والمخالطة [1]، فالتخمير: التغطية، والاختمار: الإدراك، والمخامرة: المخالطة [2]، و تسمية الشراب المسكر بالخمر؛ لأنه يغطي ويستر العقل ، أو يخالطه [3].

قال ابن سيده: (والخَمْرُ: مَا أسكر من عَصيرِ العِنَب)، ثم قال: (حَقِيقَة الْخمر إِنَّمَا هِيَ للعِنب دون سَائِر الْأَشْيَاء)[4]، وقال الفيروزآبادي: (الخمر: ما أسكر من عصير العنب، أو عام ...، والعموم أصح؛ لأنها حرمت، وما بالمدينة خمر عنب، وما كان شرابهم إلا البسر والتمر)[5]، ولايظهر تعارض بين النقلين، فالخصوص هي الحقيقة

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٢/٢١٥).

(٢) انظر: لسان العرب (٤/٢٥٥) ، ومقاييس اللغة (٢/٢١٥) ، قال ابن عبدالبر: (والثلاثة الأوجه كلها موجودة في الخمر؛ لأنها تركت حتى أدركت الغليان وحد الإسكار، وهي مخالطة للعقل وربما غلبت عليه وغطته). التمهيد (١/٢٦٤) .

(٣) انظر: القاموس المحيط ص(٣٨٧)، المعجم الوسيط (١/٢٥٥).

(٤) المحكم والمحيط الأعظم (٥/١٨٥) ، قال ابن عبدالبر: (ما يعصر من العنب يسمى خمراً في لسان العرب ، لكن الاسم الشرعي لا يقع عليها إلا أن تغلى وترمى بالزبد ويسكر كثيرها أو قليلها ، وفي اللغة قد يسمى العنب خمراً لكن الحكم يتعلق بالاسم الشرعي دون اللغوي) التمهيد (٤/١٤١)، ويؤيد ماذكره ابن عبدالبر من أن العنب قد يسمى خمراً في اللغة قوله تعالى في سورة يوسف: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ﴾، قال الضحاك: (يعني: عنباً. قال: وأهل عمان يسمون العنب خمراً) تفسير ابن كثير (٤/٣٨٨)، قال ابن القاسم: (وقد نطقت قريش بهذه اللغة وعرفتها)، قال ابن الجوزي: (وفي تسمية العنب خمراً ثلاثة أقوال: أحدها: أنه سماه باسم ما يؤول إليه ... وهذا قول أكثر المفسرين). زاد المسير (٢/٤٣٨)، وهو الذي نقل قول ابن القاسم أيضاً.

(٥) القاموس المحيط ص(٣٨٧).

اللغوية ، والعموم هي الحقيقة الشرعية ، وهذا ظاهر من تعليل صاحب القاموس[1].

أما الخمر في الاصطلاح:

- **فهناك معنى متفق عليه عند الفقهاء، ومعنى اختلفوا فيه ،** قال النووي: (الخمر يطلق على عصير العنب المشتد إطلاقاً حقيقياً إجماعاً، واختلفوا هل يطلق على غيره حقيقة أو مجازاً)[2]، فعصير العنب المسكر يسمى خمراً عند الجميع، أما غيره من الأنبذة ونحوها إذا كانت مسكرة فهل تُسمّى خمراً؟ اختلفوا في ذلك مع اتفاقهم جميعاً على تحريم كل مسكر [3].
- فهي عند جماهير العلماء[4]: (اسمٌ لكلِّ مُسكرٍ خَامَرَ العقلَ، أي: غطاه)[5] ، قال ابن عبدالبر: (قال أهل المدينة، وسائر أهل الحجاز، وعامة أهل الحديث وأئمتهم: إن كل

---

(١) نقل بعضهم اتفاق أهل اللغة على أن الخمر ماكان من العنب، قال الزيلعي: (الخمر حقيقة: اسم للنيء من ماء العنب المسكر باتفاق أهل اللغة ... ، وتسمية غيرها خمراً مجاز). تبيين الحقائق (٤٤/٦)، قال الخطابي: (زعم قوم أن العرب لا تعرف الخمر إلا من العنب ، فيقال لهم: إن الصحابة الذين سموا غير المتخذ من العنب خمراً عرب فصحاء فلو لم يكن هذا الاسم صحيحاً لما أطلقوه) فتح الباري (٤٨/١٠) وقد تتابع عدد من الشراح على نقل هذا النص، ولم أجده في معالم السنن، ووجدت تعليقاً له بمعناه، حيث قال معلقاً على أثر عمر ﷺ: (نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشعير، والخمرُ ما خامر العقل)، قال الخطابي: (فيه البيان الواضح أن قول من زعم من أهل الكلام أن الخمر إنما هو عصير العنب النيء الشديد منه وإن ما عدا ذلك فليس بخمر باطل). معالم السنن (٢٦٢/٤).

(٢) المجموع (١١٨/٢٠) ، قال ابن عبدالبر: (وقد أجمع علماء المسلمين في كل عصر وبكل مصر فيما بلغنا وصح عندنا أن عصير العنب إذا رمى بالزبد وهدأ وأسكر الكثير منه أو القليل أنه خمر). التمهيد (٢٤٥/١).

(٣) قال الشافعي: (السكر محرم عند جميع أهل الإسلام) الأم (٢٢٣/٦) ، وقال ابن تيمية: (فإن كل ما يغيب العقل يحرم باتفاق المسلمين) مجموع الفتاوى (٢١٨/٣٤).

(٤) قال مالك: (ما أسكر من الأشربة كلها فهو خمر) المدونة (٥٢٣/٤) ، وقال الشيرازي: (واسم الخمر يقع على كل مسكر) المهذب (٣٧٠/٣) ، قال أبو داود: (سمعت أحمد غير مرة، يقول: كل مسكر خمر) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٣٤٦).

(٥) المصباح المنير (١٨١/١) .

مسكر خمر، حكمه حكم خمر العنب في التحريمِ، والحدِّ على مَنْ شرب شيئاً من ذلك كله)[1] .

- وذهب الحنفية[2]، وبعض المالكية[3]، و أكثر الشافعية[4]، إلى أن الخمر هو: (عصير العنب إذا صار مسكراً)، ويطلق الخمر على غيره مجازاً لا حقيقة.
- **ومحل النزاع :** إنما هو في النبيذِ[5] ونحوه إذا غلى واشتد، وشُرب منه القدرُ الذي لا يُسكر[6]، فهل يحرم ويجري عليه أحكام الخمر؟ **وماذهب إليه الجمهور هو الصحيح ، ومما يدل على ذلك**: ماجاء في الصحيحين عن أنس ﷺ قال: كنت ساقي القوم يوم حُرمت الخمر في بيت أبي طلحة، وما شرابهم إلا الفضيخ: **البسر والتمر**، فإذا منادٍ ينادي، فقال: اخرج فانظر، فخرجت، فإذا مناد ينادي: **(ألا إن الخمر قد حرمت)**، قال: فَجَرَتْ في سكك المدينة، فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فهرقتها [7].

---

(١) التمهيد (٢٤٥/١).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١١٢/٥) ، الهداية في شرح البداية (٣٩٣/٤). قال ابن عابدين: (الخمر حقيقة تطلق على ما ذكرنا، وغيره كل واحد له اسم مثل المثلث والباذق والمنصف ونحوها وإطلاق الخمر عليها مجازا وعليه يحمل الحديث [حديث:"كل مسكر خمر"ونحوه]). رد المحتار (٤٤٨/٦) ، وأبوحنيفة قيد عصير العنب الذي يسمى خمراً بوصف الغليان والشدة و قذف الزبد، وقذفُ الزبد تفرد بذكره أبوحنيفة، وخالفه الصاحبانِ و جمهورُ العلماء؛ فلم يذكروا إلا الغليان والشدة، والتقييد بوصف السكر أقرب.

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (٣٥٢/٤).

(٤) قال الشافعي في الأم (٢٢٣/٦): (والخمر: العنب الذي لا يخالطه ماء ولا يطبخ بنار ويعتق حتى يسكر)، وقال الهيتمي: (وحقيقة الخمر عند أكثر أصحابنا المسكر من عصير العنب) تحفة المحتاج (١٦٦/٩)، وفي الإقناع للشربيني (٥٣٠/٢): (ونسب الرافعي إلى الأكثر أنه لا يقع عليها [أي: المسكرة من غير العنب] إلا مجازاً ، أما في التحريم والحد فكالخمر).

(٥) النبيذ : هو نبيذ التمر والزبيب وغيرهما، سمي بذلك لأنه ينبذ فيه ويترك حتى يشتد. انظر: تحرير ألفاظ التنبيه ص(٤٦)، المصباح المنير (٥٩٠/٢).

(٦) انظر: حاشية العدوي على شرح الخرشي (١٠٨/٨)، وذكر أن هذا هو محل النزاع بينهم وبين الحنفية، مع أنه وافقهم في تعريف الخمر.

(٧) أخرجه البخاري (٢٤٦٤) ، ومسلم (١٩٨٠)، وسيأتي الاستدلال بهذا الحديث على طهارة الخمر أيضاً.

- وفي رواية للبخاري قال أنس ﷺ : إني لأسقي أبا طلحة، وأبا دجانة، وسهيلَ بن البيضاءِ خليط بسرٍ وتمرٍ؛ إذ حرمت الخمر، فقذفتها، وأنا ساقيهم وأصغرهم، **وإنا نعدها يومئذ الخمر** [1].
- قال ابن عبدالبر: (في هذا الحديث دليل واضح على أن نبيد التمر إذا أسكر خمر ، وهو نص لا يجوز الاعتراض عليه ؛ لأن الصحابة رحمهم الله هم أهل اللسان وقد عقلوا أن شرابهم ذلك خمر ، بل لم يكن لهم شراب ذلك الوقت بالمدينة غيره)[2].
- قال ابن حجر: (**"وإنا نعدها يومئذ الخمر"** وهو من أقوى الحجج على أن الخمر اسم جنس لكل ما يسكر، سواء كان من العنب، أو من نقيع الزبيب، أو التمر، أو العسل، أو غيرها)[3] .
- وماجاء في الصحيحين عن ابن عمر -رضي الله عنهما-، قال: خطب عمر على منبر رسول الله ﷺ فقال: (إنه قد نزل تحريم الخمر، وهي من خمسة أشياء: العنب والتمر والحنطة والشعير والعسل. و**الخمرُ ما خامر العقل)** [4].
- قال ابن عبدالبر: (وحسبك به [أي: عمر] عالماً باللسان والشرع ... وهذا أبين ما يكون في معنى الخمر ؛ يخطب به عمر بالمدينة على المنبر ، بمحضر جماعة الصحابة ، وهم أهل اللسان ، ولم يفهموا من الخمر إلا المعنى الذي ذكرنا) [5] .

وأعلى من ذلك كلِّه وأفصحُ ، قولُ مَنْ أُوتِيَ جوامعَ الكلم ﷺ : «كل مسكر خمر» [6].

---

(١) صحيح البخاري (٥٦٠٠).

(٢) التمهيد (٢٣٤/١)، وانظر: تفسير القرطبي (٢٩٤/٦) .

(٣) فتح الباري (٣٩/١٠).

(٤) أخرجه البخاري (٥٥٨٨)، ومسلم (٣٠٣٢).

(٥) التمهيد (٢٥١/١)، وقد نقلها القرطبي في تفسيره بلا عزو (٢٩٤/٦).

(٦) أخرجه مسلم (٢٠٠٣)، وقد طعن في ذلك بعض الحنفية ! فقال السرخسي في المبسوط (١٦/٢٤): (لا يكاد

- قال ابن عثيمين: (والعجبُ ممن قال: إنَّ الخمر لا يكون إلا من نبيذ العنب، وقد قال أفصح العرب وأعلمهم: «**كلُّ مسكرٍ خَمْر، وكلُّ مُسْكرٍ حرام**» ، مع أنَّه لو وُجِدَ ذلك في "القاموس المحيط" مثلاً ومؤلِّفه فارسيٌّ لسُلِّمَ به)[(١)] ، قال ابن تيمية: (والصواب الذي عليه الأئمة الكبار أن الخمر المذكورة في القرآن تناولت كل مسكر)[(٢)].
- ثم إنه لا يمتنع أن يكون الخمر في اللغة يطلق على عصير العنب المسكر خاصة ، ويطلق في الشرع على كل مسكر ، وهو في كُلٍّ منهما حقيقة ، كغيره من الألفاظ التي نقلت الشريعة حقائقها ، كالصلاة والزكاة والصيام [(٣)] .

والخلاف حقيقي له آثارٌ وثمارٌ ، من أهمها:

- أن كل شراب مسكر، فحكم قليله ولو لم يسكر كحكم كثيره ، على حد قوله ﷺ : «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**» [(٤)]، وأخذ بذلك الجمهور خلافاً للحنفية، فبعض

يصح) ، وقال المرغيناني في الهداية (٣٩٣/٤) : (طعن فيه يحيى بن معين رحمه الله)، أما قول السرخسي فهذا مردود ، فالسرخسي مع جلالة قدره إلا أنه ليس من أهل الصنعة الحديثية [انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية ٢٨/٢]، وعلى فرض أنه من أهل الحديث فلا يعارض قوله بما أخرجه مسلم مصححاً له إلا ببينة، وأما نسبة ذلك لابن معين، فقد أجاب عنه بعض الحنفية فقال الزيلعي [وهو من أكثرهم اطلاعاً كما وصفه ابن حجر]: (لم أجده في شيء من كتب الحديث) نصب الراية (٢٩٥/٤)، وقال نحواً من ذلك ابن الهمام، وذكر ذلك ابن رجب ورده فقال: (وأمَّا ما نقله بعضُ فقهاء الحنفية عن ابن معينٍ من طعنه فيه، فلا يثبت ذلك عنه). جامع العلوم والحكم (١٢٢٧/٣).

(١) الشرح الممتع (٤٢٨/١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨١/١٩).

(٣) انظر: روح المعاني (٥٠٧/١) وقد نبهت هذا التنبيه مع وضوحه؛ لأن الحنفية يستدلون بإجماع أهل اللغة على الحقيقة الشرعية ، ولا يُسلَّم بالإجماع ، وعلى فرض التسليم فلا يلزم أن تطابق الحقيقة الشرعية الحقيقة اللغوية .

(٤) رواه بهذا اللفظ جمع من الصحابة، منهم: عبدالله بن عمر عند أحمد (٥٦٤٨)وابن ماجه (٣٣٩٢)، و عبدالله ابن عمرو عند أحمد (٦٥٥٨) والنسائي (٥٦٠٧) وابن ماجه (٣٣٩٤)، و أنس عند أحمد (١٢٠٩٩)، و جابر بن عبدالله عند أحمد (١٤٧٠٣) وأبي داود (٣٦٨١) والترمذي (١٨٦٥) وابن ماجه(٣٣٩٣)، وجاء معناه عن سعد بن أبي وقاص، وعلي، وعائشة، وابن عمر، وخوات بن جبير، وزيد بن ثابت ﷺ، وهو حديث ثابت صحيح، بل عده الكتاني

الأشربة عندهم لايحرم منها إلا القدح الأخير المسكر[1]، (والخلاف إنما هو عند قصد التقوي، أما عند قصد التلهي فحرام إجماعاً)[2]، ثم إن محمدَ بنَ الحسن قد خالف أباحنيفة في ذلك، وقوله هو المفتى به عند الحنفية، قال في تكملة رد المحتار: (والقدح الأخير المسكر هو المحرم ، أي: على قول الإمام ، دون ما قبله، وإن كان المفتى به قول محمد [ابن الحسن]، أن ما أسكر كثيره فقليله حرام)[3] ، وقال غير واحد من الحنفية: (الفتوى في زماننا بقول محمد؛ لغلبة الفساد)[4].

- **وهناك ثمرة ظاهرة** وهي في اليمين كما لوحلف ألا يشرب خمراً، فشرب نبيذَ تمرٍ قد اشتد[5]، **ومن ذلك أيضاً:** ماذكره المرغيناني الحنفي: (أن حرمة هذه الأشربة دون حرمة الخمر[6] ، حتى لا يكفر مستحلها[1]، ويكفر مستحل الخمر؛ لأن حرمتها

في نظم المتناثر ص (١٥٤) من الأحاديث المتواترة.

(١) قال ابن رشد: (أما الخمر فإنهم اتفقوا على تحريم قليلها وكثيرها، أعني: التي هي من عصير العنب. وأما الأنبذة فإنهم اختلفوا في القليل منها الذي لا يسكر، وأجمعوا على أن المسكر منها حرام، فقال جمهور فقهاء الحجاز، وجمهور المحدثين: قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة حرام. وقال العراقيون إبراهيم النخعي من التابعين، وسفيان الثوري، وابن أبي ليلى، وشريك، وابن شبرمة، وأبو حنيفة وسائر فقهاء الكوفيين، وأكثر علماء البصريين: إن المحرم من سائر الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين) بداية المجتهد (٣/٢٣)، وقد أظهر قولَ الحنفية مروّجاً له في الإعلام المعاصر د.سعد الدين الهلالي، ورد عليه العلماء في مصر وغيرها، وقال الشيخ مصطفى العدوي: (هذا الرأي المذكور رأي شاذٌ جدّاً).

(٢) ملتقى الأبحر(٤/٢٥٠)، قال ابن عابدين: (فالحرمة عند قصد اللهو ليست محل الخلاف بل متفق عليها) رد المحتار على الدر المختار (٦/٤٥٥).

(٣) قرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار (٨/٤٣٢) ، وانظر: الدر المختار (٦/٤٥٤).

(٤) اللباب في شرح الكتب (٣/٢١٥).

(٥) انظر: النوادر والزيادات لابن أبي زيد (٤/٨٦)، ونهاية المحتاج (٨/٢٠١) ، والإنصاف للمرداوي (١٠/٢٢٨).

(٦) قال الدسوقي: (وحاصل الفقه أن الخمر، وهو ما اتخذ من عصير العنب ودخلته الشدة المطربة شربه من الكبائر وموجب للحد ولرد الشهادة إجماعاً، لا فرق بين شرب كثيره وقليله الذي لا يسكر؛ وأما النبيذ وهو ما اتخذ من ماء الزبيب أو البلح ودخلته الشدة المطربة فشرب القدر المسكر منه كبيرة وموجب للحد وترد به الشهادة إجماعاً ، وأما شرب القدر الذي لا يسكر منه لقلته؛ فقال مالك: إنه كبيرة وموجب للحد ولرد الشهادة، وقال الشافعي: إنه صغيرة فلا يوجب

اجتهادية، وحرمة الخمر قطعية، ولا يجب الحد بشربها حتى يسكر[2]، ويجب بشرب قطرة من الخمر، ونجاستها خفيفة في رواية وغليظة في أخرى، ونجاسة الخمر غليظة روايةً واحدةً، ويجوز بيعها، ويضمن متلفها عند أبي حنيفة ... بخلاف الخمر)[3] .

إذا تبين واتضح معنى الخمر فهذا هو تحرير محل الشذوذ في مسألتنا:

١. فقد نُقل الإجماع على طهارة الجامد من المسكرات كالحشيش[4] ، وخالف الحنابلة على الصحيح من المذهب وقالوا: بنجاستها[5] ، وهو اختيار ابن تيمية[6].

حدا ولا ترد به الشهادة ، وعند أبي حنيفة لا إثم في شربه بل هو جائز فلا حد فيه ولا ترد به الشهادة، فإذا كان لا يسكر الشخص إلا أربعة أقداح فلا يحرم عنده إلا القدح الرابع) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٣٥٢/٤).

(١) عدم تكفير مستحل المسكر (من غير عصير العنب) هو قول عامة العلماء ، جاء في الموسوعة الكويتية (٢٣/٥): (الخمر التي يكفر مستحلها هي ما اتخذ من عصير العنب، أما ما أسكر من غير عصير العنب النيء؛ فلا يكفر مستحله، وهذا محل اتفاق بين الفقهاء؛ لأن حرمتها دون حرمة الخمر الثابتة بدليل قطعي)، قال ابن حزم في المحلى(١٩٣/٦): (مستحل النبيذ المسكر وكل ما صح عن النبي ﷺ تحريمه لا يكفر من جهل ذلك ولم تقم عليه الحجة به ، فإذا ثبت ذلك عنده، وصح لديه أن رسول الله ﷺ حرم ذلك فأصر على استحلال مخالفة النبي ﷺ فهو كافر ولا بد، ولا يكفر جاهل أبدا حتى يبلغه الحكم من النبي ﷺ فإذا بلغه وثبت عنده فحينئذ يكفر إن اعتقد مخالفته عليه السلام ، ويفسق إن عمل بخلافه غير معتقد لجواز ذلك).

(٢) قال ابن عبدالبر: (واختلف العلماء في سائر الأنبذة المسكرة ، فقال العراقيون: إنما الحرام منها السكر وهو فعل الشارب ، وأما النبيذ في نفسه؛ فليس بحرام ولا نجس) التمهيد (٢٥٤/١).

(٣) الهداية شرح البداية (٣٩٥/٤) .

(٤) قال ابن حجر الهيتمي: (وقد حكى الشيخُ تقي الدين ابن دقيق العيد في شرحه لفروع ابن الحاجب **الإجماعَ على أنها ليست نجسة**) الفتاوى الفقهية الكبرى (٢٣١/٤)، وقال القرافي في الفروق (٢١٨/١): (من صلى بالبنج معه أو الأفيون **لم تبطل صلاته إجماعاً**) ، والقرافي يُفرق بين قاعدة المسكرات، وقاعدة المرقدات، وقاعدة المفسدات، وقال: (هذه القواعد الثلاث قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء)، وجعل الحشيشة من المفسدات، وقد نوزع في ذلك، قال الهيتمي: (الحشيشة ... مسكرة بالاتفاق ... وهذا الخطأ [عدم جعل الحشيشة من المسكرات]حصل أيضا للقرافي) الفتاوى الفقهية الكبرى (٢٣١/٤).

(٥) قال المرداوي: (الحشيشة المسكرة نجسة على الصحيح، اختاره الشيخ تقي الدين. وقيل: طاهرة، قدمه في الرعاية، والحواشي. وقيل: نجسة إن أميعت، وإلا فلا). الإنصاف(٣٢٠/١-٣٢١).

(٦) قال -رحمه الله-: (والحشيشة المسكرة حرام ومن استحل السكر منها فقد كفر؛ بل هي في أصح قولي العلماء نجسة

٢. و النبيذ ليس بخمر عند الجميع مالم يشتد ويصبح مسكراً ، وهو قبل أن يصبح مسكراً طاهر بإجماع العلماء [(١)].

٣. واتفق العلماء على طهارة الخمر إذا تخللت بنفسها [(٢)] .

٤. ومابين النبيذ غير المشتد والخمر المتخلل بنفسه هو الخمر المسكر ، وعامة العلماء على نجاسته وعدم طهارته[(٣)]، بل حكى غير واحدٍ من العلماء الإجماع على ذلك ، ونُسب لبعض العلماء القول بطهارته، وقال به بعض المعاصرين، **وحُكم على قولهم بالشذوذ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بطهارة الخمر من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني(ت١٤٢٠)[(٤)]، و سيد سابق(ت١٤٢٠)[(٥)]، و ابن عثيمين (ت١٤٢١)[(٦)]، وغيرهم [(٧)].

كالخمر، **فالخمر كالبول والحشيشة كالعذرة**). مجموع الفتاوى (٢٠٤/٣٤).

(١) انظر: المجموع (٢/ ٥٦٤).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٦٠١/٢١).

(٣) وهذا يشمل الخمر، و كذلك النبيذ المسكر ونحوه على تفريق الحنفية، وغيرُ الخمرِ نجاستها عند الحنفية مخففة على قول ومغلظة على القول الآخر، أما الخمر فنجاستها مغلظة . انظر: الهداية شرح البداية (٣٩٥/٤) .

(٤) قال في السلسلة الصحيحة (٤٦٠/٥): (الخمر طاهرة مع تحريمها)، وفي تمام المنة ص(٥٤) قال: (وهو الراجح)، والعجيب أن الشيخ في السلسلة الصحيحة قال: (وقد قال كثير من الأئمة المتقدمين بطهارتها)، والحقيقة أنهم قلة قليلة لم يسمِّ منهم سوى ثلاثة في مقابل عامة العلماء، وإن كان الحق لايرتبط بالكثرة .

(٥) قال في فقه السنة (٢٩/١): (فتحريم الخمر، والخمر الذي دلت عليه النصوص لا يلزم منه نجاستها، بل لابد من دليل آخر عليه، وإلا بقيا على الأصول المتفق عليها من الطهارة، فمن ادعى خلافه فالدليل عليه).

(٦) قال في الشرح الممتع (٤٢٩/١): (جمهور العلماء ومنهم الأئمَّة الأربعة، واختاره شيخ الإسلام ، أنَّها[الخمر] نجسة ... والصحيح أنها ليست نجسة). وهذه من المسائل التي خالف فيها ابنَ تيمية، وشيخَه السعدي.

(٧) وممن قال بذلك أيضاً: بخيت المطيعي، ورشيد رضا، وأحمد شاكر، وعلي الطنطاوي، و وهبة الزحيلي. انظر: الجامع

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلها في المطلب الرابع في أدلة القول الأول.

٣/ النص على شذوذه ، و قد نص على شذوذ هذا القول :

- ابن حزم (ت٤٥٦) بقوله : (وأما تنجيس الخمر ما وقعت فيه فلا نعلم في أنها تنجس ما مست من ذلك خلافاً، إلا شيئاً ذكره بعض العلماء عن ربيعة **وهو قول فاسد،** وحسبنا الله ونعم الوكيل)[1]. والفاسد من الألفاظ المرادفة للشاذ[2].

- و ابن رشد بقوله: (اتفق المسلمون على نجاسة الخمر إلا **خلاف شاذ)** ، نقل ذلك الشيخ عبدالرحمن القاسم في حاشية الروض[3]، ولم أجد هذا النص عند ابن رشد الجد، ولا الحفيد، لكنني وجدت معناه عند الجد (ت٥٢٠) حيث يقول: (فلا خلاف بين أحد من المسلمين أعلمه في أن الخمرة نجسة ... إلا ما ذهب إليه ابن لبابة في أن نجاستها مختلف فيه ... وقوله **خطأ صراح،** بل لا اختلاف في أنها نجسة تنجس الثياب والماء والطعام)[4]،والشاهد قوله: (خطأ صراح)،والخطأ مما يرادف الشاذ .

- و النووي (ت٦٧٦) بقوله: (واعلم أنه لا فرق في نجاسة الخمر بين الخمر المحترمة وغيرها ، وكذا لو استحال باطن حبات العنب خمراً فإنه نجس، وحكى إمام الحرمين والغزالي وغيرهما وجهاً ضعيفاً أن الخمر المحترمة طاهرة، ووجهاً أن باطن حبات

لبيان النجاسات وأحكامها ص(٣٠٦).

(١) رسائل ابن حزم (٣/٢١٠).

(٢) قال الجويني: (فإذا أضيف الفساد أو البطلان إلى حاصل موجود فعلى معنى سقوط حكمه ونفي الاعتداد به في المراد...كل واحد منهما يستعمل فيما لا يقع موقعه؛ فيكون كأنه لم يوجد). الكافية في الجدل ص(٤٤).

(٣) (١/٣٥٠).

(٤) المقدمات الممهدات (١/٤٤٣) ، أما الحفيد (ت٥٩٥) فإنه يقول: (وأكثرهم على نجاسة الخمر، وفي ذلك خلاف عن بعض المحدثين) بداية المجتهد (١/٨٣).

العنب المستحيل طاهر ، **وهما شاذان** والصواب النجاسة)[1] .

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بنجاسة الخمر:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها :

١/ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ﴾[2] .

وجه الاستدلال:

- أن قوله: ﴿رِجۡسٞ﴾ نصٌّ في المسألة[3] لا يعدل عنه، قال العيني في بيان النجاسة المغلظة عند الحنفية إنها هي التي: ("ثبتت بدليل مقطوع فيه" أي: بنص وارد فيه بلا معارضة نص آخر كالخمر مثلاً، فإن نجاسته بنص القرآن لقوله ﴿ رِجۡسٞ﴾ أي: نجس ولم يعارضه نص آخر)[4]، وقال ابن العربي في قوله: ﴿رِجۡسٞ﴾ قال : (وهو النجس) ثم قال: (ولا خلاف في ذلك بين الناس ، إلا ما يؤثر عن ربيعة) [5].

ونوقش هذا الاستدلال :

---

(١) المجموع (٥٦٤/٢)، والذي يظهر أن المقصود بالشذوذ هنا الشذوذ المذهبي، لكنَّ نقلَ النوويّ للإجماع على نجاسته قد يدل على إرادته للشذوذ الفقهي العام، والله أعلم.

(٢) الآية (٩٠) من سورة المائدة.

(٣) النص في اللغة بمعنى الظهور، ومنه سميت منصة العروس التي تجلس عليها؛ لظهورها عليها، والنص في الاصطلاح: ما يفيد بنفسه من غير احتمال، والاحتمال الذي لادليل عليه لايخرج النص عن دلالته، وهذا هو الأصل في إطلاق النص في مقابلة الظاهر والمجمل، وقد يطلق النص على مايقابل الأدلة العقلية كما يقال: لا اجتهاد مع النص. انظر: روضة الناظر: (٥٠٦/١-٥٠٨).

(٤) البناية شرح الهداية (٧٢٧/١).

(٥) أحكام القرآن (١٦٣/٢).

بعدم التسليم فليس في الآية دلالةٌ ظاهرةٌ بَلْهَ كونِها نصّاً في المسألة؛ لأن الرجس عند أهل اللغة: القذر[١]، ولا يلزم من ذلك النجاسة[٢]، ثم إن في الآية ما يمنع من حملها على أن المراد بالرجس النجس؛ لاقتران الخمر بالميسر والأنصاب والأزلام، وهي طاهرة بالإجماع[٣].

وأجيب عن ذلك:

- بأنَّ المرادَ الحقيقةُ الشرعيةُ وليستِ اللغويةَ [٤]؛ فالله تعالى سمَّى الخمر رجساً كما سمّى النجاساتِ من الميتةِ، والدم المسفوحِ، ولحمِ الخنزيرِ رجساً [٥]، ولايضر قرن الخمر بالأشياء الطاهرة؛ لأن دلالة الاقتران ضعيفة[٦] ، فيخرج الطاهر منها بدلالة الإجماع، ويبقى الخمر على مقتضى الكلام[٧] .
- و أيّاً ماكان فقد قال ابن حجر: (والتمسك بعموم الأمر باجتنابها كافٍ في القول بنجاستها)[٨] ، بل إن لفظ الرجس أبلغ من لفظ النج؛ إذ إن الرجس أصلها من

---

(١) قال في اللسان (٦/٩٤): (الرجس: القذر) .

(٢) انظر: المجموع (٢/٥٦٤).

(٣) انظر: السيل الجرار ص(٢٥)، هكذا قال الشوكاني: (بالإجماع) مع أن ابن حزم يرى نجاستها وبطلان صلاة من حمل شيئاً منها.

(٤) انظر: البناية شرح الهداية (١/٧٢٧)

(٥) كما في قوله تعالى في سورة الأنعام آية (١٤٥): ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾ ، انظر: المقدمات الممهدات (١/٤٤٢).

(٦) المقصود أن من منع نجاسة الخمر، علل ذلك بقرنها بأشياء طاهرة فدل على طهارة الجميع، و دلالة الاقترانِ ضعيفة عند الجمهور، فهي لا تقوى على إثباتِ الأحكامِ وحدها، وإن كان لا بأس من التَّقَوِّيَ بها إذا قامت القرائنُ الدالةُ على ذلك. انظر: "دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين" ص(٦٩).

(٧) انظر: المجموع (٢/٥٦٤).

(٨) فتح الباري (١٠/٣٩) ، فالأمر باجتنابها، وإراقتها، وكسر دنانها، وشق ظروفها، وغسل أوانيها، واستخباث الشرع لها مما لم يرد مثله ولا قريباً منه في البول بل ولا الغائط، ألا يكفي في الدلالة على نجاسة الخمر ؟! .

الرَجس -بفتح الراء-، وهو: شدَّةُ الصوت، قال الرازي: (يقال: سحاب رجاس إذا كان شديد الصوت بالرعد، فكان الرجس هو العمل الذي يكون قويَّ الدرجة كامل الرتبة في القبح)[1].

وأجيب عن الجواب:

بعدم التسليم في دلالة الرجس على النجس في الحقيقة الشرعية، فروي عن ابن عباس ﭭ في قوله ﻷ: ﴿رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾ قال: سَخَطٌ[2]، قال ابن تيمية: (وبالجملة لفظ (الرجس) أصله القذر، ويراد به الشرك، كقوله: ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ ويراد به الخبائث المحرمة كالمطعومات والمشروبات، كقوله: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ﴾)[3]، وفي السنة مثل ذلك، قال ابن الأثير: (الرجس: القذر، وقد يعبر به عن الحرام والفعل القبيح، والعذاب، واللعنة، والكفر)[4]، ولابْنِ عطيَّةَ كلامٌ جميلٌ، حيث يقول في معنى الرجس:

---

(١) تفسير الرازي (١٢/٤٢٣).

(٢) رواه ابن جرير في تفسيره (١٠/٥٦٥) من طريق معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباسﭭ، ورواية علي بن أبي طلحة عن ابن عباس منقطعة؛ فإنه يروي عن ابن عباس من كتاب ولم يلقه، قال الخليلي في الإرشاد (١/٣٩٤): (وأجمع الحفاظ على أن ابن أبي طلحة لم يسمعه من ابن عباس)، قال أبوجعفر النحاس في الناسخ والمنسوخ ص(٧٥): (والذي يطعن في إسناده يقول: ابن أبي طلحة لم يسمع من ابن عباس وإنما أخذ التفسير عن مجاهد وعكرمة وهذا القول لا يوجب طعنا؛ لأنه أخذه عن رجلين ثقتين وهو في نفسه ثقة صدوق وحدثني أحمد بن محمد الأزدي، قال: سمعت علي بن الحسين، يقول: سمعت الحسين بن عبد الرحمن بن فهم، يقول: سمعت أحمد بن حنبل، يقول بمصر: "**كتاب التأويل عن معاوية بن صالح لو جاء رجل إلى مصر فكتبه ثم انصرف به ما كانت رحلته عندي ذهبت باطلاً**").

(٣) منهاج السنة (٧/٨١).

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/٢٠٠).

(كل مكروه ذميم، وقد يقال للعذاب ... وقد يقال للنتن وللعذرة والأقذار رجس، والرجز العذاب لا غير، والركس العذرة لا غير، والرجس يقال للأمرين)[1].

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على نجاسة الخمر غير واحد من العلماء :

١. قال الماوردي (ت٤٥٠): (فأما الخمر فنجس بالاستحالة[2]، وهو إجماع الصحابة ﷺ)[3].

٢. وقال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (وقد أجمع علماء المسلمين في كل عصر وبكل مصر فيما بلغنا وصح عندنا أن عصير العنب إذا رمى بالزبد، وهدأ، وأسكر الكثير منه أو القليل أنه خمر، وأنه ما دام على حاله تلك حرام كالميتة والدم ولحم الخنزير، رجس نجس كالبول إلا ما روي عن ربيعة في نُقَطٍ من الخمر شيء لم أَرَ لذكره وجهاً؛ لأنه خلاف إجماعهم)[4].

٣. وقال ابن حزم (ت٤٥٦) : (وأما تنجيس الخمر ما وقعت فيه فلا نعلم في أنها تنجس ما مست من ذلك خلافاً، إلا شيئاً ذكره بعض العلماء عن ربيعة، وهو قول فاسد،

---

(١) تفسير ابن عطية (٢/٢٣٣)، وفرَّق أيضاً ابن درَيْد بين الرِّجْس والرِّجْزِ والرِّكْسِ، فجعل الرِّجْسَ: الشرَّ، والرِّجْزَ: العذابَ، والرِّكْسَ: العَذِرةَ والنَّتْن، ثم قال: (والرِّجْسُ يقال للاثْنَيْنِ). انظر: اللباب في علوم الكتاب (٧/٥٠٦).

(٢) يعني: أن الخمر استحالت عن شيء طاهر؛ كالعنب وغيره فأصبحت خمراً، وهذه هي النكتة في تفريق بعض العلماء بين الخمر وغيره، إذا استحال إلى شيء طاهر، فإذا انقلبت الخمر إلى خل فقد عادت إلى الأصل فطهرت، بخلاف غيرها، وقد رد ذلك أبو العباس ابن تيمية، وأنه لا فرق؛ فالاستحالة إلى الطاهر تطهرها كلها. انظر: مجموع الفتاوى (٢٠/٢٢٥).

(٣) الحاوي الكبير (٢/٢٥٩).

(٤) التمهيد (١/٢٤٥)، وقال في (١/٣٣٦): (... النجاسات المجتمع عليها والتي قامت الدلائل بنجاستها كالبول والغائط والمذي والخمر).

وحسبنا الله ونعم الوكيل)[(١)].

٤. وقال ابن رشد الجد(ت٥٢٠) : (فلا خلاف بين أحد من المسلمين أعلمه في أن الخمرة نجسة)[(٢)]

٥. وقال ابن العربي (ت٥٤٣) بعد ذكره لمعنى ﴿رِجْسٌ﴾ قال: (وهو النجس) ثم قال: (ولا خلاف في ذلك بين الناس ، إلا ما يُؤْثَرُ عن ربيعة أنه قال: إنها محرمة، وهي طاهرة، كالحرير عند مالك محرم، مع أنه طاهر)[(٣)].

٦. وقال النووي(ت٦٧٦): (الخمر نجسة عندنا ... ونقل الشيخ أبو حامد[(٤)] الإجماع على نجاستها)[(٥)].

٧. وقال العيني(ت٨٥٥): (انعقد الإجماع على نجاستها، وداودُ لا يُعْتَبر خلافه في الإجماع، ولا يصح ذلك عن شريعة)[(٦)].

٨. وقال ابن مفلح(ت٨٨٤): (وهي نجسة إجماعاً، لكن خالف فيه الليث، وربيعة، وداود، وحكاه القرطبي عن المزني، فقالوا بطهارتها)[(٧)].

ونوقش هذا الاستدلال:

---

(١) رسائل ابن حزم (٣/٢١٠).

(٢) المقدمات الممهدات (١/٤٤٣) .

(٣) أحكام القرآن (٢/١٦٤).

(٤) المقصود بأبي حامد عند الشافعية عند الإطلاق الإسفراييني، وليس الغزالي، قال النووي: (تكرر فى كتب المذهب)، أما إذا قيل: القاضي أبو حامد فهو المروذي، قال النووي: (فغلب في الأول[الإسفراييني] استعمال الشيخ، وفي الثاني القاضي). تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٠٨- ٢١١).

(٥) المجموع (٢/٥٦٣).

(٦) البناية شرح الهداية (١/٤٤٧).

(٧) المبدع (١/٢٠٩).

- **بعدم التسليم بالإجماع** بل الخلاف حاصل [1]، بمخالفة الحسنِ البصريِّ[2](ت١١٠)، و ربيعةَ [3] (ت١٦٣)، والليثِ بن سعدٍ[4](ت١٧٥)[5]، والمزنيِّ[6] (ت٢٦٤) [7]، وداودَ الظاهري(ت٢٧٠)[8]، **ومن المتأخرين:** الصنعاني(ت١١٨٢)[9]، والشوكاني (ت١٢٥٠)[10].

ويمكن أن يجاب عن ذلك:

- **بعدم التسليم بالخلاف بل الإجماع قائم لم يُخرم،** ويمكن مناقشة هذه النسبة إليهم

(١) انظر: الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(٣٠٤).

(٢) قال الشربيني: (ونقله بعضهم عن الحسن). مغني المحتاج (٢٢٥/١) ، وانظر: الحاوي الكبير (٢٥٩/٢).

(٣) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي، المعروف بربيعة الرأي؛ لأنه كان يُعرف بالرأي والقياس، سمع أنس بن مالك، والسائب بن يزيد الصحابيين، وهو شيخ مالك بن أنس، قال مالك: (ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة)، قال النووي: (اتفق العلماء من المحدثين وغيرهم على توثيقه وجلالته وعظم مرتبته فى العلم والفهم)، توفي سنة (١٣٦) هـ . انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٨٩)، وفيات الأعيان (٢٨٨/٢)، سير أعلام النبلاء (٨٩/٦).

(٤) قال القرطبي في تفسيره(٢٨٨/٦): (فَهِمَ الجمهورُ من تحريم الخمر، واستخباث الشرع لها، وإطلاق الرجس عليها، والأمر باجتنابها، الحكمَ بنجاستها. وخالفهم في ذلك ربيعة، والليث بن سعد، والمزني صاحب الشافعي، وبعض المتأخرين من البغداديين والقرويين فرأوا أنها طاهرة).

(٥) الليث بن سعد بن عبدالرحمن الفهمي، إمام أهل مصر فى زمانه، مجمع على جلالته وإمامته وعلو مرتبته فى الفقه والحديث، قال الشافعي وغيره: (كان الليث بن سعد أفقه من مالك، إلا أنه ضيعه أصحابه) يعني: لم يقوموا به ، توفي سنة (١٧٥)هـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٧٣/٢)، سير أعلام النبلاء (١٣٦/٨).

(٦) أبو إبراهيم إسماعيل بن يحيى المزني، تلميذ الشافعي، ولد في السنة التي مات فيها الليث بن سعد، وهو قليل الرواية ولكنه كان رأساً في الفقه، ناصر مذهب الشافعي، قال الجويني: (وإذا تفرد المزني برأي فهو صاحب مذهب، وإذا خَرَّج للشافعي قولاً فتخريجه أولى من تخريج غيره، وهو ملتحق بالمذهب لا محالة)، توفي سنة (٢٦٤)هـ . انظر: تهذيب الأسماء واللغات(٢٨٥/٢)، سير أعلام النبلاء (٤٩٢/١٢) ، طبقات الشافعية للسبكي (٩٣/٢).

(٧) انظر: تفسير القرطبي (٢٨٨/٦) .

(٨) قال النووي: (الخمر نجسة عندنا، وعند مالك، وأبي حنيفة، وأحمد وسائر العلماء، إلا ما حكاه القاضي أبو الطيب وغيره عن ربيعة شيخ مالك، وداود أنهما قالا: هي طاهرة). المجموع (٥٦٣/٢).

(٩) قال في سبل السلام (٤/٢): (الأدلة على نجاسة الخمر غير ناهضة).

(١٠) قال في السيل الجرار ص(٢٥): (ليس في نجاسة المسكر دليل يصلح للتمسك به).

بأمور ، وبين يَدَيْ الجواب أقدم بهذه العبارة المهمة لأبي العباس ابن تيمية، حيث يقول:(**والمنقول عن السلف والعلماء يحتاج إلى معرفة بثبوت لفظه ، ومعرفة دلالته ، كما يحتاج إلى ذلك المنقول عن الله ورسوله**)(١)، وهذه العبارة تتأكد عندما يعود هذا المنقول على أصل من الأصول الشرعية بالبطلان (٢)، فلا نترك الدليل الشرعي القائم لخلاف منقول لم نتحققه، و لايُعارَضُ المعلومُ بالموهوم، فليس كل ماينقل عن العلماء صحيحاً، وليس كل ماصح عنهم يكون صريحاً في المسألة المراد بحثها، فالوقوف على نص الأئمة أولى.

- ثم إن هناك معنى لطيف يستدعي التحقق من نسبة الأقوال إلى بعض الأئمة والعلماء غير الأئمة الأربعة المتبوعين، نبّه إليه ابن رجب في قوله: **(مذاهب غير هؤلاء لم تشتهر ولم تنضبط، فربما نُسب إليهم ما لم يقولوه، أو فُهم عنهم ما لم يريدوه، وليس لمذاهبهم من يذبّ عنها، ويُنبّهُ عَلَى ما يقع من الخلل فيها بخلاف هذه المذاهب المشهورة)**(٣) ، وبعد هذه المقدمة فهذه هي مناقشة مانُسب إليهم:
- **أما مانُسب للحسن البصري**؛ فإنه بعيد، ولم أقف على نسبة هذا القول للحسن البصري إلا عند بعض الشافعية(٤)، فأين الأئمة الذين لهم عناية بالوفاق والخلاف عن هذا القول، كابن المنذر (ت٣١٩)، والطحاوي(ت٣٢١)، وابن

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٦/١).

(٢) التثبت من صحة ودلالة المنقول عن العلماء يتأكد في مواطن منها: إذاكان المنقول مخالفاً لإجماع محكي، أو كان المنقول مخالفاً لأصول هذا العالم، أو كان هذا يخالف المشهور عنه، أو كان كلامه في غير سياق المسألة، أو نقله غير أصحابه عنه، أو كان هذا العالم من غير الأئمة الأربعة الذين لهم أصحاب يدفعون مالايصح عنه، أو كان هذا المنقول من غير تحرير العالم في كتاب قد ألفه، ونحو ذلك.

(٣) مجموع رسائل ابن رجب (٢٢٦/٢).

(٤) قال الشربيني: (ونقله بعضهم عن الحسن). مغني المحتاج (٢٢٥/١) ، وانظر: الحاوي الكبير (٢٥٩/٢).

عبدالبر(٤٦٣)، وابن حزم (ت٤٥٦)، بل حتى النووي (ت٦٧٦) من الشافعية، كلهم لم يذكروا هذا القول، و من نسب ذلك إليه من الشافعية فإن بينه وبين الحسن البصري مفاوز .

- **وأما مانُسب لربيعة**؛ فإنه غير دقيق، وربيعة أشهر من ينسب له القول بالمخالفة، فأكثر من ذكر الخلاف يذكر مخالفة ربيعة للإجماع، كالطحاوي وابن عبدالبر وابن حزم والقرطبي والنووي ، فهو أشهر من ينسب له القول بالمخالفة، بل يكاد ينحصر فيه، لكن إطلاق القول بأنه يرى طهارة الخمر محل نظر !.
- والظاهر أنه يرى نجاستها لكنه يتسامح في اليسير منها ، كما قال ابن عبدالبر – وهو من أعلم الناس بالخلاف– [(١)]: (وقد أجمع علماء المسلمين في كل عصر وبكل مصر – فيما بلغنا وصح عندنا–، أن عصير العنب إذا رمى بالزبد وهدأ وأسكر الكثير منه أو القليل أنه خمر، وأنه ما دام على حاله تلك حرام كالميتة والدم ولحم الخنزير ، رجس نجس كالبول **إلا ما روي عن ربيعة في نقط من الخمر** شيء لم أر لذكره وجهاً ؛ لأنه خلاف إجماعهم ، وقد جاء عنه في مثل رؤوس الإبر من نقط البول نحو ذلك) [(٢)]، فهو لا يخالف في نجاستها ، وإنما يخفف في اليسير منها كما يخفف في اليسير من البول ، وكما يخفف غيره في اليسير من سائر النجاسات[(٣)].

---

(١) قال الذهبي: (قال شيخنا أبو عَبْد اللَّه مُحَمَّد بْن أَبِي الفتح، ومن خطّه نقلتُ: كان أبو عُمَر بْن عَبْد البر أعلم من بالأندلس فِي السُّنَن والآثار واختلاف علماء الأمصار) تاريخ الإسلام (١٩٩/١٠) ، وانظر: السير (١٦٠/١٨).

(٢) التمهيد (٢٤٥/١).

(٣) قال ابن تيمية: (جمهور العلماء يعفون عن ظهور يسير العورة وعن يسير النجاسة التي يشق الاحتراز عنها) مجموع الفتاوى (٢١٣/٢١)، وفي تقدير اليسير و مايشق الاحتراز عنه خلاف، فالحنفية يعفى عندهم عن يسير كل نجاسة ، وفي بقية المذاهب تقييدات، مع اتفاقهم جميعاً على العفو عن أثر الاستجمار بعد الإنقاء، وعلى عدم العفو عن النجاسة إذا زادت على قدر الدرهم .

- **وأما مانُسب لليث بن سعد؛** فإن الطحاوي وهو أسبق من نقل عنه، نقل عنه مايدل على نجاستها عنده، فقال الطحاوي: (وقال مالك في الخمر يصيب ثوب الرجل فيصلي فيه وهو لا يعلم: أنه يعيد ما دام في الوقت، وهو قول الأوزاعي، وقال الليث: في أحد قوليه يعيد، وفي الآخر لا يعيد)[1].
- فسياق الكلام هو في الخمر يصيب الرجل ولا يعلم به إلا بعد الصلاة، فقال في أحد قوليه: يعيد، وهذا القول يدل على نجاسة الخمر عنده، والقول الآخر: لا يعيد، وهذا القول لايلزم منه طهارة الخمر؛ كما قال الخطابي تعليقاً على الحديث الذي فيه خلع النبي ﷺ لحذائه المتقذر في الصلاة [2]: (فيه من الفقه أن من صلى وفي ثوبه نجاسة لم يعلم بها فإن صلاته مجزية ولا إعادة عليه)[3]، فلعل من نسب إليه القول بطهارتها ظن أن حكمه بعدم الإعادة يدل على الطهارة.
- **و أما مانُسب للمزني (ت٢٦٤)؛** فإني لم أقف على من ينقل عنه هذا الخلاف إلا القرطبي (ت٦٧١)، ونحتاج إلى معرفةٍ بماقاله؛ لنرى دلالته على مانحن بصدده ؛ لأن الشافعية عندهم وجه شاذ بطهارة الخمر المحترمة[4]، فقد يكون هذا مراد المزني إن

---

(١) مختصر اختلاف العلماء (١/١٢٣).

(٢) أخرجه أحمد (١١١٥٣)، وأبوداود (٦٥٠)، وابن خزيمة (٧٨٦)، وابن حبان (٢١٨٥)، والحاكم (٩٥٥)، وقال: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)، ولم يتعقبه الذهبي.

(٣) معالم السنن (١/١٨١).

(٤) قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص٤٨: (هي التي عصرت بقصد الخلية، أو لا بقصد الخمرية ... فلو عصرت بلا قصد، فمحترمة على الثانية) ، وذكرت الخمر المحترمة عند الحنابلة أيضاً، قال في الإنصاف(٦/١٢٤): (الصحيح: أن لنا خمرا محترمة. وهي خمرة الخلّال) ، قال ابن مفلح في المبدع (٥/١٧): (والأشهر أن لنا خمراً محترمة وهي التي عصرت من غير قصد الخمرية، أو بقصد الخلية) ، وفسرها ابن عثيمين بقوله: (هي خمر الذمي الذي يعيش في بلاد المسلمين بالجزية فخمره محترمة، بمعنى أنه لا يحل لنا أن نريق خمره التي يشربها لكن بدون إعلان) ، قال: (وذكروا أيضاً: أن من المحترم من الخمر خمر الخلاَّل الذي يبيع الخل، فلو أنه في يوم من الأيام تخمر الخل إما لشدة الحر أو لسبب آخر فإن خمره محترم؛ وعللوا ذلك بأنه لو كان غير محترم للزم على الخلاَّل ضرر عظيم؛ لأن هذا ماله فيتضرر

صح النقل عنه، قال النووي: (لا فرق في نجاسة الخمر بين الخمر المحترمة وغيرها، وكذا لو استحال باطن حبات العنب خمرا فإنه نجس، وحكى إمام الحرمين، والغزالي وغيرهما وجهاً ضعيفاً؛ أن الخمر المحترمة طاهرة ، ووجهاً أن باطن حبات العنب المستحيل طاهر، وهما شاذان والصواب النجاسة)[١]، أو يكون قصده النبيذ ، قال في روضة الطالبين: (وفي النبيذ وجه شاذ مذكور في (البيان) أنه طاهر)[٢].

- وأيّاً ماكان فحمل كلامه على مايوافق الإجماع أولى من حمله على مخالفته بلا برهان، ثم إن **الشافعية ليس عندهم قول ولا وجه بالطهارة مطلقاً، ولم يحكوا في الأوجه الشاذة أيضاً قولاً للمزني، وهو صاحبهم وهم أعلم به**، والله أعلم.
- **أما مانُسب لداود الظاهري**؛ فإنه بعيد، يخالف أصوله الظاهرية، فابن حزم الظاهري مثلاً لايرى نجاسة الخمر فقط ، بل نجاسة الخمر والميسر والأنصاب والأزلام؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[٣]، قال: (فمن صلى حاملاً شيئاً منها بطلت صلاته)[٤] ، بل إن ابن حزم لا يعلم أن أحداً يخالف في نجاسة الخمر ، وشنع على ربيعة بهانسب إليه من طهارتها فقال: (وأما تنجيس الخمر ما وقعت فيه ؛ فلا نعلم في أنها تنجس ما مست من ذلك خلافاً، إلا شيئاً ذكره بعض العلماء عن ربيعة، وهو

بهذا ... ففيما قاله الأصحاب-رحمهم الله- في هذه المسألة نظر). الشرح الممتع (٢٢٧/١٠).

(١) المجموع (٥٦٤/٢).

(٢) روضة الطالبين (١٣/١).

(٣) الآية (٩٠) من سورة المائدة.

(٤) المحلى (١٨٩/١).

قول فاسد، وحسبنا الله ونعم الوكيل)[1] ، فهذا ابن حزم لايعرف قول دواد إمام الظاهرية ! .

- **والخلاصة:** أن مانقل عن الحسن، والليث، والمزني، وداود، فإنه لايصح[2] ، ومانُقل عن ربيعة -وهو أشهر من عُرف بالمخالفة- فإنه غير دقيق، بل هو يرى نجاسة الخمر لكنه يتسامح في القطرة والقطرتين من باب العفو عن يسير النجاسة [3]، والله أعلم.
- **وعلى فرض التسليم** بوجود الخلاف، فإن هذا الخلاف حادث والإجماع سابق له؛ إذ هو إجماع الصحابة ﷺ ولاعبرة بالخلاف بعدهم، قال الماوردي: (وهو إجماع الصحابة ﷺ)[4]، ولايعرف عن الصحابة قول صحيح ولاضعيف بطهارة الخمر، بل المنقول عنهم خلاف ذلك[5]، وهذا هو الأقوى.

---

(١) رسائل ابن حزم (٣/٢١٠).

(٢) كما سبق مناقشة ذلك بعد نسبة الأقوال إليهم.

(٣) انظر: التمهيد (١/٢٤٥).

(٤) الحاوي الكبير (٢/٢٦٠) ، ونص أيضاً بعد ذلك بأن هذا إجماع الصحابة والتابعين. وانظر: تحفة المحتاج (١/٢٨٨).

(٥) فقد ثبت عن ابن عمرﷺ أنه قيل له: إن النساء يمتشطن بالخمر، فقال ابن عمر: (ألقى الله في رءوسهن الحاصَّة) أخرجه عبدالرزاق (١٧٠٩٤)، وابن أبي شيبة (٢٤٠٧٤) والحاصة: هي العلة التي تحص الشعر وتذهبه. لسان العرب(٧/١٣)، وروي عن حذيفة أنه قال: (لاطيبهن الله) وروي عن عائشة أنها نهت عن ذلك أشد النهي. أخرجهما عبدالرزاق وابن أبي شيبة. وورد ماهو أصرح من ذلك عن عمرﷺ أنه قد بلغه أن خالداً دخل الحمام فتدلك بعد النورة بثخين عصفر معجون بخمر، فكتب إليه: (بلغني أنك تدلكت بخمر، وإن اللّه قد حرم ظاهر الخمر وباطنه، كما حرم ظاهر الإثم وباطنه، وقد حرم مس الخمر إلا أن تغسل كما حرم شربها، فلا تمسوها أجسادكم فإنها نجس، وإن فعلتم فلا تعودوا). فكتب إليه خالد: إنا قتلناها فعادت غسولا غير خمر . وهذا الأثر رواه الطبري في تاريخه (٤/٦٦) وابن عساكر في تاريخ دمشق (١٦/٢٦٤) من طريق السَّرِيّ بن يحيى، عن شعيب بن إبراهيم، عن سيف بن عمر، عن أبي عثمان والربيع وأبي حارثة به، ولايصح، لكن ضعفه ليس بشديد؛ فإن شعيب بن إبراهيم فيه جهالة، كما قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٢/٢٧٥)، وسيف بن عمر: ضعيف في الحديث عمدة في التاريخ، كما قال ابن حجر في تقريب التهذيب ص(٢٦٢)، والله أعلم.

- فإن امتنع ذلك فهو إجماع من بعدهم (1)، من القرن الرابع إلى القرن الثاني عشر، فقد أطبق الأئمة الأربعة وأتباعهم وغيرهم على القول بنجاسة الخمر.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بطهارة الخمر:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها :

١/ البراءة الأصلية ، فالأصل الطَّهارة حتى يقوم دليل النَّجاسة، ولا دليل هنا ، ولا يلزم من التحريم النجاسة؛ بدليل أن السُمَّ حرام وليس بنجس(2) .

ونوقش هذا الدليل بأمور:

- أن البراءة الأصلية إنما يستقيم الاستدلال بها عند عدم المعارض الراجح، أَمَا وقد قام الإجماع على نجاسته فلا براءة .

- ثم إن ماورد في الخمر من تسميتها رجساً، والأمر باجتنابها، وإراقتها، وكسر دنانها (3)، وشق ظروفها (4)، وغسل أوانيها، واستخباث الشرع لها، ولعن عشرة فيها، مما لم

---

(١) انظر: حاشيتي قلوبي وعميرة على شرح السيوطي للمنهاج (١/٨٠).

(٢) انظر: تفسير القرطبي (٦/٢٨٨)، الدراري المضية (١/٢٣)، السيل الجرار ص(٢٦)، الشرح الممتع (١/٤٣١).

(٣) أخرجه الترمذي (١٢٩٣) عن أبي طلحة ﷺ أنه قال: يا نبي الله، إني اشتريت خمراً لأيتام في حجري، قال: «**أهرق الخمر، واكسر الدنان**» .

(٤) أخرجه أحمد (٥٣٩٠) عن عبد الله بن عمرﷺ قال: خرج رسول الله ﷺ إلى المربد فخرجت معه، فكنت عن يمينه، وأقبل أبو بكر فتأخرت له، فكان عن يمينه وكنت عن يساره، ثم أقبل عمر فتنحيت له فكان عن يساره، فأتى رسول الله ﷺ المربد، فإذا بأزقاق على المربد فيها خمر، قال ابن عمر: فدعاني رسول الله ﷺ بالمُدية [وهي: الشفرة] قال: وما عرفت المُدية إلا يومئذ، فأمر بالزِّقاق فشقت، ثم قال: «**لعنت الخمر، وشاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وحاملها، والمحمولة إليه، وعاصرها، ومعتصرها، وآكل ثمنها**». والزِّقاق جمع زِّق بالكسر: وهو الظرف. انظر: المصباح المنير (١/٢٥٤) ، وفي لسان العرب(١٠/١٤٣) والزِّقّ: السِّقاءُ .

فائدة: ترجم البخاري في صحيحه: (باب: هل تكسر الدنان التي فيها الخمر، أو تخرق الزقاق...) وهو يشير بذلك إلى الحديثين الأخيرين في الحاشية، وهما ليسا على شرطه ، ثم أسند حديث سلمة بن الأكوع ﷺ : أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر، قال: «**على ما توقد هذه النيران؟**»، قالوا على الحمر الإنسية، قال: «**اكسروها، وأهرقوها**»، قالوا: ألا نهريقها، ونغسلها، قال: «**اغسلوا**»، قال ابن حجر عن تبويب البخاري: (لم يبين الحكم ؛ لأن المعتمد فيه التفصيل فإن

يرد مثله ولا قريباً منه في البول، بل ولا الغائط، يكفي في الدلالة على نجاسة الخمر.

- قال القرطبي: (ثم لو التزمنا ألا نحكم بحكمٍ إلا حتى نجد فيه نصّاً لتعطلت الشريعة، فإن النصوص فيها قليلة، فأي نص يوجد على تنجيس البول والعذرة والدم والميتة وغير ذلك؟! وإنما هي الظواهر والعمومات والأقيسة)[1].

- أما قولهم: (**لايلزم من التحريم النجاسة ، ويلزم من النجاسة التحريم**) [2] فالجواب عنه: أن هذا الاعتراض إنما يستقيم لوكان العلماء المعترض عليهم يذكرونه في سياق الاستدلال، وهم إنما يذكرونه في سياق التعريف والحد أصالة [3]، على أنه لايسلم بتعريفهم بل كما قال ابن تيمية : (ضبط قانون كلي في الطاهر والنجس مطرد منعكس لم يتيسر ، وليس ذلك بالواجب علينا بعد علمنا بالأنواع الطاهرة والأنواع النجسة)[4].

كانت الأوعية بحيث يراق ما فيها وإذا غسلت طهرت وانتفع بها لم يجز إتلافها وإلا جاز ... فأشار المصنف إلى أن الحديثين إن ثبتا فإنما أمر بكسر الدنان وشق الزقاق عقوبة لأصحابها وإلا فالانتفاع بها بعد تطهيرها ممكن كما دل عليه حديث سلمة أول أحاديث الباب)، ورجح أن ذلك عقوبة = ابنُ تيمية وابنُ القيم، ولايقول بعدم طهارة الظروف بالغسل ووجوب شقها إلا بعض المالكية، خلافاً للجمهور.

(١) تفسير القرطبي (٢٨٩/٦).

(٢) ذكرها القرطبي وأجاب عنها، وأشار إليها الصنعاني، ثم قررها الشوكاني وابن عثيمين للرد على من يقول بنجاسة الخمر، وأنه لايلزم من التحريم النجاسة. انظر: تفسير القرطبي (٢٨٩/٦)، سبل السلام (٤/٢)، السيل الجرار ص(٢٦)، الشرح الممتع (٤٣١/١).

(٣) وهذا رأيته عند الشافعية والحنابلة فقط، وإن كان بعضهم يضبطه بالعد لا بالحد وهو أضبط ، لكن قال الشربيني الشافعي في تعريف النجاسة: (عرفها بعضهم: بكل عين حَرُمَ تَنَاولُها مطلقاً في حالة الاختيار مع سهولة تمييزها وإمكان تناولها، لا لحرمتها ولا لاستقذارها، ولا لضررها في بدن أو عقل) مغني المحتاج (٢٢٥/١)، وعرفها بعض الحنابلة بأنها (كل عين حرم تناولها لذاتها مع إمكان التناول). فأخرج ما لا يمكن تناوله لتعذره ؛ وأخرج مالايمكن تناوله لالذاته بل لحرمته كصيد الحرم والإحرام، ووأخرج مالايمكن تناوله لاستقذاره كالبصاق والمخاط، وأخرج مالايمكن تناوله لضرره كالسميات والبنج. انظر: مطالب أولي النهى(٢٧/١).

(٤) مجموع الفتاوى (٢١/ ٥٨٧).

- ومع ذلك فإن التحريم الذي يذكرونه ليس مطلقاً، وإلا لقيل: بنجاسة الأم؛ لأن الله قال: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[1] ولا قائل بذلك، فليس مرادهم التحريم المطلق، بل مرادهم تحريم التناول(أي: الأكل) مع إمكانه، لا لحرمته كصيد المحرم، ولا لاستقذاره كالبصاق، ولا لضرره كالسم[2]، فهذه هي النجاسة عندهم، ومع هذه القيود فلايستقيم الإلزام بجزء الكلام، وتركُ قيوده المؤثرة.

٢/ **ومن أدلتهم أيضاً على طهارة الخمر:** ماروواه مسلم عن ابن عباس ﷺ: أن رجلاً أهدى لرسول الله ﷺ راوية خمر، فقال له رسول الله ﷺ : «**هل علمْتَ أن الله قد حرمها؟**» قال: لا، فسارّ إنساناً، فقال له رسول الله ﷺ: «**بِمَ سارَرْته؟**» ، فقال: أمرتُه ببيعها، فقال: «**إن الذي حرم شربها حرم بيعها**» ، قال: ففتح المزادة حتى ذهب ما فيها [3].

وكذلك سفك المسلمين لها وإراقتها بعد تحريمها ولم يؤمروا بغسل أوانيهم بعدها، قال ابن عثيمين: (**ولو كانت نجسة لأُمروا بِغَسْلها**، كما أُمروا بِغَسْل الأواني من لحوم الحُمُر الأهليَّة حين حُرِّمت في غزوة خيبر)[4].

ونوقش هذا الاستدلال ، بأمور:

- **بعدم التسليم** فإنه ورد الأمر بغسل أواني الخمر وهو أصرح من عدم الأمر؛ كما في حديث أبي ثعلبةَ الخُشَنيِّ ﷺ المُخرَّجِ في الصحيحين قال: أتيت النبي ﷺ ، فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض أهل الكتاب، فنأكل في آنيتهم ... ؟ فقال النبي ﷺ : «**أمَّا ما**

---

(١) من الآية(٢٣) من سورة النساء.

(٢) انظر: المطلع على ألفاظ المقنع ص(١٨).

(٣) أخرجه مسلم (١٥٧٨).

(٤) الشرح الممتع (١/٤٣٠).

ذكرتَ أنك بأرضِ أهلِ كتاب، فلا تأكلوا في آنيتهم إلا ألّا تجدوا بُدًّا، فإن لم تجدوا بُدًّا فاغسلوها وكلوا... الحديث» [(١)]، وقد أتى الأمر بعد الالتباس والسؤال، ولو لم يستشكلوا فإن الأمر غير وارد؛ لأنهم سيغسلون الآنية بعد استعمالها بداهة .

- وقد جاء عند أحمد وأبي داود زيادةٌ مُفسِّرة: (إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزيرَ ويشربون في آنيتهم الخمر)[(٢)]، قال البيهقي: (وفي هذا دلالة على أن الأمر بالغسل، إنما وقع عند العلم بنجاستها)[(٣)]، وهذه الزيادة وإن كان قد أعرض عنها الشيخان وهذا مظنة إعلال، إلا أنه يجب المصير إليها عندَ كلِّ منْ لايرى نجاسة بدن الكافر وهم الجمهور [(٤)]، وإلا كان معارضاً لنصوص جواز استعمال آنية المشركين ، قال النووي: (المراد النهي عن الأكل في آنيتهم التي كانوا يطبخون فيها لحم الخنزير ويشربون الخمر، كما صرح به في رواية أبي داود ، وإنما نهى عن الأكل

---

(١) أخرجه البخاري (٥٤٩٦)، ومسلم (١٩٣٠) وهذا لفظ البخاري ، وقوله: «**إلا أن لا تجدوا بُدًّا**» يوضحه الرواية الأخرى وهي في الصحيحين أيضاً: «**إن وجدتم غير آنيتهم، فلا تأكلوا فيها**» .

(٢) أخرجه أحمد (١٧٧٣٧) من طريق عبد الرزاق عن معمر، عن أيوب، عن أبي قلابة[عبدالله بن زيد الجرمي، وهو ثقةٌ كثير الإرسال كما ذكر ابنُ حجر]، عن أبي ثعلبة به، و أخرجه أبو داود (٣٨٣٩) قال: حدثنا نصر بن عاصم، حدثنا محمد بن شعيب، أخبرنا عبد الله بن العلاء بن زبر، عن أبي عبيد الله مسلم بن مشكم، عن أبي ثعلبة به، ولاتخلو هذه الزيادة من ضعف؛ فإسناد أحمد فيه انقطاع، قال الترمذي: (وأبو قلابة لم يسمع من أبي ثعلبة، إنما رواه عن أبي أسماء[الرحبي وهو ثقة]، عن أبي ثعلبة) ، وإسناد أبي داود فيه ضعف، فنصرُ بنُ عاصم الأنطاكي لين الحديث كما قال ابن حجر في التقريب ص(٥٦٠)، وهذه العبارة لاتفيد ضعفاً شديداً، ولذا ذكره ابن حبان في الثقات (٢١٧/٩).

(٣) السنن الكبرى (١٨/١٠).

(٤) وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾ فليس المراد نجاسة البدن، قال النووي: (فليس المراد نجاسة الأعيان والأبدان، بل نجاسة المعنى والاعتقاد؛ ولهذا ربط النبي ﷺ الأسير الكافر في المسجد، وقد أباح الله تعالى طعام أهل الكتاب) المجموع (٥٦٢/٢)، قال ابن كثير: (الجمهور على أنه ليس بنجس البدن والذات؛ لأن الله تعالى أحل طعام أهل الكتاب، وذهب بعض الظاهرية إلى نجاسة أبدانهم) تفسير ابن كثير (١٣١/٤)، قال ابن الجوزي: (لما كان علينا اجتنابهم كما تجتنب الأنجاسُ، صاروا بحكم الاجتناب كالأنجاس، وهذا قول الأكثرين، وهو الصحيح) زاد المسير (٢٨٤/٢).

فيها بعد الغسل للاستقذار وكونها معتادة للنجاسة)[1] قال ابن حجر: (والأمر باجتنابها عند وجود غيرها للمبالغة في التنفير عنها)[2].

- يوضح ذلك أن الحُمر الأهلية إنما أمرهم بغسل أوانيها بعد سؤالهم، واستشكالهم، كما في حديث سلمةَ بنِ الأَكْوعِ في الصحيحين: أن النبي ﷺ رأى نيراناً توقد يوم خيبر، قال:« **على ما توقد هذه النيران؟**» ، قالوا على الحمر الإنسية، قال: «**اكسروها، وأهرقوها**» ، قالوا: ألا نهريقها، ونغسلها؟ قال: «**اغسلوا**» [3]، ولم يؤمروا في غير هذا الحديث بغسلها، بل أُمروا بإكفاء القدور كما في حديث ابن أبي أوفى [4]، وورد أيضاً أنهم امتثلوا هم بإكفائها دون أمْر، لما علموا تحريمها، كما في حديث أنس[5] ، فما يُورَدُ على عدم الأمر بغسل آنية الخمر يُورَدُ هنا.
- **وعلى فرض التسليم** بأنهم لم يؤمروا بغسل أواني الخمر ؛ فإن ذلك للعلم به بداهة حتى في الطاهرات ، كاللبن إذا وضع في إناء فإنه يُغسل بعد شربه إذا أردنا شرب شيء آخر فيه ، ثم إنه يلزم من استدلالهم = جوازُ شرب الماءِ في الإناء الذي شُرب به خمر ولو لم يُغسل، وهذا باطل قطعاً [6].

(١) شرح النووي على مسلم (١٣/ ٨٠).

(٢) فتح الباري (٩/ ٦٠٦).

(٣) أخرجه البخاري (٢٤٧٧)، ومسلم (١٨٠٢) وهذا لفظ البخاري.

(٤) أخرجه البخاري (٣١٥٥)، ومسلم (١٩٣٧).

(٥) أخرجه البخاري (٢٩٩١)، ومسلم (١٩٤٠) .

(٦) انظر: شرح كتاب الطهارة من زاد المستقنع للشنقيطي ص(٣٥٩).

٣/ ومن أدلتهم أيضاً على طهارة الخمر:حديث أنس ﷺ: «**أن رسول الله ﷺ أمر منادياً ينادي: ألا إنَّ الخمر قد حرمت**»، قال: فقال لي أبو طلحة: اخرج فأهرقها، فخرجت فهرقتها، فجرت في سكك المدينة [١].

وجه الاستدلال:

كماقال القرطبي: (استدل سعيد بن الحداد القروي[٢] على طهارتها بسفكها في طرق المدينة، قال: ولو كانت نجسة لما فعل ذلك الصحابة ﷺ، ولنهى رسول الله ﷺ عنه كما نهى عن التخلي في الطرق)[٣] ، قال ابن عثيمين: (وطُرقات المسلمين لا يجوز أن تكون مكاناً لإِراقة النَّجاسة)[٤].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور[٥]:

- أما قياسها على التخلي في الطريق؛ فقياس مع الفارق؛ لأن التخلي لو لم يُنه عنه لاستمر الناس في فعله وتكرر، أما إراقة الخمر فهو مرة واحدة يوم حُرّم، والتخلي في الطرق فيه من خوارم المروءة، وتكشف العورات، والأذية بالنجس والريح ماليس في الخمر.

---

(١) أخرجه البخاري (٢٤٦٤)، ومسلم (١٩٨٠).

(٢) سعيد بن محمد بن صبيح بن الحداد المغرب، شيخ المالكية، صاحب سحنون، قال الذهبي في السير: (وهو أحد المجتهدين، وكان بحرا في الفروع، ورأسا في لسان العرب، بصيراً بالسنن ، وكان يذم التقليد، ويقول: هو من نقص العقول، أو دناءة الهمم ... وكان من رؤوس السنة)، مات سنة (٣٠٢) هـ . انظر: سير أعلام النبلاء (٢٠٥/١٤).

(٣) تفسير القرطبي (٢٨٨/٦)، وسعيد بن الحداد (ت٣٠٢) هو أول من استدل بذلك فيما وقفت عليه ، ولم أذكره في نسبة الأقوال؛ لأني لم أرَ أحداً نسبه إليه، حتى القرطبي في نسبة الأقوال لم ينسبه إليه، وهذا محتمل؛ لأنه لايلزم من الاستدلال التزام القول؛ لأنه قد يستدل ثم يجيب، أو لعله من بعض هؤلاء الذين عناهم القرطبي بقوله: (وبعض المتأخرين من البغداديين والقرويين فرأوا أنها طاهرة). تفسير القرطبي (٢٨٨/٦) .

(٤) الشرح الممتع (٤٢٩/١) .

(٥) انظر: تفسير القرطبي(٢٨٨/٦)، فتح الباري(١١٢/٥) فتح الباري (٣٩/١٠)، مجلة البحوث الإسلامية (٨١/٣٨).

- ثم إنه لايلزم من إراقتها أن تكون مؤذية، فإن طرق المدينة كانت واسعة، ولم تكن الخمر من الكثرة بحيث تصير نهراً يعم الطريق كلها، بل إنما جرت في مواضع يسيرة يمكن التحرز عنها.
- يُضاف إلى ذلك أن الإراقة يحتمل أنها لم تكن في أي سكة، بل في السكك التي لها منفذ وانحدار إلى وادٍ بعيدٍ عن طرق الناس، ويؤيد ذلك ماورد في حديث جابر بسند جيد[1] في قصة صب الخمر قال: (فانصبت حتى استنقعت في بطن الوادي)[2] .
- ولو سلمنا بهذا الاستدلال، فيمكن حمل فعل الصحابة ﷺ على الضرورة؛ لأنه لم يكن لهم سروب ولا آبار يريقونها فيه، إذ الغالب من أحوالهم أنهم لم يكن لهم كنف في بيوتهم ، ونقلها إلى خارج المدينة فيه كلفة ومشقة، ويلزم منه تأخير ما وجب على الفور.
- ثم إن مفسدة إراقتها يسيرة محتملة لمصلحة راجحة، من إشاعة لتحريمها، وإخراج لها من نفوس قد تعلقت بها وألفتها، قال المهلب: (إنما صبت الخمر في الطريق للإعلان برفضها وليشهر تركها، وذلك أرجح في المصلحة من التأذي بصبها في الطريق)[3].
- و الخمر بعد إراقتها لاتمكث بل تختلط بالتربة، وتضربها الريح، وتشربها الأرض، وتُيَبِّسها الشمس، فتستحيل ولاتؤثر فيمن وطئها؛ كما (كانت الكلاب تبول، وتقبل وتدبر في المسجد، في زمان رسول الله ﷺ ، فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك)[4].

---

(١) قاله ابن حجر في فتح الباري (٣٩/١٠).

(٢) أخرجه ابن زنجويه في الأموال (٤٢٨) من حديث جابر.

(٣) فتح الباري (١١٢/٥).

(٤) أخرجه البخاري (١٧٤) من حديث ابن عمر ، وقد بوب عليه أبوداود : (باب في طهور الأرض إذا يبست) ، قال ابن تيمية في الفتاوى (٣٢٢/٢١): (ثبت بسنته أن الأرض تطهر بما يصيبها من الشمس والريح والاستحالة) ثم

- وعلى فرض أنها تبقى و لا يشق الاحتراز منها ثم وطئها المار عليها، فإنه ماوطئه يطهره ما بعده، كما في ذيل المرأة يطهره مابعده ، والنعل يطهرها التراب، والطريق القذرة يطهر ماعلق منها الطريق الطيبة بعدها .
- وبعد هذه الاحتمالات التي تُضعف الاستدلال، فهنا احتمال ضعيف أيضاً، وهو ماذكره ابن التّين : (هذا الذي في الحديث كان في أول الإسلام قبل أن ترتب الأشياء وتنظف، فأما الآن فلا ينبغي صب النجاسات في الطرق خوفاً أن يؤذي المسلمين)[1].

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بطهارة الخمر إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يُخرم به الإجماع، ولو ثبت المخالف فإنه محجوج بإجماع الصحابة قبله[2]، ولايعرف عن الصحابة قول صحيح ولاضعيف بطهارة الخمر، فإن امتنع ذلك فهو إجماع من بعدهم، من القرن الرابع إلى القرن الثانيَ عشرَ، وقد أطبق الأئمة الأربعة وأتباعهم وغيرهم على القول بنجاسة الخمر ، والله أعلم .

مسألة في حكم الكحول[3]:

استدل بحديث ابن عمر وغيره، قال ابن القيم: (وهذا كقول أبي حنيفة: إن الأرض النجسة يطهرها الريح والشمس ... وحديث ابن عمر -رضي الله عنهما- كالنص في ذلك، وهو قوله: كانت الكلاب ...) إغاثة اللهفان (١/١٥٥) ، وقد تأول بعضهم الحديث بأنها كانت تبول خارج المسجد ، وقوله: (فلم يكونوا يرشون) يرده.

(١) نقله العيني في عمدة القاري (١٣/١١).

(٢) قال الماوردي: (فأما الخمر؛ فنجس بالاستحالة وهو إجماع الصحابة ﷺ) الحاوي الكبير (٢/٢٦٠).

(٣) هذه المسألة أشبه بالنوازل، لكن كثيراً ممن يبحث مسألة نجاسة الخمر، يتعرض لها، فهي غير مقصودة بالبحث ولذا سيكون الكلام عليها مختصراً .

- الكحول: سائل عديم اللون، له رائحة خاصة، يُنتج من تخمر السكر والنشاء وغيرهما، وهو روح الخمر وخلاصته [1]، يدخل في صناعة الخمور ، وفي تحضير الأدوية والعطور والصِّبغ، ويستعمل مادّةً مذيبة [2]، وهو لفظ معرَّب، مع أن أصلها عربي وهو الغَوْل: أي : ما يغتال العقل بالسكر [3] ، وقد قال تعالى عن خمر الآخرة: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾[4] ، وحُكْمُ هذهِ الكحولِ الموجودة في بعض الأطعمة لحفظها، وفي بعض الأدوية والمعقمات، وفي بعض الأطياب والعطورات، مبنيٌ على مقدمتين: **الأولى**: هل تدخل الكحول في مسمى الخمر فتأخذ حكمه ؟، **والأُخْرى**: هل النسبة الموجودة من الكحول مسكرة؟
- وفي كلٍّ من المقدمتين لابد من نظر مختص بهذه المركبات ؛ لإظهار التوصيف الدقيق لها، حتى يحكم العالِم فيها، أما إعطاء حكم عام لها، ففيه صعوبة وحرج؛ لتعدد الاستعمال، واختلاف التراكيب، واختلاف النسب، والله أعلم.

---

(١) انظر: المعجم الوسيط (٢/٧٧٨)، معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/١٩١٢).

(٢) انظر: معجم اللغة العربية المعاصرة (٣/١٩١٢).

(٣) انظر: معجم لغة الفقهاء ص(٣٧٨)، ولما ترجمت الكتب العربية وليس عندهم حرف الغين حرفت إلى كاف، فقالوا: كول، ثم أضاف إليها الأتراك حرف الحاء فقالوا: كحول، ويسمى بالإيطالية: سبيرتو. انظر: الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(٣١٢).

(٤) الآية (٤٧) من سورة الصافات، قال ابن كثير في تفسيره (٧/١٠): (نزَّه الله سبحانه وتعالى خمر الجنة عن الآفات التي في خمر الدنيا من صداع الرأس ووجع البطن (وهو الغول) وذهابها بالعقل جملة)، وقال البغوي في تفسيره (٤/٣١): (وخمرة الدنيا يحصل منها أنواع من الفساد، منها السكر وذهاب العقل ووجع البطن والصداع والقيء والبول، ولا يوجد شيء من ذلك في خمر الجنة)، **ومن لطيف الاستدلال على نجاسة الخمر**، مفهوم المخالفة في قوله تعالى: ﴿وَسَقَىٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ قال الشنقيطي: (لأن وصفه لشراب أهل الجنة بأنه طهور يفهم منه أن خمر الدنيا ليست كذلك، ومما يؤيد هذا أن كل الأوصاف التي مدح بها تعالى خمر الآخرة منفية عن خمر الدنيا، كقوله: ﴿لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنزَفُونَ﴾، وكقوله: ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾) أضواء البيان (١/٤٢٦).

المبحث الرابع: طهارة الدم الكثير
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألة، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

المقصود بالدم الكثير: الدم الجاري في أصل خلقته؛ لأن الله تعالى شرط في نجاسته أن يكون مسفوحًا، فقال تعالى: ﴿أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا﴾[1]، وكنّى بالمسفوح عن الكثير الجاري[2]، أو الذي من شأنه أن يسيل[3]؛ فالقليل ليس من شأنه أن يسيل، قال ابن عبدالبر: (ومعنى المسفوح: الجاري الكثير)[4].

فخرج بقيد المسفوحِ الجامدُ المنصوص عليه كالكبد و الطحال ، و اليسيرُ كالذي بين اللحم وفي العروق ، وهذا هو مفهوم هذه الآية ﴿أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا﴾ قال عكرمة: لولا هذه الآية لتتبَّع المسلمون من العروق ما تتبعتِ اليهود [5]، وعن عائشة – رضي الله عنها – قالت: (كنا نطبخ البرمة على عهد رسول الله ﷺ تعلوها الصفرة من الدم فنأكل ولا نُنْكره)[6].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

١. فقد أجمع العلماء على طهارة الكبد والطحال[7]، وعلى طهارة المسك[1] مع أن أصله

---

(١) من الآية (١٤٥) من سورة الأنعام، قال ابن فارس: (السين والفاء والحاء أصل واحد يدل على إراقة شيء. يقال سفح الدم، إذا صبه. وسفح الدم: هراقه. والسِفَاح: صب الماء بلا عقد نكاح) مقاييس اللغة (٣/٨١).

(٢) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (١/٣٣٩).

(٣) انظر: دفع الإلباس للأقفهسي ص(١١٨)، قال: (المسفوح هو الذي يسيل كذا قال أكثرهم، والصواب أن المسفوح هو الذي من شأنه أن يسيل).

(٤) الاستذكار (١/٢٣١) ، وانظر: طلبة الطلبة ص(٩).

(٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره (١٢/١٩٣).

(٦) ذكره القرطبي بلا إسناد (٢/٢٢٢) ، وروى الطبري بسنده نحوه (١٢/١٩٤).

(٧) وممن نقل الإجماع ابن جرير في تفسيره (٨/٥٤)، والقرطبي في تفسيره (٢/٢٢)، والنووي في المجموع (٢/٥٦٠).

الدم[2].

٢. **وحُكي الإجماع على نجاسة الدم الكثير**[3]، وعلى العفو عن يسير الدم [4]، وعلى جواز الصلاة في الدم المستمر الذي لايقف[5].

٣. واختلفوا في دم السمك [6]، وعلقة [7] الآدمي [8]، ودم الشهيد[1].

---

(١) وممن نقل الإجماع الباجي في المنتقى (٦١/١)، والنووي في المجموع (٥٧٣/٢)، وابن حجر في الفتح (٦٦١/٩)، وقد روي عن بعض السلف كراهية المسك وأنه ميتة ودم، قال ابن المنذر في الأوسط (٢٩٧/٢): (ولا نعلم تصح كراهية ذلك إلا عن عطاء) ، وقال ابن حجر في الفتح (٣٢٤/٤): (ثم انقرض هذا الخلاف، واستقر الإجماع على طهارة المسك وجواز بيعه)، **ومن لطائف الاستدلال** أن البخاري بوّب في كتاب الذبائح والصيد (باب المسك) ثم أورد حديث: ((**مامن مكلوم يكلم في الله، إلا جاء يوم القيامة وكلمه يدمى، اللون لون دم، والريح ريح مسك**))، وحديث: ((**مثل الجليس الصالح والسوء، كحامل المسك ونافخ الكير** ...)) الحديث، وقد ذكر ابن المنيّر وجه استشهاد البخاري بهما على طهارة المسك = بوقوع تشبيه دم الشهيد به؛ لأنه في سياق التكريم والتعظيم فلو كان نجساً لكان من الخبائث، ولم يحسن التمثيل به. انظر: المتواري على أبواب البخاري ص(٢٠٩)، فتح الباري (٦٦١/٩).

(٢) المسك: دم يجتمع في سرة الغزال في وقت معلوم من السنة ، فإذا اجتمع ورم الموضع فمرض الغزال إلى أن يسقط منه. فتح الباري (٦٦٠/٩) ، وانظر: غريب الحديث للحربي (٥٦٨/٢).

(٣) وممن نقل الإجماع الإمام أحمد، وابن عبدالبر، وابن حزم، وابن رشد الحفيد، والقرطبي، والنووي، والقرافي، وابن حجر العسقلاني، والعيني، وابن نجيم، وابن حجر الهيتمي، وسيأتي توثيق ذلك وتفصيله بإذن الله، **وهي مسألة البحث**.

(٤) ولا يلزم من العفْوِ والتجاوزِ عن يسيره =الطهارةُ، وممن نقل الإجماع على العفو عن يسير الدم ابن جرير في تفسيره (٥٤/٨)، وابن عبدالبر في الاستذكار (٣٣١/١)، وابن تيمية في الفتاوى (٥٢٤/٢١)، قال البيهقي: (وكان الحسن البصري يقول: (قليله وكثيره سواء) ومذهب سائر الفقهاء بخلافه في الفرق بين كثير الدم ويسيره) السنن الكبرى (٥٦٨/٢)، ولا يفرق ابن حزم بين الدم المسفوح وغيره فالدم عنده سواء، انظر: المحلى (١١٧/١).

(٥) قال ابن تيمية: (إن كان الجرح لا يرقأ مثل ما أصاب عمر بن الخطاب ﷺ فإنه يصلي باتفاقهم) مجموع الفتاوى (٢٢٣/٢١).

(٦) فإنه طاهر عند الحنفية، وهو الصحيح عند الحنابلة، وقول عند مالك، ووجه عند الشافعية، خلافاً لمالك في أحد قوليه، ووجه عند الشافعية، فإنه نجس، انظر: المبسوط(٨٧/١)، حاشية ابن عابدين(٣٢٢/١)، المدونة (١٢٨/١)، بداية المجتهد (٧٦/١)، المهذب (٩٢/١)، البيان في مذهب الإمام الشافعي(٤٢١/١)، الإنصاف(٣٢٧/١).

(٧) قال النووي: (العلقة: هي المني إذا استحال في الرحم فصار دماً عبيطاً) المجموع (٥٥٩/٢)، والعبيط: الدم الطري، انظر: مقاييس اللغة (٢١٢/٤)، لسان العرب (٣٤٧/٧).

(٨) فمذهب الحنفية، والمالكية، و الصحيح عند الحنابلة أنها نجسة، وخالف الشافعية على الصحيح عندهم في علقة

والمسألة المراد بحثها وتصحيح نسبتها إلى الشذوذ من عدمه ، هي:
القول بطهارة الدم الكثير السائل في أصله غير دم السمك و الشهيد .

المطلب الثاني: القائلون بطهارة الدم الكثير من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

- الألباني[٢] (ت١٤٢٠)، و قوّى هذا القول ابن عثيمين(ت١٤٢١) في أحد قوليه [٣] .
- وقد سبقهما إلى هذا القول الشوكاني[٤] (ت١٢٥٠)، وتبعه: صديق حسن خان[٥](ت١٣٠٧)[١]، ولم أقف بعد البحث على قائل معتبر سبق الشوكاني إلى هذا

الآدمي وأنها طاهرة. انظر: المبسوط (٨١/١)، بدائع الصنائع (٦١/١)، التاج والإكليل (١٤٨/١)، الحاوي الكبير (٢٥٣/٢)، المجموع (٥٥٩/٢)، المغني (٧٠/٢)، الإنصاف (٣٢٨/١).

(١) فعند الحنفية والحنابلة أنه طاهر، وقيده الحنفية وبعض الحنابلة بأنه مادام الدم عليه، خلافاً لمالك؛ فإن الدم عنده كله سواء، وكذلك عند الشافعية أنه نجس، لكنه لايغسل عند الجميع، انظر: البحر الرائق (٢٤١/١) ، حاشية ابن عابدين (٢١١/١)، المدونة (١٢٨/١)، التاج والإكليل(١٥١/١)، فتح الوهاب (١١٥/١)، حاشية البجيرمي على شرح المنهاج (٤٨٨/١)، الإنصاف (٣٢٨/١)، المبدع (٢١٤/١).

(٢) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦٠٥/١) ، تمام المنة ص(٥٢)، والنجس من الدماء عند الشيخ الألباني هو دم الحيض فقط.

(٣) انظر: الشرح الممتع (٤٤١/١) حيث قوّى الشيخ أن دم الآدمي طاهر مالم يخرج من السبيلين، والشرح الممتع من آخر ماحرره الشيخ وراجعه وذلك عام (١٤٢٠)، وهذا يرجح كونه آخر قوليه، وللشيخ قول آخر في فتاويه، وهو: النجاسة، حيث قال: (الدم المسفوح لم نعلم قائلاً بطهارته ... ولو رجعتم إلى الكتاب والسنة لوجدتم فيهما ما يدل على نجاسة الدم المسفوح ودم الحيض ودم الجرح) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢٦٠/١١-٢٦٨)، وقد بحث ابن عثيمين في مجموع فتاويه هذه المسألة بحثاً نفيساً، ثم لخص رأيه في آخره، وخلص فيه إلى: ١/ نجاسة الدم السائل من حيوانٍ ميتتُه نجسة، ودم الحيض. ٢/ وجوب تطهير الدم السائل من بني آدم إلا مايشق التحرز منه، وهذا هو الأحوط والأسلم من الشبهة. ٣/ طهارة دم السمك، وكذلك الذباب، والبعوض وشبههما. ٤/ طهارة الدم الباقي بعد خروج النفس من حيوان مذكى، كدم القلب والكبد والطحال.

(٤) انظر: الدراري المضية (٣٢/١) ، السيل الجرار ص(٣١)، وليس بنجس عنده من الدماء إلا دم الحيض فقط.

(٥) انظر: الروضة الندية (١١٥/١) وكلام الشيخ صديق هنا مطابق تماماً لكلام الشوكاني في الدراري المضية، ولم يختلف عنه حرفاً واحداً ! ، يقول صاحب كتاب رفع الشك وإثبات اليقين ص(٧١): (والعجيب أن الألباني يصف صديق خان بالمحقق، وكتبه نسخة أخرى لكتب الشوكاني، وينقل من غير عزو وبدون تصرف) .

القول، إلا ما حكاه صاحب الحاوي عن بعض المتكلمين، قال النووي: (ولكن المتكلمين لا يعتد بهم في الإجماع والخلاف)[٢].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي في المطلب الرابع ؛ ومخالفة الإجماع الصحيح من أقوى وأظهر معايير الشذوذ ، قال ابن تيمية عن أحد الأقوال: (قول شاذ مخالف للإجماع) [٣] .

٢/ النص على شذوذه ، و قد نص على شذوذ هذا القول:

- ابن الملقن (ت٨٠٤) بقوله: (نجاسة الدم[٤] وهو إجماع إلا من شذ) [٥].
- وابن جبرين(ت١٤٣٠) بقوله: (وقد نازع بعض الناس في نجاسة الدم...وأنت ترى أن هذا قول شاذ)[٦].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بنجاسة الدم:

استدل أصحاب هذا القول ، بأدلة منها :

---

(١) محمد صديق خان بن حسن البخاري القنوجي، أمير بهوبال،نشأ في قنوج بالهند، وتعلم في دهلي، ثم سافر إلى بهوبال طلباً للمعيشة، ثم مكن الله له فيها بعد زواجه من ملكة بهوبال، له مؤلفات كثيرة بالعربية والفارسية والهندية، وكان كثير النقل عن القاضي الشوكاني، وابن القيم، وشيخه ابن تيمية وأمثالهم، شديد التمسك بمختاراتهم، توفي سنة (١٣٠٧) هـ. انظر: الأعلام للزِّرِكْلي (٦/ ١٦٧-١٦٨)، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (١٢٤٦/٨-١٢٥٠).

(٢) المجموع (٥٥٧/٢)، الذي نقل عن صاحب الحاوي هو النووي، ولم أقف عليه في الحاوي للماوردي.

(٣) مجموع الفتاوى (٤٧٧/٢١)، وقال في الصفدية (١٩٨/١): (وخلاف ابن حزم شاذ مسبوق بالإجماع)، ولغيره من العلماء مثل هذا التعبير، فقد قال الماوردي مثلاً: (والاختلاف فيهما شاذ حدث بعد تقدم الإجماع فكان مطرحاً) الحاوي الكبير (٣٤٨/١٢) .

(٤) أي من فوائد حديث عائشة في المستحاضة، وفيه: ((**فاغسلي عنك الدم**)) رواه البخاري (٢٢٨)،ومسلم (٣٣٣).

(٥) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (١٨٣/٢).

(٦) يعني القول بالطهارة، حاشية (١)، من شرح الزَّرْكشيُّ (٤١/٢) بتحقيق الشيخ ابن جبرين.

١/ قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾[1] .

وجه الاستدلال:

أن الرجس هو: النجس[2]، وقد قام الإجماع على تقييد الدم المحرم النجس بالمسفوح، وليس مطلق الدم[3] .

ونوقش هذا الاستدلال :

- بأن الرجس دلالته أعم من النجاسة فقط، فهي تعم النجس والقذر[4]، ثم إن المقصود بها النجاسة المعنوية ، لأن الآية لم تُسق لبيان الطهارة والنجاسة، بل لبيان ما يحل ويحرم ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[5].

- وعلى فرض التسليم بأن الرجس يعني النجس، فإن قوله سبحانه: ﴿فَإِنَّهُۥ

(١) من الآية (١٤٥) في سورة الأنعام .

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٦١/١)، المقدمات الممهدات (٤٤٢/١)، مغني المحتاج (٢٣٢/١)، الكافي (١٥٧/١) .

(٣) قال ابن جرير في تفسيره (٤٩٣/٩): (وأما الدم، فإنه الدم المسفوح، دون ما كان منه غير مسفوح؛ لأن الله جل ثناؤه قال: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيۡتَةً أَوۡ دَمٗا مَّسۡفُوحًا أَوۡ لَحۡمَ خِنزِيرٖ فَإِنَّهُۥ رِجۡسٌ﴾، فأما ما كان قد صار في معنى اللحم، كالكبد والطحال، وما كان في اللحم غير منسفح؛ فإن ذلك غير حرام؛ لإجماع الجميع على ذلك)، ونقل الإجماع على هذا التقييد أيضاً ابن العربي في تفسيره (٧٩/١)، والقرطبي في تفسيره(٢٢٢/٢)، وخالف في ذلك ابن حزم فإن مطلق الدم عنده محرم نجس؛ لإطلاق آية المائدة وهي من آخر مانزل: ﴿حُرِّمَتۡ عَلَيۡكُمُ ٱلۡمَيۡتَةُ وَٱلدَّمُ﴾، أما آية الأنعام؛ فهي مكية . انظر: المحلى (٥٦/٦)، لكن ابن حزم (ت٤٥٦) محجوج بالإجماع قبله في التفريق بين المسفوح وغيره، كما نقله ابن جرير (ت٣١٠) وغيره .

(٤) انظر: السيل الجرار ص (٣١)، والعجيب أن الشوكاني قرر عموم المعنى هنا، وجزم في الدراري المضية (٣٢/١) بنجاسة لحم الخنزير بناء على دلالة (رجس) نفسها !

(٥) من الآية(١٤٥) من سورة الأنعام، وانظر: السيل الجرار ص(٣٠)، الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(١٧٢).

رِجْسٌ﴾[1]، يعود لأقرب مذكور وهو لحم الخنزير لا لجميع المذكورات؛ لإفراد الضمير[2].

وأجيب عن ذلك:

- بالتسليم بعموم دلالة الرجس على النجس و القذر[3]، ولكن إجماع الأمة عيَّن أحد هذه المعاني المحتملة، فنقل دلالة الرجس على النجس من الظن إلى القطع[4]، قال ابن عبدالبر: (ولا خلاف أن الدم المسفوح رجس نجس)[5].
- ولايسلم بأن المقصود النجاسة المعنوية فهذا تأويل بالمعنى المجازي، والصحيح أنها نجاسة حسية؛ لأن الأصل في الكلام الحقيقة[6]، والمجاز خلاف الأصل، لايصار إليه إلا عند تعذر الحقيقة[7].
- وإرجاع الضمير إلى أقرب مذكور هذا هو الأصل، لكنه ليس بمطرد، فقد يتقدم الضمير على مايفسره[8]، و قد يعود الضمير للمضاف إذا كان الأقرب هو المضاف إليه[9]، وقد يعود لماهو أبعد إذا كان البعيد هو المتحدث عنه، أو كان فيه توحيداً

---

(١) من الآية (١٤٥) من سورة الأنعام .

(٢) انظر: الدراري المضية (٣٢/١)، السلسلة الصحيحة (٦٠٧/١)

(٣) ولاتلازم بين القذر و النجس، فالبصاق قذر لكنه ليس بنجس.

(٤) انظر: تحذير النبلاء من مخالفة الإجماع والقول بطهارة الدماء ص(٢٢) .

(٥) الاستذكار (٣٣١/١).

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٦٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم ص(٥٩).

(٧) كوصف المرض في قوله تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ﴾ فليس المراد بالمرض هنا المرض الحسي بإجماع المفسرين . انظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص(٩).

(٨) كما في قوله تعالى: ﴿فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِۦ خِيفَةً مُّوسَىٰ ﴿٦٧﴾﴾ ، وهذا مما يخالف الأصل مراعاة للمناسبة، انظر: الإتقان في علوم القرآن (٣٣٩/٣) .

(٩) كما في قوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ فإن الضمير يعود إلى لحم الخنزير، وخالف ابن حزم اضطراراً

لمرجع الضمائر[1]، ونحوهما من الأدلة الصارفة عن الأصل[2].

- إذا تقرر هذا ؛ فإن المتحدث عنه في الآية هو الطعام المحرم، وإفراد الضمير باعتبار ﴿ مُحَرَّمًا ﴾ المذكورة في أول الآية ، أو باعتبار الطعام المدلول عليه بقوله: ﴿ يَطْعَمُهُۥ ﴾ ، أو باعتبار الكائن المدلول عليه بقوله: ﴿يَكُونَ﴾ ، أو باعتبار المذكور ، فيكون المعنى: فإن ذلك المحرم أو المطعوم أو الكائن أو المذكور رجس ، وعوده على قوله﴿ مُحَرَّمًا ﴾ فيه إشارة إلى علة التحريم[3].

حتى لايخالف الإجماع على تحريم شحم الخنزير، ولايقع في القياس، فأعاد الضمير للخنزير ليعم التحريم جميع أجزاء الخنزير بلا قياس، قال ابن كثير في تفسيره (١٣/٣): (اللحم يعم جميع أجزائه حتى الشحم، ولا يحتاج إلى تحذلق الظاهرية في جمودهم هاهنا، وتعسفهم في الاحتجاج بقوله: ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا ﴾ ... أعادوا الضمير فيما فهموه على الخنزير حتى يعم جميع أجزائه، وهذا بعيد من حيث اللغة، فإنه لا يعود الضمير إلا إلى المضاف دون المضاف إليه، والأظهر أن اللحم يعم جميع الأجزاء كما هو المفهوم من لغة العرب، ومن العرف المطرد)، وانظر: العذب النمير (٣٦٦/٢).

(١) كما في قوله تعالى: ﴿ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ﴾ قال الزمخشري في الكشاف (٦٢/٣): (والضمائر كلها راجعة إلى موسى، ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت فيه هجنة، لما يؤدي إليه من تنافر النظم)، قال الزَّرْكَشيُّ في البرهان (٣٥/٤): (إذا اجتمع ضمائر فحيث أمكن عودها لواحد فهو أولى من عودها لمختلف).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (١١٢/١٥)، أضواء البيان(٣٩٤/٣) أصول في التفسير لابن عثيمين ص(٥٧)، وقواعد الضمائر ثلاث: إعادة الضمير إلى المحدَّث عنه أولى من إعادته إلى غيره، وتوحيد مرجع الضمائر في السياق الواحد أولى من تفريقها، والأصل إعادة الضمير إلى أقرب مذكور، وعند التنازع في هذه القواعد فالمقدم منها قاعدة المتحدث عنه ثم توحيد مرجع الضمائر ثم الإعادة لأقرب مذكور؛ لأن الأولى والثانية فيها مراعاة للمعنى أكثر من اللفظ، وقد قال الزَّرْكَشيُّ في البرهان(٣١٧/١): (ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز). وانظر في تفصيل القواعد الثلاث: قواعد الترجيح عند المفسرين لحسين الجيزاني (٦٠٣/٢-٦٣٠).

(٣) انظر: التحرير والتنوير (١٣٨/٨أ) ، رفع الشك وإثبات اليقين ص(٧٢ -٨٧)، قال الشيخ ابن عثيمين في قوله تعالى: ﴿ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ ﴾ :(أي : فإن ذلك الشيء المحرم رجس، وعلى هذا يكون في الآية الكريمة بيان الحكم وعلته في هذه الأشياء الثلاثة: الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢٦٤/١١) .

- مما يؤيد ذلك أن الميتة والدم ولحم الخنزير اشتركت في التحريم - وهو قبل الوصف بالرجسية-، وفي استثناء المضطر وهو بعد الوصف بالرجسية، فمناسبة اشتراكها بوصف الرجسية ظاهر [١]، ومن قصر الضمير على لحم الخنزير فقصره قاصر؛ لأنه يؤدي إلى تشتيت الضمائر وإلى القصور في البيان القرآني حيث يكون ذاكراً للجميع حكماً واحداً يعلل لواحد منها فقط [٢].
- قال العيني:(التحقيق في هذا الباب أن يكون التقدير في الضمير: فإن كل واحد من الميتة والدم المسفوح ولحم الخنزير رجس، أي: نجس، فيكون هذا تعليلاً لقوله:﴿ مُحَرَّمًا ﴾فبين بذلك أن هذه الأشياء حرام؛ لأنها نجسة)[٣]، قال ابن تيمية: (الحكم بنجاسة الدم ونجاسة ذبائح المشركين إنما علم لما حرمت الميتة والدم ولحم الخنزير)[٤].

٢/ الدليل الثاني الإجماع . وقد نقل الإجماع على نجاسة الدم الكثير غير واحد من العلماء :

١. قال الإمام أحمد (ت٢٤١): (الدم لم يختلف الناس فيه ، والقيح قد اختلف الناس فيه)[٥] يعني في نجاسته.

٢. و قال الطحاوي (ت٣٢١): (الأصل المتفق عليه أن دماء الأنعام المأكولة لحومها نجسة، وأن وقوعها في المياه يفسدها، وإن أصابت الثياب نجستها، كدماء بني آدم في ذلك)[٦].

---

(١) انظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص (٨٨).

(٢) انظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢٦٤/١١).

(٣) البناية شرح الهداية (٤١٨/١) .

(٤) شرح العمدة من كتاب الصلاة ص(٤٠٩).

(٥) نقله ابن تيمية في شرح العمدة من كتاب الطهارة (١٠٥/١)، وابن القيم في إغاثة اللهفان (١٥١/١) .

(٦) شرح مشكل الآثار (١٠٨/١٠).

٣. و قال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (ولا خلاف أن الدم المسفوح رجس نجس)[١] ، وقال: (وهذا إجماع من المسلمين أن الدم المسفوح رجس نجس) [٢].

٤. و قال ابن حزم (ت٤٥٦): (واتفقوا على أن الكثير من الدم أي دم كان ، حاشا دم السمك وما لا يسيل دمه نجس)[٣].

٥. وقال السمرقندي(ت٥٤٠): (كل ما يخرج من بدن الإنسان مما يتعلق بخروجه وجوب الوضوء أو الغسل فهو نجس ، نحو: الغائط ، والبول ، والدم ... ولا خلاف في هذه الجملة) [٤]

٦. و قال ابن العربي: (ت٥٤٣): (اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس ، لايؤكل ولا ينتفع به)[٥].

٧. و قال ابن رشد (ت٥٩٥): (اتفق العلماء على أن دم الحيوان البري نجس)[٦].

٨. و قال ابن قدامة (ت٦٢٠): (ما خرج من السبيلين، كالبول، والغائط، والمذي، والودي، والدم، وغيره ، فهذا لا نعلم في نجاسته خلافاً، إلا أشياء يسيرة)[٧].

٩. و قال القرطبي (ت٦٧١): (اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس ، لايؤكل ولا

---

(١) الاستذكار (٣٣١/١).

(٢) التمهيد (٢٣٠/٢٢).

(٣) مراتب الإجماع ص(١٩)، ولم يتعقبه ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع بشيء.

(٤) تحفة الفقهاء (٤٩/١).

(٥) أحكام القرآن (٧٩/١) .

(٦) بداية المجتهد (٨٦/١) ، وانظر: (٨٣/١).

(٧) المغني (٦٤/٢) وقد جعل في الشرح الكبير(٣٠٨/١) مكان قوله: (إلا أشياء يسيرة) هذه العبارة: (إلا ما ذكرنا في المذي) وكأنها توضيح لها ، وسياق كلام ابن قدامة في الدم الخارج من السبيلين ، ولكنه ذكر بعد ذلك الدم الخارج من غير السبيلين، ولم يذكر فيه خلافاً . انظر: المغني (٦٧/٢).

ينتفع به)[1].

١٠. و قال النووي (ت٦٧٦) في المجموع: (الدلائل على نجاسة الدم متظاهرة ولا أعلم فيه خلافاً عن أحد من المسلمين، إلا ما حكاه صاحب الحاوي عن بعض المتكلمين ، أنه قال: هو طاهر ، ولكن المتكلمين لا يعتد بهم في الإجماع والخلاف)[2]، وقال في شرحه لمسلم: (الدم نجس وهو بإجماع المسلمين)[3].

١١. و قال القرافي (ت٦٨٤): (والدم المسفوح نجسٌ إجماعاً)[4].

١٢. و قال ابن تيمية(ت٧٢٨): (أما المذي؛ فيعفى عنه[أي:يسيره] في أقوى الروايتين؛ لأن البلوى تعم به ويشق التحرز منه، فهو كالدم بل أولى ؛ **للاختلاف في نجاسته**، والاجتزاء عنه بنضحه)[5]، فيفهم من تعليله بالعفو عن يسير المذي أنه أولى من الدم؛ للاختلاف في نجاسة المذي بخلاف الدم.

١٣. و قال عبد الرحمن بن محمد بن عسكر المالكي(ت٧٣٢): (ولا خلاف في نجاسة الدم المسفوح)[6].

١٤. وقال الخازن (ت٧٤١): (اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس ، لايؤكل ولا ينتفع به)[7].

١٥. و قال ابن عادل الحنبلي (ت٧٧٥): (اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس ،

---

(١) تفسير القرطبي (٢/٢٢١).

(٢) المجموع (٢/٥٥٧).

(٣) شرح النووي على مسلم (٣/٢٠٠).

(٤) الذخيرة (١/١٨٥).

(٥) شرح عمدة الفقه من كتاب الطهارة (١/١٠٥).

(٦) إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك ص(٤).

(٧) تفسير الخازن (١/١٠٣) .

لايؤكل ولا ينتفع به)[١].

١٦. و قال ابن الملقن (ت٨٠٤): (نجاسة الدم وهو إجماع إلا من شذ)[٢].

١٧. و قال ابن حجر(ت٨٥٢): (والدم نجسٌ اتفاقاً)[٣].

١٨. وقال العيني (ت٨٥٥): (ونجاسته مجمع عليها بلا خلاف وهو حجة قطعية. والمرادُ من الدمِ الدمُ المسفوح)[٤].

١٩. و قال ابن نجيم (ت٩٧٠): (إذا استاك للصلاة ربما يخرج منه دم، وهو نجس بالإجماع)[٥].

٢٠. و قال الهيتمي (ت٩٧٤) عند بيان النووي للنجاسات فقال: (ودم) قال الهيتمي معلقاً: (إجماعاً)[٦] .

٢١. وقال الخرشي (ت١١٠١): (والدم قسمان مسفوح، وهو الجاري نجس إجماعاً)[٧]

٢٢. و قال الرهوني (ت١٢٣٠): (أما الدم المسفوح ، أي: الجاري فنجس إجماعاً)[٨] ، والرهوني وفاته قبل وفاة الشوكاني -رحمهما الله- بعشرين عاماً، وهذا يدل على أن الإجماع لم يزل ينقله العلماء من القرن الثالث و حتى القرن الثالث عشر دون معرفة

---

(١) اللباب في علوم الكتاب (١٧٢/٣) ، ويُلحظ أن عبارته مثل عبارة الخازن، و القرطبي، وابن العربي، ولعلها نُقلت من ابن العربي، ولا يضر ذلك، بل يدل على اشتهار الإجماع، و استقراره، وعدم معرفة المخالف.

(٢) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (١٨٣/٢).

(٣) فتح الباري (٣٥٢/١).

(٤) البناية (٧٢٧/١) ، وانظر: (٢٠١/١) ، (٧٠٢/١).

(٥) البحر الرائق (٢١/١) ، ويحتمل أنه ينقل ذلك عن السراج الهندي عمر بن إسحاق أحد شارحي الهداية ، وانظر: حاشية ابن عابدين (١١٣/١).

(٦) تحفة المحتاج في شرح المنهاج (٢٩٣/١).

(٧) شرح مختصر خليل للخرشي (٨٧/١).

(٨) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل (٧٢/١) .

مخالف معتبر قبل الشوكاني، وأختم هذه الإجماعات بالنقل عن هاتين الموسوعتين المعاصرتين:

٢٣. ففي الموسوعة الفقهية الكويتية: (اتفق الفقهاء على أن الدم حرام نجس لا يؤكل، ولا ينتفع به)[١].

٢٤. وفي الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي: (أجمع الفقهاء على نجاسة الأنواع التالية: ... الدم: دم الآدمي غير الشهيد، ودم الحيوان غير المائي، الذي انفصل منه حياً أو ميتاً، إذا كان مسفوحاً (جارياً) كثيراً)[٢].

- فالإجماع على نجاسة الدم مشهور ، منقول على ألسنة الأكابر، ومنهم من كان يتشدد في نقل الإجماع ويحتاط له ؛ كالإمام أحمد، وابن تيمية.
- كما أن الأزمنة التي نقل فيها مختلفة، ومع ذلك لم يخرج في أي عصر من العصور من يَرُد على ناقل هذا الإجماع أو يخطئه، ولم يثبت ولو عن واحد من أهل العلم طيلة هذا الزمان القول بخلافه[٣].

و نوقش هذا الدليل:

- **بعدم التسليم،** فقد عورض الإجماع بالاختلاف في دم الشهيد، والسمك، ودم مالانفس له سائلة [٤] ، وبما ثبت عن بعض السلف مما ينافي إطلاق الإجماع ، كقصة

---

(١) (٢١/٢٥) .

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته (١/٣٠٢-٣٠٣).

(٣) انظر: تحذير النبلاء من مخالفة الإجماع والقول بطهارة الدماء ص(٩).

(٤) انظر: سلسلة الأحاديث الصحيحة (١/٦٠٧) ، الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(١٧٦)، وقد وهم في إيراد الكبد في المختلف فيه، وأورد أيضاً دم مالانفس له سائلة، وهو مندرج في حكم الدم اليسير؛ لأنه غير منسفح ولايسيل، مع أن ابن قدامة قال: (وليس المنسوب إلى البراغيث دماً إنما هو بولها في الظاهر) المغني (٢/٦١).

الصحابي الذي رماه المشرك وهو قائم يصلي، فاستمر في صلاته، وجرحه يسيل[١] .

- وجاء في الفروع لابن مفلح رواية عن أحمد بطهارة الدم[٢].

ويمكن الجواب عن ذلك بأمور:

- إذا ثبت الإجماع على نجاسة نوع من أنواع الدم فلا يؤثر فيه وجود الخلاف في نوع آخر، ومن نقل الإجماع على نجاسة الدم المسفوح نقل الخلاف في دم الشهيد و نحوه، ومن ذلك قول ابن حزم: (واتفقوا على أن الكثير من الدم أي دم كان، حاشا دم السمك وما لا يسيل دمه نجس) [٣].
- ومن اسثنى دم السمك والشهيد فرآى طهارتهما وهم الحنفية والحنابلة[٤]، نصوا على نجاسة الدم المسفوح، واستثناؤهم ما استثنوه دليل على العموم فيما سواه[٥].
- وهذا التخصيص والاستثناء ليس بغريب إذا اقتضاه الدليل، وله نظائر كما خُصت ميتة البحر من تحريم الميتة، وكما خص بول الغلام من وجوب الغسل [٦].

---

(١) انظر: السلسلة الصحيحة (١/٦٠٦).

(٢) الفروع (١/٣٤٣)، وهذه الرواية سيأتي أنها خطأ على أحمد سببه خطأ في المطبوع تبين بالرجوع للمخطوط، وتأيد بعدم التفريع عليها في الكتب التي اعتنت بالفروع، وبنفي الخلاف في نجاسة الدم الذي نقله أحمد، وقد أشكل هذا الخطأ على بعض المعاصرين كما في شرح العمدة للجبرين(١/٢٩)، وقال: (فإن ثبت هذا عنه فلعله كان قبل أن يعلم إجماع الأمة على نجاسته، فلما علم بذلك رجع عنه)، وسيأتي أنه لاحاجة لذلك؛ لثبوت الخطأ.

(٣) مراتب الإجماع ص(١٩) .

(٤) انظر: حاشية ابن عابدين (١/٢١١) (١/٣٢٢)، الإنصاف (١/٣٢٧-٣٢٨).

(٥) قال ابن عثيمين: (فهذه أقوال أهل العلم من أهل المذاهب المتبوعة وغيرهم، صريحة في القول بنجاسة الدم، واستثناؤهم ما استثنوه دليل على العموم فيما سواه) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١١/٢٦٣).

(٦) قال ابن القيم: (وما خص سبحانه شيئا إلا بمخصص، ولكنه قد يكون ظاهرا وقد يكون خفياً) إعلام الموقعين (٢/١١٥) ، وقال في بدائع الفوائد (٣/١٤١): (وإذا تأملت أسرار هذه الشريعة الكاملة وجدتها في غاية الحكمة ورعاية المصالح ، لا تفرق بين متماثلين البتة، ولا تسوي بين مختلفين ... ولا يلزمه الأقوال المستندة إلى آراء الناس وظنونهم واجتهاداتهم، ففي تلك من التفريق بين المتماثلات والجمع بين المختلفات وإباحة الشيء وتحريم نظره وأمثال ذلك ما فيها).

- أما ماثبت عن بعض السلف مما يظنُّ منافاته للإجماع، فلم يستدل بهذه الآثار أحد من العلماء المتقدمين على خرم الإجماع، وجميعُ ماجاء مما يُظن معارضته للإجماع فهو إن صح دائر بين أمرين : إما أن يكون يسيراً مما يُعفى عنه للمشقة، أو يكون كثيراً و لا يمكن التحرز منه للضرورة [1]، وهاتان الصورتان مما حُكي الإجماع على العفو عنهما ، وهذا الجواب عن هذه الآثار بإجمال، و سيأتي تفصيل الجواب عند ذكرها بإذن الله.
- **وأما الرواية التي في الفروع عن أحمد،** فهي خطأ في المطبوع يتبين ذلك بالرجوع إلى المخطوط[2]، فالعبارة التي في المطبوع: (وعنه: طهارة قيح، ومدّة وصديد، ودم. وعرق المأكول طاهر)[3]، والظاهر أن قوله: (ودم) تابعة لما بعده، فتكون العبارة: **(ودم عرق المأكول طاهر)،** كما هي واضحة جداً هكذا في المخطوطين.
- وهذه العبارة موجودة ومطروقة أيضاً في كتب المذهب الأخرى، قال في الإقناع:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (٢٦٦/١١).

(٢) رجعت لمخطوطين موجودين على شبكة الألوكة لكتاب الفروع، الأول مصور من المكتبة الأزهرية:

والثاني مصور من مكتبة عنيزة الوطنية:


طاهر لا يؤكل وجهان وفي دم حيوان بحر احتمال وعنه طهارة قيح ومدة وصديد ودم عرق المأكول
طاهر ح ولو ظهرت حمرته نص عليه ويؤكل ح لان العروق لا تنفك منه

(٣) الفروع(٣٤٣/١-٣٤٥) طبعة التركي.

(ودم عرق مأكول بعد ما يخرج بالذبح وما في خلال لحمه طاهر ولو ظهرت حمرته نصاً)[1]، وفي الإنصاف: (دم عرق المأكول طاهر، على الصحيح من المذهب، ولو ظهرت حمرته)[2]، ويقصدون به: (الدم الذي يبقى في اللحم وعروقه طاهر، ولو غلبت حمرته في القدر، لأنه لا يمكن التحرز)[3].

- ومما يؤكد ذلك: أن هذه الرواية الخاطئة لم يعلق عليها ابن قندس في حواشي الفروع، ولا المرداوي في تصحيح الفروع، مع أهميتها لو كانت صحيحة، ولم تذكر في بقية كتب المذهب، وهي مخالفة للنقل عن أحمد أنه لاخلاف في نجاسة الدم، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بطهارة الدم:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها :

١/ **البراءة الأصلية** [4]، فالأصل في الأشياء الطهارة، ولم يأتِ دليل يعتمد عليه في نجاسة هذا الدم [5] ، ولم يأمر النبي ﷺ بغسل دمٍ من الدماء إلا دم الحيض[6].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن الاستدلال بالبراءة الأصلية إنما يتم عند عدم الدليل، فهو آخر مدار الفتوى[7]، قال الشوكاني: (فإن المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلاً على هذا؛ لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل)[8].

---

(١) الإقناع (٦٢/١)، وانظر: كشاف القناع(١٩١/١).
(٢) الإنصاف (٣٢٢/٢).
(٣) المبدع (٢١٤/١)، وانظر: الروض المربع ص(٥٢).
(٤) انظر: الدراري المضية (٣٢/١) ، سلسلة الأحاديث الصحيحة (٦٠٧/١) ، الشرح الممتع (٤٤١/١).
(٥) انظر: الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(١٧٧).
(٦) آراء الشيخ الألباني في العبادات (٣٤٨/١).
(٧) انظر: تحذير النبلاء ص(٢٠).
(٨) إرشاد الفحول (١٧٥/٢).

- وقد قام دليل الكتاب والإجماع على نجاسة الدم المسفوح ، فمن يتمسك بالبراءة الأصلية هنا على قسمين: ١/ من لايرى انعقاد الإجماع بعد الصحابة؛ كالشوكاني ، وهذا مناقشته في أصل الاستدلال بالإجماع، ٢/ من يرى انعقاد الإجماع بعد الصحابة ولكنه يعتقد أن الإجماع المحكي مخروم؛ كالألباني، والجواب عنه يكون عند ذكر الآثار التي استدل بها، أو يُظن خرمها للإجماع .
- أما الأمر بغسل دم الحيض فهو دليل على نجاسة كل دم:

أ) أما حديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش، إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، إني امرأة أستحاض فلا أطهر ، أفأدع الصلاة؟ فقال: « **لا ، إنما ذلك عرق وليس بالحيضة ، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي**»[1] ، فقوله: « **اغسلي عنك الدم** » عام في كل دم ، قال ابن حزم: (وهذا عموم منه ﷺ لنوع الدم، ولا نبالي بالسؤال إذا كان جوابه عليه السلام قائماً بنفسه غير مردود بضمير إلى السؤال)[2] ، وقد استُدرك ذلك بأن اللام هنا للعهد الذكري[3].

ب) وأما حديث أسماء -رضي الله عنها- قالت: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ ، فقالت: إحدانا يصيب ثوبها من دم الحيضة، كيف تصنع به؟ قال: « **تحته، ثم تقرصه بالماء، ثم تنضحه، ثم تصلي فيه** »[4] ، فيقاس عليه غيره ، قال الشافعي: (وفي هذا دليل على أن دم الحيض نجس، وكذا كل دم غيره)[5]، قال ابن عبدالبر: (وحكم كل دم كدم الحيض)[6]،

---

(١) أخرجه البخاري (٢٢٨)، ومسلم (٣٣٣).

(٢) المحلى (١/١١٥).

(٣) انظر: السلسلة الصحيحة (١/٦٠٩).

(٤) أخرجه البخاري (٢٢٧)، ومسلم (٢٩١).

(٥) الأم (١/٨٥).

(٦) التمهيد (٢٢/٢٣٠).

ونوقش: بأن بينهما فرقاً؛ فدم الحيض دم طبيعة، بخلاف غيره؛ ولأن مخرجه مخرج البول فيعطى حكمه، كما أن صفاته مختلفة عن غيره[(١)].

٢/ ومن الآثار التي يُستدل بها أو يُظن خرقها للإجماع:

قول الحسن البصري -رحمه الله- : (ما زال المسلمون يصلون في جراحاتهم)[(٢)].

وجه الاستدلال: أنه لم يرد عن النبي ﷺ الأمر بغسله، ولم يرد أن الصحابة ﷺ كانوا يتحرزون منه تحرزاً شديداً؛ بحيث يحاولون التخلي عن ثيابهم التي أصابها الدم متى وجدوا غيرها ، ممايدل على طهارته [(٣)].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن الأثر ليس فيه ذكر للدم ، فلا يلزم من وجود الجرح وجود الدم ، وعلى فرض وجود الدم فإنه يسير[(٤)]، أو أن الدم لم يتوقف[(٥)]؛ فيصلي على حاله للضرورة؛ كالمستحاضة، ومن به سلس البول؛ لأن حمل المجمل على مايوافق الإجماع أولى من حمله على مايعارضه، كما أن المجمل يزول إجماله بالإجماع [(٦)]، فالجادة أن يكون الإجماع مبيناً للإجمال ، وليس العكس .
- ثم إنَّ هذا الإجمال في أثر الحسن مُفسَّرٌ عند ابن أبي شيبة ، وذكره ابن حجر في "تغليق

---

(١) الشرح الممتع (٤٤٢/١)، ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأن الجامع هو كونه دماً خارجاً من حيوان، أما كونه خارجاً من السبيل فهو وصف غير مؤثر؛ كالبول إذا خرج من غير مخرجه المعتاد .

(٢) علَّقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب: الوضوء ، باب (٣٤) : من لم ير الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدبر .

(٣) انظر: الشرح الممتع (٤٤١/١) ، والشيخُ ابن عثيمين -رحمه الله- أول من رأيته يستدل بهذا الأثر على طهارة الدم ولم يذكره الشوكاني ولا الألباني، والأثر في صحيح البخاري ولم يستدل به أحد قبل الشيخ على طهارة الدم، والله أعلم.

(٤) وعلى ذلك استدل بالأثر ابن القيم ، انظر: إغاثة اللهفان (١٥٤/١) .

(٥) وعلى ذلك استدل بالأثر ابن تيمية ، انظر: مجموع الفتاوى (٢٢١/٢١).

(٦) قال القاضي أبو يعلى في العدة (١٢٨/١): (وقد يقع بيان المجمل بالإجماع)، وانظر: الفصول في الأصول (٤٢/٢)، البحر المحيط (١٠٣/٥).

التعليق" بعد الأثر مباشرة، وهو قول الحسن : (ما في نضحات من دم ما يفسد على رجل صلاته)[(١)]، وهذا يوضح أن المقصود به الدم اليسير، وأن السياق في نقض الطهارة وليس في نجاسة الدم.

- ومما يدل على الأمرين وهو أوضح= مارواه ابن أبي شيبة أيضاً من طريق هشيم، عن يونس، عن الحسن: (أنه كان لا يرى الوضوء من الدم إلا ما كان سائلاً)[(٢)] ، وقد أورد ابن حجر في "تغليق التعليق"[(٣)] هذين الأثرين بعد الأثر الذي علَّقه البخاري، إشارة إلى أن المقصود هو أحد هذين الأثرين ، والله أعلم.
- و المراد من أثر الحسن هو الاستدلال على عدم نقض الطهارة بذلك الدم اليسير الخارج من البدن، وبهذا الفهم ترجم له البخاري: (باب مَنْ لم يرَ الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدبر)، والأثر في البخاري يقرؤه العلماء على مرِّ العصور قبل عصرنا الحاضر، ولم يستدل به أحد منهم على طهارة الدم .
- ثم إن القول بأن هذا الأثر يفيد طهارة الدم يلزم منه نسبة القول بطهارة الدم إلى الحسن البصري -رحمه الله- وهذا ليس من التحقيق؛ لأن مذهبه مشهور معروف في نجاسة الدم، بل وتشديده حتى في اليسير[(٤)].
- وأقرب شاهد على ذلك ما أورده البخاري بعد الأثر السابق بثلاثة آثار، وهو قول

(١) مصنف ابن أبي شيبة (٣٩٥٦) من طريق هشيم (بن بشير)، قال: أخبرنا يونس (بن عبيد بن دينار)، عن الحسن، وإسناده صحيح، وقد صرَّح هشيم بالتحديث، وانظر: تغليق التعليق (١١٧/٢).

(٢) مصنف ابن أبي شيبة (١٤٥٩) .

(٣) (١١٧/٢).

(٤) ولا يعارض هذا ماسبق من تجويزه للصلاة في الجروح مع الدم اليسير؛ لأنه يشق التحرز من دم الجروح مع استمرارها ، قال الباجي: (فإن اتصل خروجه فعلى المجروح أن يصلي على حاله، ولا تبطل بذلك صلاته؛ لأنه نجاسة لا يمكنه التوقي منها وليس عليه غسلها إلا إذا كثرت وتفاحشت). المنتقى (٨٦/١).

الحسن فيمن يحتجم: (ليس عليه إلا غسل محاجمه)[1]، فأوجب غسل المحاجم من أثر الدم، ولايتساهل الحسن حتى في القطرة من الدم كما روى ابن أبي شيبة عن الحسن في الجب[2] يقطر فيه القطر من الخمر أو الدم قال: (يهراق) [3]، قال ابن المنذر، والبيهقي، وابن قدامة: (وكان الحسن يقول: قليل الدم وكثيره سواء) [4]، علّق البيهقي على ذلك بقوله: (ومذهب سائر الفقهاء بخلافه، في الفرق بين كثير الدم ويسيره) [5]، فهذا هو مذهب الحسن في نجاسة الدم. والتشديدُ فيه مشهور عند الفقهاء .

٣/ ومن الآثار التي يُستدل بها أو يُظنُّ خرقها للإجماع: ماروي عن جابر رضي الله عنه: «**أن النبي** ﷺ

---

(١) علَّقه البخاري بصيغة الجزم في كتاب: الوضوء، باب (٣٤): من لم ير الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدبر ، ووصله ابن أبي شيبة (٤٧٤) من طريق عبد الأعلى السامي عن يونس عن الحسن به ، وهو صحيح ، قال أبوداود: (سمعت أحمد قيل له: عبد الأعلى السامي؟ قال: ماكان من حفظه ففيه تخليط ، وماكان من كتاب فلا بأس به ، وكان يحفظ حديث يونس مثل سورة من القرآن) . سؤالات أبي داود للإمام أحمد ص(٣٤٦).

(٢) الجب: البئر، وهذا قد يكون تصحيفاً؛ لأن البئر لا تهراق، ولعل صوابها: **الحُبُّ** كما هي مثبتة في طبعة د.الشثري، قال في اللسان(٢٩٥/١): (والحُبُّ: الجرّةُ الضخمة)، ومما يبين ذلك= هذا النقل: (قال حرب: سألت أحمد عن كلب ولغ في سمن أو زيت؟ قال: إذا كان في آنية كبيرة، مثل حُبٍّ أو نحوه، رجوت ألا يكون به بأس، يؤكل). المغني (٤٢٦/٩).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (١٧٧٢) من طريق يزيد بن هارون، عن هشام بن حسان، عن الحسن به ، وسنده صحيح لكنَّ فيه انقطاعاً، فهشام وإن كان ثقة إلا أن في روايته عن الحسن وعطاء مقالاً؛ لأنه قيل: كان يرسل عنهما ، بل قال إسماعيل بن علية: (كنا لا نعد هشام بن حسان فِي الحسن شيئاً)، وسبب ذلك كما قال ابن المديني: (كان يحيى بن سعِيد وكبار أصحابنا يثبتون هشام بن حسان، وكان يحيى يضعف حديثه عن عطاء ، و**كان الناس يرون أنه أخذ حديث الحسن عَنْ حوشب**) ، لكن هذا الانقطاع لايضر كثيراً ؛ لأنه عُرف الواسطة وهو حوشب بن مسلم الثقفي وهو ثقة، وقد روى البخاري لهشام عن الحسن حديثاً واحداً، وروى مسلم له ثلاثة أحاديث. انظر: الطبقات الكبرى لابن سعد (٢٠٠/٧) ، تهذيب الكمال (١٨٥/٣٠-١٨٧) ، تقريب التهذيب ص(٥٧٢).

(٤) الأوسط (١٥٤/٢)، السنن الكبرى (٢٦٨/٢)، المغني (٥٩/٢).

(٥) السنن الكبرى (٢٦٨/٢)

كان في غزوة ذات الرقاع فرُمي رجل بسهم، فنزفه[1] الدم، فركع، وسجد ومضى في صلاته)) [2].

وجه الاستدلال:

أنه يُستبعد عادة ألا يطلع النبي ﷺ على ذلك، وعلى فرض أن النبي ﷺ خفي ذلك عليه فما هو بخافٍ على الله الذي لا تخفى عليه خافية، فلو كان الدم الكثير ناقضاً أو نجساً لأوحى الله بذلك إلى نبيه ﷺ [3].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن الأثر ضعيف[4]؛ ففي سنده عقيل بن جابر، وهو مجهول، قال أبوحاتم : (لا

---

(١) نزفه الدم وأنزفه: إذا سال منه كثيراً حتى يضعفه . فتح الباري (١/١٨١).

(٢) علَّقه البخاري بصيغة التمريض في كتاب: الوضوء، باب (٣٤) : من لم ير الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدبر، ووصله غيره بسند فيه ضعف، فقد أخرجه أحمد (١٤٧٠٤)، وأبوداود (١٩٨)، وابن خزيمة (٣٦)، وابن حبان(١٠٩٦)، والحاكم (٥٥٧)، والدارقطني (٨٦٩)، والبيهقي في السنن الصغير (٤٠) وغيرهم، **ومدار الإسناد عندهم جميعهم على محمد بن إسحاق عن صدقة بن يسار عن عقيل بن جابر عن جابر بن عبدالله به،** في قصة الرجلين اللذين كانا يحرسان النبي ﷺ والصحابة ، فاضطجع أحدهما وقام الآخر يصلي حتى رمي بثلاثة أسهم فنزعها وأتم صلاته، قال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد، فقد احتج مسلم بأحاديث محمد بن إسحاق، فأما عقيل بن جابر بن عبد الله الأنصاري فإنه أحسن حالاً من أخويه محمد وعبد الرحمن)، وحسنه الألباني في صحيح أبي داود (١/٣٥٧)، قلت: وقد أُعلَّ هذا الحديث بضعف ابن إسحاق وجهالة عقيل بن جابر، وأشار لذلك ابن حجر في تغليق التعليق (٢/١١٦)، والحديث له شاهد عند البيهقي في الدلائل(٣/٣٧٧) وهذا الشاهد لايفرح به ؛ لأن في سنده الواقدي وهو متروك، و (الرجلان الحارسان هما: عمار بن ياسر وعباد بن بشر، وعباد هو الجريح، وقيل عمارة ابن حزم والأول أثبت إن شاء الله تعالى) كما في غوامض الأسماء المبهمة لابن بشكوال (١/٤٣٨)، وانظر: سيرة ابن هشام (٢/٢٠٨).

(٣) انظر: تمام المنة ص(٥١)، و السلسلة الصحيحة (١/٦٠٦)، وأول من رأيته يستدل بهذا الأثر على طهارة الدم هو الشيخ الشوكاني في فتاويه (٥/٢٥٥١) ، ثم الألباني –رحمهما الله-.

(٤) قال شعيب الأرنؤوط: (إسناده ضعيف، عقيل بن جابر لم يوثقه غير المؤلف (أي: ابن حبان)، ولم يرو عنه غير صدقة بن يسار، وباقي رجاله ثقات) صحيح ابن حبان (٣/٣٧٦)، وقال مشهور آل سلمان: (والحق أن إسناده ضعيف، فعقيل لم يوثقه غير ابن حبان، بذكره له في "الثقات"...، ولم يرو عنه غير صدقة ... ولعله من أجله علقه البخاري في "صحيحه" بصيغة التمريض)، كما في تحقيقه للموافقات (٢/٣٦٩).

أعرفه)[١] ، ومحمد بن إسحاق مختلف فيه[٢]، وتفرده في مثل هذا لايُحتمل .

- ولايُعترض على ذلك بأن ابن حبان وثَّق عقيل بن جابر بذكره في الثقات[٣]، فإن الذكر المجرد للرجل في كتاب الثقات لايفيد توثيقاً على الصحيح؛ لأن العدل عند ابن حبان يدخل فيه من لم يُعلم بجرح [٤]، فمجهول الحال على ذلك= عدل! ، قال ابن حجر: (وهذا الذي ذهب إليه ابن حبان من أن الرجل إذا انتفت جهالة عينه كان على العدالة إلى أن يتبين جرحه مذهب عجيب، والجمهور على خلافه، وهذا هو مسلك ابن حبان في كتاب الثقات الذي ألفه؛ فإنه يذكر خلقاً ممن ينص عليهم أبو حاتم، وَغيره على أنهم مجهولون)[٥].

(١) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢١٨/٦)، وقال عنه الذهبي : (فيه جهالة)، وقال عنه ابن حجر: (مقبول)، انظر: ميزان الاعتدال (٨٨/٣)، المغني في الضعفاء (٤٣٨/٢)، تقريب التهذيب ص(٣٦٩)، وقول ابن حجر: (مقبول) هذا ليس توثيقاً وإنما يقصد باصطلاحه كما نص عليه في المقدمة: (مقبول حيث يتابع، وإلا فليّن الحديث)، فحديثه مقبول في الشواهد والمتابعات، ولا يُقبل تفرده.

(٢) اختُلف في محمد بن إسحاق بن يسار اختلافاً كثيراً، ومما هو كالإجماع أنه إمام حجة في المغازي والسير، وهو دون ذلك في الأحكام ، فمنهم من وثقه مطلقاً، ومنهم من طعن فيه طعناً شديداً، ومنهم من توسط وجعل حديثه صالحاً يُعتبر به ، قال الذهبي في السير (٤١/٧): (فله ارتفاع بحسبه، ولا سيما في السير، وأما في أحاديث الأحكام، فينحط حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن، إلا فيما شذ فيه، فإنه يعد منكراً، هذا الذي عندي في حاله) وقال في ميزان الاعتدال(٤٧٥/٣) :(فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئا)، وقال ابن حجر في القول المسدد ص(٤٤): (فإن الأئمة قبلوا حديثه، وأكثر ما عيب فيه التدليس والرواية عن المجهولين، وأما هو في نفسه؛ فصدوق وهو حجة في المغازي عند الجمهور)، ويمكن تقسيم حديث محمد بن إسحاق أقساماً: فمارواه في السير مصرحاً بالتحديث فهو أصحها، ومارواه في الأحكام فإن صرح بالتحديث فحديثه حسن وقد ينحط إذا خالف أو تفرد، وما لم يصرح فيه بالتحديث فهو ضعيف. انظر: القراءة خلف الإمام للبخاري ص(١٨١)، ميزان الاعتدال(٤٦٨/٣)، تهذيب التهذيب (٣٨/٣٠) ، من تكلم فيه وهو مُوثَّق ص(١٥٩)، شرح علل الترمذي(١٤٣/١) ، المدلسين للعراقي ص(٨١).

(٣) الثقات (٢٧٢/٥) .

(٤) انظر: الثقات (١٣/١)

(٥) لسان الميزان (٢٠٨/١-٢٠٩) ، وأما تحسين الألباني له، فإنه مخالف لمنهجه في عدم قبول توثيق ابن حبان، حيث قال في السلسلة الصحيحة (٦٧٧/١): (ومن المعلوم أن توثيقه غير معتمد عند المحققين من العلماء والنقاد)، و قد

- ومع ضعف السند، ففي المتن نكارة ، فكيف يُقرُّه النبي ﷺ على تعريض نفسه للهلكة وإتمام صلاته؟ هذا معارض للنصوص (1)، فقد أمر الله بحمل السلاح وتغيير هيئة الائتمام والصلاة؛ حذراً ودفاعاً، وأمر النبي ﷺ بقتل الأسودين في الصلاة: الحية والعقرب (2)، واتفق الفقهاء على وجوب قطع الصلاة؛ لإنقاذ غريق ونحوه(3)، ولو كانت الصلاة فرضاً في الجميع ، فكيف يقره النبي ﷺ على إتمام نفله، وتعريض نفسه وغيره للهلكة والقتل ، والحراسةُ واجبة عليه؟!
- وعلى فرض التسليم بثبوت الأثر فإن دلالة الأثر إنما هي في عدم نقض الطهارة بذلك الدم الخارج من البدن، وبهذا الفهم ترجم جميع من أخرج الحديث أو ذكره.
- وهذا البيان لتراجمهم: قال البخاري: (باب من لم يرَ الوضوء إلا من المخرجين: من القبل والدبر)، وقال أبوداود: (باب الوضوء من الدم)، وقال ابن خزيمة: (باب ذكر الخبر الدال على أن خروج الدم من غير مخرج الحدث لا يوجب الوضوء)، وقال ابن حبان: (باب نواقض الوضوء)، وقال الدارقطني: (باب جواز الصلاة مع خروج الدم السائل من البدن)(4)، وقال البيهقي: (باب مايوجب الوضوء)، فهذا هو فقه من أخرج الأثر من أهل الحديث، وهكذا فقهاء المذاهب قبل عصرنا، فلم أقف

قوّى توثيق ابن حبان عنده من أثبت الحديث كابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، فإنه يؤخذ من ذلك توثيق عقيل، ولكن ذلك في الحقيقة غير لازم؛ لتساهل من ذُكر وروايتهم عن المجهولين والضعفاء، ولذا لم يعتبر الذهبي، وابن حجر وغيرهما إخراج الحديث عند ابن خزيمة، وابن حبان، والحاكم، وتصحيحهم رافعاً لجهالة عقيل، والله أعلم.

(1) انظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص(٥٧).

(2) أخرجه أحمد(٧١٧٨)، وأبوداود(٩٢١)، والترمذي(٣٩٠)، وقال: حسن صحيح، والنسائي(١٢٠٢)، وابن ماجه(١٢٤٥) وغيرهم، من حديث أبي هريرة وهو صحيح.

(3) انظر: حاشية ابن عابدين (٥١/٢)، حاشية الدسوقي (٢٨٩/١)، كشاف القناع (٣٨٠/١)، حاشية البجيرمي على الخطيب (٢٥٤/١)، الموسوعة الكويتية (١٨٣/٣١).

(4) وهذا محمول على الضرورة ، وقد ذكر بعد هذا الحديث صلاة عمر وهو مطعون ، وسوف يأتي بإذن الله.

على أحد منهم استنبط منه طهارة الدم.

- وهذه أيضاً تخريجات فقهية مختصرة أسوقها تنزُّلاً بأن الأثر ثابت، فيقال: إن هذه النجاسة معفوٌ عنها؛ لأمور منها: الضرورة؛ كالعفو عن النجاسة ولو كثرت في صلاة الخوف(١)؛ ولأنها نجاسة طارئة وليست مبتدأة (٢)؛ ولأن زمنها يسير فيعفى عنها كيسير النجاسة (٣) ؛ ولأنه يُخفف في صلاة النافلة مالا يخفف في فرضها (٤)؛ وأخيراً، فإنه يحتمل أن هذا الصحابي ﷺ لايرى وجوب غسل النجاسة عن الثوب (٥)، والله أعلم .

٤/ ومن الآثار التي يُستدل بها أو يُظنُّ خرقها للإجماع:

ماروي عن ابن مسعود ﷺ : (أنه صلَّى وعلى بطنه فرثٌ، ودمٌ، من جزورٍ نَحَرها ، و لم يتوضأ) (٦).

وجه الاستدلال:

أن ابن مسعود ﷺ صلّى وعلى بطنه دم من الجزور التي نحرها، فهذا يدل على طهارة دم

---

(١) وقد نُقل الاتفاق على ذلك، انظر: أحكام المجاهد في سبيل الله بالنفس (١/١٩٩).

(٢) قال ابن حجر: (وإليه ميل المصنف ، وعليه يتخرج صنيع الصحابي الذي استمر في الصلاة بعد أن سالت منه الدماء برمي من رماه) فتح الباري (١/٣٤٨) ، ويقصد بالمصنف: البخاري ، وذلك في ترجمته: (بابٌ إذا أُلقي على ظهر المصلِّي قذرٌ أو جيفةٌ ، لم تفسد عليه صلاته) ثم ذكر حديثاً فيه إلقاء سلى الجزور على ظهر النبي ﷺ وهو يصلي.

(٣) قال ابن قدامة: (النجاسة يعفى عن يسيرها، فعفي عن يسير زمنها، ككشف العورة) المغني (٢/٥٠).

(٤) وقد ذكر الشيخ ابن عثيمين –رحمه الله– واحداً وثلاثين فرقاً بين الفريضة والنافلة، منها مايتعلق بالتخفيف في النافلة. انظر: الشرح الممتع(٤/١٢٩).

(٥) قال ابن المنذر: (وأسقطت طائفة غسل النجاسات عن الثياب) الأوسط (٢/١٥٤) ، وانظر: فتح الباري(١/٣٤٨) ، لكن ابن عبدالبر قال: (وأجمع العلماء على غسل النجاسات كلها من الثياب والبدن ، وألا يصلى بشيء منها في الأرض ولا في الثياب) الاستذكار (١/٣٣١).

(٦) أخرجه عبدالرزاق في المصنف(٤٩٥)، وابن أبي شيبة (٣٩٥٤) ولفظه: (فلم يعد الصلاة)، ورواه غيرهما من طريق ابن سيرين عن يحيى الجزار به ، ورجاله ثقات ، ولكن ابن سيرين أنكر وأمسك عن هذا الحديث بعدُ ولم يعجبه . انظر: مصنف ابن أبي شيبة (١/٣٤٤) ، الضعفاء للعقيلي (٤/٣٦٩).

الحيوان مأكول اللحم ، كما أن حديث الأنصاري الذي رُمي بالسهام يدل على طهارة دم الإنسان[1].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن هذا الأثر في ثبوته نظر؛ فيحيى الجزار وإن كان ثقة و روى له مسلم[2]، إلا أن روايته عن ابن مسعود فيها انقطاع [3]، وقد أمسك ابن سيرين عن التحديث بهذا الأثر، كماروى ابن أبي شيبة، قال: (حدثنا هشيم قال: أخبرنا يونس، عن ابن سيرين، أنه أمسك عن هذا الحديث بعدُ ولم يعجبه)[4]، وقال ابن سيرين أيضاً: (أُنكر هذا)[5] ، ممايدل على إعلاله له[6].
- ممايؤيد ذلك أن إبراهيم النخعي (و كان بصيراً بعلم ابن مسعود)[7] كما قال الذهبي ،

(١) انظر: تمام المنة ص(٥٢)، و السلسلة الصحيحة (٦٠٦/١)، وأول من رأيته يستدل بهذا الأثر على طهارة الدم هو الشيخ الألباني –رحمه الله-.

(٢) قال ابن حجر: (صدوق رُمي بالغلو في التشيع) ، وتعقبه الشيخان: بشار عواد، و شعيب الأرنؤوط فقالا: (بل ثقة، وثقه أبو زرعة، وأبو حاتم، والنسائي، وابن سعد...وإنما ذكره بعضهم في الضعفاء لتشيُّعه) "تحرير تقريب التهذيب"(٨٠/٤).

(٣) قال حسين سليم أسد عن حديث يرويه الجزار عن ابن مسعود: (إسناده ضعيف لانقطاعه، يحي بن الجزار لم يسمع عبد الله بن مسعود) كما في تحقيقه لموارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان(٣٩٢/٤)، وقال شعيب الأرنؤوط عن الحديث نفسه: (رجاله ثقات رجال الصحيح، إلا أن فيه انقطاعاً بين يحي بن الجزار وبين عبد الله بن مسعود) كما في تحقيقه لصحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان(٤٥٦/١٣).

(٤) مصنف ابن أبي شيبة (٣٤٤/١).

(٥) الضعفاء الكبير للعقيلي (٣٩٦/٤).

(٦) وقد وقفت على مايدل على انقطاعه وإعلاله وهو مارواه عبدالله بن أحمد، عن أبيه قال: حدثنا روح، قال: حدثنا أشعث، عن محمد (بن سيرين)، عن زبان يحي بن الجزار، عن أبيه، أن ابن مسعود نحر جزوراً فأصاب بطنه من فرثها ودمها فصلى ولم يتوضأ. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبدالله (٤٤/٣)، فقد ذكر يحي الواسطة بينه وبين ابن مسعود وهو والده، ووالده لايعرف حاله ولم أقف له على ترجمة له.

(٧) سير أعلام النبلاء (٥٢١/٤).

(ولم يكن يخرج عن قول عبدالله وأصحابه)[1] كما قال ابن تيمية [2]، روى عنه ابن أبي شيبة أنه قال: (إذا توضأ الرجل ثم ذبح شاة لم يقطع ذلك طهوره، وإن أصابه دم غسله، وإن لم يصبه دم فلا شيء عليه)[3]، وهذا موافق للإجماع ؛ إذ (الأصل المتفق عليه أنَّ دماءَ الأنعام المأكولة لحومها نجسةٌ ... كدماء بني آدم في ذلك)[4].

- وعلى فرض التسليم بثبوته فإن سياقه في عدم الوضوء من مس اللحم أو الدم ، وهذا لفظ عبدالرزاق(٤٥٩) وهو اللفظ الذي استدل به الشيخ الألباني [5] عن ابن مسعود ﷺ : (أنه صلَّى وعلى بطنه فرث ودم من جزورٍ نحرها، **ولم يتوضأ**)، ولذا أورده عبدالرزاق في باب: (مس اللحم النيئ والدم)، وذكره ابن المنذر في الأوسط في: (الأشياء التي اختُلف في وجوب الطهارة منها).
- وهذه أيضاً بعض التخريجات الفقهية: وهو أن هذا الدم كان يسيراً ويدل عليه أن

(١) الفتاوى الكبرى (١٤٦/٦).

(٢) وذكر الأعمش عن النخعي: (إنه كان لا يعدل بقول عمر وعبد الله بن مسعود إذا اجتمعا، فإذا اختلفا كان قول عبد الله أعجب إليه ؛ لأنه كان ألطف) ، ومن اللطيف هنا أن ابن مسعود كان يسير على خطى عمر الفاروق – رضي الله عنهما– ولا يكاد يخالفه ، وقد قال ابن مسعود ﷺ: (لو سلك الناس وادياً وشعباً وسلك عمر وادياً وشعباً لسلكت وادي عمر وشعبه) قال ابن جرير: (لم يكن أحد له أصحاب معروفون حرروا فتياه ومذاهبه في الفقه غير ابن مسعود، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قوله). انظر: العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبدالله (٩١/٢)، إعلام الموقعين (١٦/١).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٠٩٢) من طريق مصعب بن المقدام، عن زائدة بن قدامة، عن المغيرة بن مقسم، عن إبراهيم النخعي وسنده قوي، إلا أن المغيرة بن مقسم معدود في المدلسين، وخاصة عن النخعي، وهذا هو قول الإمام أحمد ومحمد بن الفضل، وقد ردَّ ذلك أبوداود فقال: (مغيرة لا يدلس، سمع مغيرة من إبراهيم مئة وثمانين حديثاً)، وقال علي بن المديني: (ومغيرة كان أعلم الناس بإبراهيم، ما سمع منه وما لم يسمع، لم يكن أحد أعلم به منه حمل عنه وعن أصحابه)، ويؤيد ذلك أن البخاري ومسلماً أخرجا من روايته عن النخعي من غير تصريح بالسماع في عشرة مواضع وقد تزيد. انظر: سؤالات الآجري لأبي داود ص(١٢٧)، المعرفة والتاريخ (١٤/٣)، تهذيب الكمال (٣٩٧/٢٨)، تحرير تقريب التهذيب (٤١١/٣).

(٤) شرح مشكل الآثار (١٠٦/١٠).

(٥) انظر: السلسلة الصحيحة (٦٠٦/١) و تمام المنة ص(٥٢) .

الراوي لم يقل (ولم يغسله)، وإنما قال: (ولم يتوضأ) فيحمل على أن الدم كان يسيراً، وإنما ذكر الدم والفرث تأكيداً لمسه للحم والدم وأن ذلك لا ينقض الوضوء[1]، ويؤكد هذا أن ابن أبي شيبة ذكر بعده بعض الآثار التي فيها الصلاة في الدم اليسير[2]، قال الطحاوي: (وأما ما روي فيه عن ابن مسعود من حديث يحيى بن الجزار؛ فقد يحتمل أن يكون ذلك لم يكن له من المقدار ما يفسد به الصلاة؛ إذ كان قليلُ الدم في ذلك خلافَ كثيره عند كثير من أهل العلم)[3].

- أو يقال: إنه لم يعلم بالدم، أو أنه لم يعلم به إلا بعد انقضاء الصلاة، كما يدل عليه لفظ ابن أبي شيبة: (فلم يعد الصلاة) ممايشعر بعدم علمه إلا بعد أن صلى[4]، وعلى أسوأ الاحتمالات وأضعفها يقال: إن مذهب ابن مسعود ﷺ التجاوز عن النجاسة في الثياب كما قال ابن المنذر: (وأسقطت طائفة غسل النجاسات عن الثياب، وروينا عن ابن مسعود أنه نحر جزوراً فأصابه من قرشها ودمها فصلى)[5].
- هذه هي الآثار التي استدل بها: الشوكاني ثم الألباني والعثيمين -رحمهم الله-، وفي الجواب عنها مايشبه القواعد للرد على مايماثلها ممايخالف الإجماع ولم نتحقق صحته، وأختم بأثر لم يوردوه، واستدل به بعض من جاء بعدهم[6] وهو :

(أن عمر بن الخطاب ﷺ لما طُعن صلى الفجر وجرحه يثعب[7] دماً)[1].

---

(١) انظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص(٦٢).

(٢) وبوّب عليه: (في الرجل يصلي وفي ثوبه أو جسده دم) ثم ذكر آثاراً تدل على العفو عن يسير الدم، والعفو عن الدم إذا لم يعلم به إلا بعد الصلاة، وهناك مايحتمل أن يكون مذهباً لبعضهم بالعفو عن النجس في الثوب.

(٣) شرح مشكل الآثار (١٠/١٠٨).

(٤) انظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص(٦٢).

(٥) الأوسط (٢/١٥٤)، وسبق نقل الإجماع على خلافه عن ابن عبدالبر، وقوله: (قرشها) لعلها صحفت من (فرثها).

(٦) انظر: الجامع لبيان النجاسات وأحكامها ص(١٧٨)، آراء الشيخ الألباني في العبادات (١/٣٨٤).

(٧) يثعب: ينفجر. الاستذكار (١/٢٣٤).

- ويكفي في الجواب عنه قول ابن تيمية -رحمه الله- : (إن كان الجرح لا يرقأ مثل ما أصاب عمر بن الخطاب ﷺ فإنه يصلي باتفاقهم ؛ سواء قيل: إنه ينقض الوضوء؛ أو قيل: لا ينقض سواء كان كثيراً أو قليلاً)[٢].
- قال ابن عبدالبر: (حديث عمر هذا هو أصل هذا الباب عند العلماء فيمن لا يرقأ دمه ولا ينقطع رعافه ، أنه لا بد له من الصلاة في وقتها إذا أيقن أنه لا ينقطع قبل خروج الوقت)[٣].

٥/ ومن الأدلة العقلية التي استُدلَّ بها على طهارة الدم:

القياس على طهارة جزء البدن من الآدمي لو قُطع، مع كونه يحمل دماً، والقياس كذلك على دم السمك الذي عُلِّلَت طهارته بطهارة ميتته وكذلك الآدمي[٤].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن القياس في الصورتين فاسد الاعتبار؛ لمخالفته الإجماع، فاعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد، و وضعٌ له في غير موضعه[٥] ، وهذه المناقشة هي الأصل وهي الأقوى.
- ثم إن الدم الذي في الجزء المنفصل لايؤثر مادام لم ينفصل فإذا انفصل فهو نجس، كأي نجس مستقر في معدنه مالم ينفصل، وأما القياس في السمك فهو رد للمختلف على المختلف، وقد سبق الإشارة للخلاف في طهارة دم السمك، وهو قياس مع

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ (٥١) ، والدارقطني (٨٧٠) وغيرهما.

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/٢٢٣).

(٣) الاستذكار (١/٢٣٤).

(٤) انظر: الشرح الممتع (١/٤٤١-٤٤٢).

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة للطوفي (٣/٤٦٧).

الفارق؛ لأن السمك مأكول في كل أحوال ، والآدمي غير مأكول في أي جزء أو حال من أحواله[1].

سبب الخلاف:

- يظهر والله أعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة أن الشوكاني - رحمه الله - لايرى انعقاد الإجماع بعد الصحابة، ولذا تراه في ذكره لمسألة الدم لم يعْرِض للإجماع لا من قريب ولا من بعيد، لا في استدلال ولا في نقاش و رد [2] ، وقد صرح الشوكاني بعدم احتجاجه بالإجماع في بعض كتبه، ومن أصرحها قوله:(فأما الإجماع؛ فقد أوضحت في كثير من مؤلفاتي أنه ليس بدليل شرعي، على فرض إمكانه؛ لعدم ورود دليل يدل على حجيته)[3].
- ومما ذكره في مؤلفاته أيضاً قوله: (لا يخفى على المنصف ما ورد على إجماع الأمة من الإيرادات التي لا يكاد ينتهض معها للحجية بعد تسليم إمكانه ووقوعه) [4] ، وقوله : (ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع، وإمكانه، وإمكان العلم به،

---

(١) انظر: تحذير النبلاء ص(٥٤).

(٢) انظر: الدراري المضية (٣٢/١)، السيل الجرار ص(٣١)، لكنه قال في نيل الأوطار(٥٨/١): (واعلم أن دم الحيض نجس بإجماع المسلمين كما قال النووي) ، ويظهر أن هذا الاستدلال تبعي وليس أصلياً، ومما يدل على ذلك قوله في السيل الجرار ص(٣١): (وإذا تقرر لك هذا وعلمت به أن الأصل طهارة الدم لعدم وجود دليل ناهض يدل على نجاسته فاعلم أنه قد انتهض الدليل على نجاسة دم الحيض لا لقوله سبحانه: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ ، فإن ذلك ليس بلازم للنجاسة فليس كل أذى نجس، بل بما صح عنه ﷺ من الأمر بغسله، وبقرصه، وبحته، وبحكه، وتشديده في ذلك بما يفيد أن يكون إزالته على وجه لا يبقى له أثر فأفاد ذلك أنه نجس، فيكون هذا النوع من أنواع الدم نجساً). ثم إن النووي نقل الإجماع على نجاسة الدم، لكنه لم يخصه بالحيض. انظر: المجموع (٥٥٧/٢)، شرح النووي على مسلم (٢٠٠/٣) .

(٣) أدب الطلب ومنتهى الأدب ص(٢٠٤).

(٤) نيل الأوطار (٤٢٦/١).

فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً ، ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا إن كل مجتهد مصيب، ولا يجب على مجتهد آخر بل ولا يجب على المقلد اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه)[1] .

- ولاشك في أن عدم الاحتجاج بالإجماع مطلقاً زلة عظيمة، ولاتُعرف إلا عند أهل البدع، بل قال البزدوي[2](ت٤٢٨): (ومن أنكر الإجماع فقد أبطل دينه كله؛ لأن مدار أصول الدين كلها ومرجعها إلى إجماع المسلمين)[3].
- والقول بعدم حجية الإجماع من أقوال المبتدعة، (ولم يخالف فيه غير النظَّام[4] والإمامية)[5]، قال الجويني(ت٤٧٨): (وأول من باح برده النظّام ثم تابعه طوائف من الروافض)[6]، وهل للزيدية تأثير في ذلك على الشوكاني؟ محتمل[7].

---

(١) إرشاد الفحول(١/٢٠٨).

(٢) أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين البزدوي، المعروف عند الحنفية بفخر الإسلام، ونسبته إلى بزدة، وهي: قلعة حصينة على ستة فراسخ من نسف، من تصانيفه المبسوط، وشرح الجامع الكبير والجامع الصغير، توفي سنة (٤٨٢)هـ ، انظر: الجواهر المضية في طبقات الحنفية (١/٣٧٢)، سير أعلام النبلاء (١٨/٦٠٢).

(٣)كشف الأسرار شرح أصول البزدوي (٣/٢٦٥)، قال علاء الدين البخاري شارحاً لكلمة البزدوي: (من أنكر الإجماع ، أي: أنكر كونه حجة، فقد أبطل دينه؛ لأن مدار أصول الدين على الإجماع؛ إذ المعرفة بالقرآن، وأعداد الصلوات والركعات، وأوقات العبادات، ومقادير الزكوات وغيرها حصلت لنا بإجماع المسلمين على نقلها، فكان إنكار الإجماع مؤدياً إلى إبطالها). المرجع السابق (٣/٢٦٦).

(٤) إبراهيم بن سيار الضبعي البصري، شيخ المعتزلة، تكلم في القدر، وانفرد بمسائل، وهو شيخ الجاحظ، وكان يقول: إن الله لا يقدر على الظلم ولا الشر ، قال الذهبي: (لم يكن النظام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفره جماعة) ، قال السبكي: (وكان يظهر الاعتزال...لكنه كان زنديقاً وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة، وكذلك أنكر الخبر المتواتر ... وأنكر القياس ... وكل ذلك زندقة لعنه الله وله كتاب: نصر التثليث على التوحيد)، مات سنة بضع وعشرين ومائتين. انظر: سير أعلام النبلاء (١٠/٥٤٢)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢/٣٥٣).

(٥) البحر المحيط (٦/٣٨٤).

(٦) البرهان في أصول الفقه (١/٢٦١).

(٧) في كشف الأسرار شرح أصول البزدوي(٣/٢٤١): ((وقال بعضهم) وهم الزيدية والإمامية من الروافض: لا يصح الإجماع إلا من عترة الرسول ﷺ)، إلا أن الصنعاني نقل عن المقبلي أنه قال: (المشهور الذي لا يجهله إلا مقلد في

- وقد كفّر طائفة مِن العلماء مَن لم يحتج بالإجماع مطلقاً، بل إن ابن حزم(ت٤٥٦) قال في مراتب الإجماع: (ومن شرط الإجماع الصحيح أن يكفر من خالفه بلا اختلاف بين أحد من المسلمين)[١]، و تعقبه ابن تيمية في إطلاقه عدم الخلاف[٢] ، لكنه قال في فتاويه: (التحقيق: أن الإجماع المعلوم يكفر مخالفه كما يكفر مخالف النص بتركه)[٣] ، وهذا الكلام حتى ولو كان في مسألة واحدة من القطعيات؛ أما الظنيات فإن العلماء اتفقوا على أن إنكار حكم الإِجماع الظني غير مُوجب كفراً[٤] .
- وبعد: فإن الشوكاني – رحمه الله – وإن كان في ظاهر كلامه ومجموعه الذي سبق نقله ينكر حجية الإجماع مطلقاً، إلا أن له كلاماً مقيداً، يظهر فيه احتجاجه بإجماع الصحابة فقط[٥]، ومن أصرحها قوله في الإرشاد: (إجماع الصحابة حجة بلا خلاف)

النقل لا يصح تقليده أن الشيعة يقولون بحجية إجماع الأمة وحجة إجماع أهل البيت، فالرافضة لدخول المعصوم في الموضعين، وأما الزيدية فلا يقولون بالعصمة في الإمام ولا باشتراطها والنقل عنهم باشتراط ذلك باطل، ولكن يقولون بإجماع الأمة بمثل أدلة غيرهم وبإجماع أهل البيت)، كما في إجابة السائل شرح بغية الآمل ص(١٥٥).

(١) مراتب الإجماع ص(١٠).

(٢) فقال في نقد مراتب الإجماع ص(٢٨٦): (لعله لم يبلغه الخلاف في ذلك، مع أن الخلاف في ذلك مشهور مذكور في كتب متعددة، والنَّظَّامُ نفسه المخالف في كون الإجماع حجة لا يكفره ابن حزم، والناس أيضا. **فمن كفَّر مخالفَ الإجماع إنما يكفره إذا بلغه الإجماع المعلوم**، وكثير من الإجماعات لم تبلغ كثيرا من الناس، وكثير من موارد النزاع بين المتأخرين يَدَّعي أحدهما الإجماع في ذلك، إما؛ أنه ظني ليس بقطعي، وإما؛ أنه لم يبلغ الآخر، وإما؛ لاعتقاده انتفاء شروط الإجماع).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٧٠/١٩) ، وقال الطوفي: (المختار أن منكر حكم الإجماع إن كان عامياً كفر مطلقاً، ظنياً كان الإجماع أو قطعياً، إذا كان قد اشتهر الإجماع عليه، وعلمه المنكر، واعتقد تحريم إنكاره، **وإن كان عالماً، يفرق بين أنواع الإجماع، ويتصرف في الأدلة**، لم يكفر إلا بإنكار مثل الأركان الخمسة، والصلوات الخمس، لجواز أن يقوم الدليل عنده على عدم وجوب ما أنكره). شرح مختصر الروضة (١٣٧/٣).

(٤) انظر: التحبير شرح التحرير (١٦٨٢/٤)، قال الطوفي: (مأخذ الخلاف في تكفير منكر حكم الإجماع هو أن الإجماع ظني أو قطعي؟ فمن قال: إنه ظني، قال: لا يكفر) شرح مختصر الروضة (١٣٨/٣).

(٥) وهذا القول نُسب لداود الظاهري، وابن حبان، وأحد قولي الإمام أحمد، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٣٤١/١١): (لكن المعلوم منه الإجماع هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما بعد ذلك؛ فتعذر العلم به غالباً)، وقال

[1] ، وقوله في النيل: (لا حجة في أفعال الصحابة وأقوالهم إلا أن يصح إجماعهم على أمر)[2]، مع أنه في المناسك لايبطل حج من تعمد الجماع و لوقبل التحلل، ولا يلزمه بفدية، والحجة فيه إجماع الصحابة، وسيأتي الإشارة لذلك في كتاب الحج.

- وهل قوله في الإرشاد: (بلا خلاف) استدلال منه بالإجماع مع أنه لايحتج به؟! وهذا عجيب، ومن العجيب أيضاً أن الشوكاني لم يستطع الطعن في الإجماع على نجاسة الدم كما طعن في الإجماع على وجوب الزكاة في العروض بمخالفة الظاهرية وإنما أعرض عن ذكره [3]، أما من تبع الشوكاني في طهارة الدم الكثير من العلماء المعاصرين؛ فإما أن يوافقوه في أصله بعدم الاحتجاج بإجماع من بعد الصحابة، وإما أن يسلموا بالإجماع المستقر قبل الشوكاني.
- أما الألباني فوقف على إجماع فيه إطلاق بنجاسة جميع الدماء؛ فطعن في إطلاقه [4] ، وأما العثيمين فكان يقرر الإجماع ومايقتضيه [5]، ثم قوّى في الشرح الممتع[6] القول

في الواسطية ص(١٢٨): (والإجماع الذي ينضبط، هو:ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف، وانتشرت الأمة). وانظر: البحر المحيط (٤٣٨/٦).

(١) إرشاد الفحول (٢١٧/١) ، وهو في ذلك متابع لما في البحر المحيط الذي نهل واغترف منه ، لكنه خالفه في إجماع من بعد الصحابة؛ حيث قال في البحر: (وهكذا إجماع غيرهم من العلماء في سائر الأعصار خلافاً لداود الظاهري حيث قال: إجماع اللازم يختص بعصر الصحابة، فأما إجماع من بعدهم فليس بحجة) ،ولم يذكر الشوكاني أن إجماع غير الصحابة كإجماعهم، بل ذكر قول داود في قصر الإجماع اللازم على الصحابة وما ينصر هذا القول.

(٢) نيل الأوطار (٣١٨/٥).

(٣) قال في الدراري المضية (١٦٠/٢): (وقد نقل ابن المنذر الإجماع على زكاة التجارة ، وهذا النقل ليس بصحيح، فأول من يخالف في ذلك الظاهرية، وهم فرقة من فرق الإسلام) ، وانظر: رفع الشك وإثبات اليقين ص(٩٣).

(٤) قال في الصحيحة (٦٠٥/١) بعد أن ذكر نجاسة دم الحيض : (أما سائر الدماء فلا أعلم نجاستها، اللهم إلا ما ذكره القرطبي في تفسيره من اتفاق العلماء على نجاسة الدم. هكذا قال " الدم " فأطلقه، وفيه نظر من وجهين).

(٥) قال في مجموع الفتاوى والرسائل(٢٦١/١١-٢٦٣) : (الدم المسفوح لم نعلم قائلاً بطهارته ... فهذه أقوال أهل العلم من أهل المذاهب المتبوعة وغيرهم صريحة في القول بنجاسة الدم).

(٦) (٤٤١/١).

بطهارة دم الآدمي مالم يخرج من السبيلين واستدل على ذلك بما لم يستدل به من قبله.

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته[1] ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بطهارة الدم الكثير إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يُخرم به الإجماعات المتتابعة عبر العصور والطبقات المتوالية، ولا يعرف من قرَّر هذا القول قبل الشوكاني، (وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، لو لم يكن على خطئه دلالة سواه ، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده)[2] ، والله أعلم .

(١) وقد ذكرت في بداية هذا المبحث أن المسألة المراد بحثها وتصحيح نسبتها إلى الشذوذ من عدمه ، هي: **القول بطهارة الدم الكثير السائل في أصله غير دم السمك و الشهيد .**

(٢) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٨/٧٢١) ، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

المبحث الخامس: جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

الآنية لغة: جمع إناء، وجمع الجمع: أوانٍ، كسقاء وأسقية وأَساقٍ [1]، (والإناء والآنية: الوعاء والأوعية وزناً ومعنى)[2]، وهي ظرف من الظروف التي تحوي مايوضع فيها[3]، ولا يخرج الاستعمال الفقهي للآنية عن الاستعمال اللغوي [4].

قال ابن حجر: (وقد نقل الشيخ الموفق[5] الإجماع على تحريم استعمال أواني الذهب، والقناديل من الأواني بلا شك ، **واستعمال كل شيء بحسبه**)[6] ، قال ابن القيم: (وهذا التحريم[7] لا يختص بالأكل والشرب، **بل يعم سائر وجوه الانتفاع**، فلا يحل له أن يغتسل بها، ولا يتوضأ بها، ولا يدهن فيها، ولا يكتحل منها، **وهذا أمر لا يشك فيه عالم**)[8].

والمقصود بالاستعمال: الانتفاع بالإناء فيما يستعمل فيه[9]، واستعمال كل شيء

---

(١) انظر: الصحاح (٦/٢٢٧٤)، تحرير ألفاظ التنبيه ص(٣٢)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٢٠).

(٢) المصباح المنير(١/٢٨).

(٣) في كشاف القناع(١/٥٠): (الآنية لغة وعرفا (الأوعية) وهي ظروف الماء ونحوها).

(٤) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (١/١١٧).

(٥) أي: الموفق ابن قدامة وهو ينقل عنه في الفتح في مواضع منها قوله (١/٢٧٠): (قال الشيخ الموفق في المغني: لا نعلم في عدم الوجوب خلافاً) أي:التيمن في الوضوء، وقال ابن حجر(٧/١٥٠): (وقال ابن قدامة في المغني: ليس من شريعة الإسلام الصمت عن الكلام) .

(٦) فتح الباري (٣/٤٥٧) .

(٧) في حديث النهي عن الأكل والشرب في آنية وصحاف الذهب والفضة ، وسيأتي بإذن الله .

(٨) إعلام الموقعين (١/١٥٨) .

(٩) انظر: الشرح الممتع (١/٧٢)، وذكر الشيخ الفرق بين الاتخاذ والاستعمال، فالاستعمال ماذكر، والاتخاذ: أن يقتنيه فقط، إما للزينة، أو لاستعماله في حالة الضرورة، أو للبيع فيه والشراء، وما أشبه ذلك .

بحسبه[١] ، ومن الاستعمال: الوضوء والغسل من الطست أو الإبريق [٢].

- و الأكل بالملعقة، والتجمر بالمجمرة، والاكتحال بالميل[٣]، والبول في الإناء[٤]، والشرب بكوب الشاي والقهوة [٥]، فمباشرة كل ذلك فيما صنع له يسمى استعمالاً .
- وتحريم الاستعمال يستوي فيه الرجل والمرأة ، قال النووي: (بلاخلاف)[٦]، ومما ينبغي أن يعلم أن باب الآنية والاستعمال غير باب التحلي واللباس كما قال ابن تيمية: (والرخصة في اللباس أوسع من الآنية)[٧]؛ ولذا أجمع المسلمون على أنه يجوز للنساء

---

(١) فتح الباري (٤٥٧/٣).

(٢) حاشية ابن عابدين (٣٤١/٦).

(٣) جاء في الفتاوى الكبرى لابن تيمية (٣٠٠/٥): (ويباح الاكتحال بميل الذهب والفضة، لأنها حاجة، ويباحان لها) ، ونقل ذلك عنه في مستدرك مجموع الفتاوى (٢٠/٣) ، ولعل هذا من التداوي، وأصله حديث عرفجة في اتخاذه سنّاً من ذهب، وقد قال ابن القيم في خصائص الذهب: (ويجلو العين ويقويها، وينفع من كثير من أمراضها) زاد المعاد (٢٨٤/٤)، وقد ذكر ابن مفلح ذلك ثم قال: (وإن اتخذ منه ميل واكتحل به= قوّى العين وجلّاها) الآداب الشرعية (٢٣/٣)، وقد صرح ابن مفلح أن ذلك رخصة للتداوي، نقل ذلك في فصل عقده في التداوي بالنجس والمحرم وفيه: (وقال الشيخ وجيه الدين من أصحابنا في شرح الهداية: الميل للاكتحال ذهبا وفضة على سبيل المداواة مباح لحصول المداواة لا لشرف الأعضاء رخصة، ويعتمد فيه على قول الثقات من أهل الخبرة في هذا الشأن) (٤٦٤/٢) ، ومثل ذلك مستثنى عند الشافعية أيضاً، كما قال الرملي: (فإن دعت ضرورة إلى استعماله؛ كمرود منهما لجلاء عينه جاز) نهاية المحتاج (١٠٢/١).

(٤) شرح النووي على مسلم (٢٩/١٤).

(٥) وقد ألحقوا بالاستعمال أيضاً: القنديل، والكرسي، والسرير، والخفين، والنعلين، والأبواب، والرفوف، والدواة، والقلم، انظر: حاشية ابن عابدين (٣٤١/٦)، الإقناع (١٢/١)، حاشية الروض المربع (١٠٤/١)، مجموع فتاوى ابن باز(٧٣/١٩)، وقد قال ابن باز فيها: (وأما **الأقلام من الذهب والفضة؛ فلا يجوز استعمالها للرجال والنساء** جميعا؛ لأنها ليست من الحلية، وإنما هي أشبه بأواني الذهب والفضة). قلت: لأن الأواني ظروف، والقلم ظرف للحبر.

(٦) شرح مسلم (٣٠/١٤).

(٧) مجموع الفتاوى (٣٥٣/٥)، وقال ابن القيم في الزاد (٣٢٠/٤): (وباب الآنية أضيق من باب اللباس والتحلي)، وقال الشيخ عبدالرحمن السعدي: (الأبواب ثلاثة بالنسبة إلى الذهب والفضة: فباب الآنية أضيقها؛ فلايباح للذكر ولا الأنثى ، ويليه باب اللباس؛ فيباح للأنثى دون الذكر، وأوسعها باب السلاح؛ فيباح في السلاح مالايباح في غيره) شرح عمدة الأحكام ص(٧٩٩)، هكذا قال -رحمه الله- ، وفي بعض ماقاله نزاع، ففي اللباس يجوز التختم بالفضة

لبس أنواع الحلي من الفضة والذهب كما قال النووي[1].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. اتفق العلماء على أن كل إناء ما لم يكن فضةً، ولا ذهبًا، ولا صفرًا، ولا رصاصًا، ولا نحاسًا، ولا مغصوبًا، ولا إناءَ كتابيٍّ، ولا جلدَ ميتةٍ، ولا جلدَ ما لا يُؤكلُ لحمُه وإن ذُكِّيَ، فإن الوضوءَ منه والأكلَ والشربَ جائزٌ كلُّ ذلك[2]، و إن كان ثميناً بسبب صنعته[3].

٢. **ونُقل الإجماع على تحريم استعمال آنية الذهب والفضة في الأكل والشرب، وغيرهما من الاستعمالات**[4]، وحُكي عن الشافعي في القديم القول بالكراهة فقط[5]، وحكي عن معاوية بن قرة[6] القول بجواز الشرب بالفضة[7]،وحكي عن داود تخصيص التحريم بالشرب دون الأكل[8]، **وخص بعض المعاصرين التحريم بالأكل والشرب دون سائر**

للرجال، واستظهر ابن تيمية جواز الذهب اليسير في اللباس والسلاح، وفي المسألة خلاف كما قال ابن تيمية: (وتنازع العلماء في يسير الذهب في اللباس والسلاح) .

(١) المجموع (٤٠/٦) ، وقد ذكر أنواع الحلي ثم قال: (وأما لبسها نعال الفضة والذهب ففيه وجهان).

(٢) مراتب الإجماع ص(٢٣)، قال ابن تيمية مستدركاً في نقده لمراتب الإجماع ص(٢٨٩): (الآنية الثمينة التي تكون أغلى من الذهب والفضة كالياقوت ونحوه فيها قولان للشافعي. وفي مذهب مالك قولان) .

(٣) كالزجاج المخروط، ويقابل الثمين لصنعته= الثمين لجوهره وذاته؛كالياقوت والعقيق . انظر: المجموع (٢٥٢/١).

(٤) انظر: التمهيد (١٠٨/١٦)، المغني (٥٦/١)، مجموع الفتاوى (٨٤/٢١).

(٥) انظر: المجموع (٢٤٩/١).

(٦) معاوية بن قرة بن إياس بن هلال بن رئاب المزني والد القاضي إياس، من فقهاء التابعين ودهاة أهل البصرة، لقي كثيراً من أصحاب النبي ﷺ، روى له البخاري ومسلم، وحديثه عن ابن عمر وبلال مرسل، توفي سنة (١١٣)هـ. انظر: مشاهير علماء الأمصار (١٤٩/١)، سير أعلام النبلاء (١٥٣/٥)، جامع التحصيل ص(٢٨٢).

(٧) انظر: المغني (١٧٣/٩) ، فتح الباري (٩٤/١٠).

(٨) انظر: المجموع للنووي (٢٤٩/١).

الاستعمالات، وهذا الرأي هو المراد بحثه وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه[1].

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

- محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤)[2]، و سيد سابق(ت١٤٢٠)[3]، و ابن عثيمين (ت١٤٢١)[4].
- وقد سبقهما إلى هذا القول من المتأخرين الصنعاني[5] (ت١١٨٢)، والشوكاني[6] (ت١٢٥٠)، ولم أقف بعد البحث على قائل معتبر سبقهما إلى القول بجواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، و قد نص على شذوذ هذا القول :

- القرطبي[7] (ت٦٥٦) بقوله بعدما ذكر تحريم استعمال آنية الذهب والفضة: (وروي

(١) واختلف العلماء في حكم اتخاذ آنية الذهب والفضة، واختلفوا في استعمال الآنية المضببة أو المطلية بالفضة أو الذهب، و الأواني النفيسة لذاتها، و آنية أهل الكتاب والمشركين، وليس هذا هو محل بحثها.

(٢) انظر: مجلة المنار (٣٣١/٢٤-٣٤٣) قال: (ولو أراد النبي ﷺ بيان تحريم كل استعمال لصرَّح به، وهو إنما صرَّح ببعض الاستعمال فصدق على الباقي قوله: ((**وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها**))).

(٣) قال في فقه السنة (٤٩٠/٣): (وألحق جماعة من الفقهاء أنواع الاستعمال الأخرى كالتطييب والتكحل من أواني الذهب والفضة بالأكل والشرب. ولم يسلم بذلك المحققون. وفي حديث أحمد، وأبي داود: ((**عليكم بالفضة فالعبوا بها لعباً**)) ، ما يؤكد ما ذهب إليه المحققون).

(٤) انظر: الشرح الممتع (٧٥/١) قال: (والصحيح: أن الاتخاذ والاستعمال في غير الأكل والشرب ليس بحرام).

(٥) انظر: سبل السلام (٤٠/١) قال: (والحق ما ذهب إليه القائل بعدم تحريم غير الأكل والشرب فيهما).

(٦) انظر: نيل الأوطار (٩١/١) قال: (ولا شك أن أحاديث الباب تدل على تحريم الأكل والشرب، وأما سائر الاستعمالات؛ فلا، والقياس على الأكل والشرب قياس مع فارق).

(٧) أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم الأنصاري القرطبي المالكي، ويعرف بابن المزين، فقيه محدث، ولد بقرطبة ونزل في

عن بعض السلف إباحة ذلك . وهو **خلاف شاذٌّ مطرح** للأحاديث الصحيحة الكثيرة في هذا الباب)[1] .

- وقد نقل ابن حجر (ت٨٥٢) كلاماً للقرطبي بقوله: (قال القرطبي وغيره) ثم نقل كلاماً للقرطبي قبل ذلك في شرح الحديث ثم قال: (وأغربت **طائفة شذت** فأباحت ذلك مطلقاً ، ومنهم: من قصر التحريم على الأكل والشرب ، ومنهم: من قصره على الشرب؛ لأنه لم يقف على الزيادة في الأكل)[2].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث حذيفة ﷺ قال : « **نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير والديباج، وآنية الذهب والفضة**»، وقال: «**هو لهم في الدنيا، ولنا في الآخرة**» [3]، وماجاء في حديث

مصر، وهو شيخ القرطبي صاحب التفسير المتوفى سنة (٦٧١)هـ من تصانيفه: المفهم في شرح مسلم، وهو من أجل كتبه ، توفي سنة (٦٢٤)هـ. انظر: نفح الطيب (٦١٥/٢)، الديباج المذهب (٢٤٠/١).

(١) المفهم (٣٤٥/٥).

(٢) فتح الباري (٩٨/١٠) ، وهذا يحتمل أنه من كلام القرطبي أو من كلام ابن حجر أو من غيرهما ، والاحتمال الأقرب عندي أن الحكم بالشذوذ أخذه ابن حجر من القرطبي ، وتفصيل هذا القول من شرح ابن حجر ، والله أعلم .

(٣) رواه بهذا اللفظ أحمد (٢٣٢٦٩) ، ورواه بنحوه ابن حزم في المحلى (٢٠٨/١) كلاهما من طريق وكيع عن شعبة عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن حذيفة به ، والشاهد فيه هو قوله: « **وآنية الذهب والفضة** » دون تقييد ذلك بالشرب، وقد خالف فيه وكيعٌ عامةَ أصحاب شعبة الذين رووه بلفظ النهي عن: « **الشرب في آنية الذهب والفضة** »، ومنهم: محمد بن جعفر(**غندر**)، وحفص بن عمر، ومعاذ بن معاذ، وبهز بن أسد، وأبوداود الطيالسي، وابن أبي عدي، وعفان بن مسلم، و وهب بن جرير، و أبوعامر العقدي، فهؤلاء تسعة يروونه عن شعبة بلفظ الشرب، ولم أجد من وافق وكيعاً إلا سليمان بن حرب، وقد قال ابن حجر عن روايته: (هذا اللفظ مختصر)، ولعل سبب ذلك كما قال الخطيب في تاريخه (٣٧/٩): (كان سليمان يروي الحديث على المعنى فتتغير ألفاظه في روايته)

البراء بن عازب ﷺ عن رسول الله ﷺ وفيه: « **ونهانا عن آنية الفضة** »[(١)].

وجه الاستدلال: أن في الخبرين نهياً عاماً عن آنية الذهب والفضة جملة، فهما زائدان حكماً وشرعاً على الأخبار التي فيها النهي عن الشرب فقط أو الأكل والشرب فقط، والزيادة في الحكم لا يحل خلافها[(٢)].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال:

- أن اللفظ الأصح في الحديثين فيه تخصيص النهي بالشرب والأكل، وهو اللفظ المتفق عليه في كلا الحديثين، وهذا في الصنعة الحديثية[(٣)]؛ وسلوك الترجيح بين الروايات

، وأيّاً ماكان فقد قال عبدالله بن المبارك: (إذا اختلف الناس في حديث شعبة فكتاب **غندر** حكم فيما بينهم)؛ لأنه كان من أثبت الناس في حديث شعبة، كما قال العجلي في ثقاته ص(٤٠٢)، ومما يدل على ضعف مارواه وكيع= أن الحديث رواه عن حذيفة ﷺ عبدالله بن عكيم في مسلم (٢٠٦٧) بتقييد النهي بالشرب ولم يُختلف عليه في ذلك، ورواه عن حذيفة كذلك ابن أبي ليلى، وعنه مجاهد والحكم ويزيد بن أبي زياد، ثم رواه عن هؤلاء الثلاثة تسعة عشر رجلاً كلهم لم يختلفوا في ذكر الشرب، كما في البخاري(٥٤٢٦)، ومسلم(٢٠٦٧)، وابن أبي شيبة(٢٤١٣٧)، وأحمد(٢٣٣٥٧)، والطيالسي(٤٣٠)، وأبي داود(٣٧٢٣)، والترمذي(١٨٧٨)، والنسائي(٥٣٠١)، وابن ماجه(٣٤١٤)، وابن حبان(٥٣٣٩) وغيرها ، **فالمحفوظ بقيد الشرب**، ومما يغني عن هذا البيان أن التقييد بالشرب متفق عليه في البخاري ومسلم، وهذا هو أعلى درجات الصحة، وقد جاء في حديث حذيفة في الصحيحين: النهي عن الأكل في صحاف الذهب والفضة كذلك، والله أعلم .

(١) هذا اللفظ أخرجه البخاري (١٢٣٩)، واللفظ المتفق عليه فيه **النهي عن الشرب بالفضة** كما أخرجه البخاري (٦٢٣٥)، ومسلم (٢٠٦٦) .

(٢) انظر: المحلى (٢٠٩/١)، وقد قال عن لفظ (الشرب) : (فكانت هذه اللفظة ناقصة عن معنى الحديث الآخر الذي فيه إجمال النهي عن آنية الفضة نقصانا عظيما، ومبيحة لعظائم في عموم ذلك الحديث ...، فهذه اللفظة وإن كانت زائدة في الصوت والخط فهي ناقصة من المعنى، والحديث الآخر وإن كان ناقص اللفظ فهو زائد في الحكم والمعاني ، فهو الذي لا يجب الأخذ به) إحكام الأحكام (٩٢/٢).

(٣) مذهب ابن حزم في زيادة الثقة: أن الحكم للمعنى الأعم مطلقاً، قال في الإحكام في أصول الأحكام (٩٠/٢): (وإذا روى العدل زيادة على ما روى غيره فسواء انفرد بها، أو شاركه فيها غيره، مثله أو دونه أو فوقه، فالأخذ بتلك الزيادة فرض)، وقال(٩١/٢): (وانفراد العدل باللفظة كانفراده بالحديث كله ولا فرق، فإن كانت اللفظة الزائدة ناقصة من المعنى، فالحكم للمعنى الزائد لا للفظة الزيادة؛ لأن زيادة المعنى هو العموم وهو الزيادة حينئذ على الحقيقة وهو الحكم الزائد، والشرع الوارد، والأمر الحادث)، قلت: وهذا يحتاج إلى تحرير، فالمشهور في مبحث زيادة الثقة هو

عند اتحاد المخرج هو الأصوب عند أهل الفن [1] .

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (واختلف العلماء في الشرب في الإناء المفضض ، بعد **إجماعهم على تحريم استعمال إناء الفضة والذهب** في شرب أو غيره)[2] ، وقال: (واختلف العلماء في جواز اتخاذ أواني الفضة ، بعد **إجماعهم على أنه لا يجوز استعمالها لشرب ولا غيره**)[3].

٢. وقال ابن هبيرة (ت٥٦٠): (اتفقوا على أن استعمال أواني الذهب والفضة من المأكول والمشروب والطيب وغيره منهي عنه)[4].

٣. وقال النووي (ت٦٧٦) : (**الإجماع منعقد على تحريم استعمال إناء الذهب، وإناء الفضة** في الأكل والشرب والطهارة، والأكل بملعقة من أحدهما والتجمر بمجمرة

الزيادة اللفظية من أحد الرواة، أو وصل المرسل، أو رفع الموقوف، ثم إن قبول زيادة الثقة مطلقاً قال عنه ابن حجر في النكت على كتاب ابن الصلاح (٦٨٨/٢): (فيه نظر كثير؛ لأنه يرد عليهم الحديث الذي يتحد مخرجه فيرويه جماعة من الحفاظ الأثبات على وجه، ويرويه ثقة دونهم في الضبط والإتقان على وجه يشتمل على زيادة، تخالف ما رووه إما في المتن وإما في الإسناد، فكيف تقبل زيادته وقد خالفه من لا يغفل مثلهم عنها؛ لحفظهم أو لكثرتهم) .

(١) قال ابن حجر في نزهة النظر ص(٦٩): (والمنقول عن أئمة الحديث المتقدمين؛ كعبد الرحمن بن مهدي، ويحيى القطان، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وعلي بن المديني، والبخاري، وأبي زرعة، وأبي حاتم، والنسائي، والدارقطني، وغيرهم، اعتبار الترجيح فيما يتعلق بالزيادة وغيرها، **ولا يعرف عن أحد منهم إطلاق قبول الزيادة**)، قلت: وقد سلك ابن حزم الترجيح في حديث كفارة المجامع في نهار رمضان؛ حيث ورد في بعض رواياته العموم في سبب الكفارة «أن رجلاً أفطر في نهار رمضان» فأخذ ابن حزم بالرواية الأخص في المعنى وهو الجماع، وقال: (لأنه خبر واحد عن رجل واحد، في قصة واحدة بلا شك) المحلى(٣١٦/٤)، فيلزمه ذلك .

(٢) التمهيد (١٠٨/١٦).

(٣) الاستذكار (٣٥١/٨).

(٤) اختلاف الأئمة العلماء (٣٢/١)، و المقصود بالاتفاق هنا اتفاق الأربعة.

منهما والبول في الإناء منهما وجميع وجوه الاستعمال ...ويستوي فى التحريم الرجل والمرأة بلاخلاف)[1].

- **وهذه الإجماعات صريحة في تحريم استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب، ومن الإجماعات العامة في تحريم الاستعمال دون التنصيص على الأكل والشرب:**

١. قال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (والعلماء كلهم لا يجيزون استعمال الأواني من الذهب كما لا يجيزون ذلك من الفضة)[2].

٢. وقال ابن قدامة (ت٦٢٠): (ولا خلاف بين أصحابنا في أن استعمال آنية الذهب والفضة حرام، وهو مذهب أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، **ولا أعلم فيه خلافاً**)[3].

٣. وقال ابن تيمية (ت٧٢٨) : (... آنية الذهب والفضة **فإنهم اتفقوا على أن استعمال ذلك حرام** على الزوجين: الذكر والأنثى)[4].

٤. وقال ابن مفلح صاحب المبدع [5](ت٨٨٤) عن استعمال آنية الذهب والفضة: (هذا **مما اتُفق على تحريمه**)[6] .

٥. وقال الشربيني (ت٩٧٧) عن آنية الذهب والفضة: ((فيحرم) استعماله على الرجل

---

(١) شرح النووي على مسلم (٢٩/١٤) ، وانظر: المجموع (٢٥٠/١).

(٢) التمهيد (١٠٥/١٦).

(٣) المغني (٥٥/١-٥٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٨٤/٢١).

(٥) إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد ابن مفلح (برهان الدين)، وجده الأعلى صاحب الفروع (ت٧٦٣)محمد بن مفلح بن محمد بن مفرج (شمس الدين)، وهذا هو تلميذ ابن تيمية المعتني باختياراته، ولشمس الدين ابنٌ اسمه إبراهيم بن محمد (ت٨٠٣) وله شرح على المقنع ويلقب (برهان الدين)، فاجتمع مع صاحب المبدع في الاسم الأول والثاني واللقب، ولكليهما شرح على المقنع. انظر: المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد (٥٨٠/١).

(٦) المبدع في شرح المقنع (٤٦/١).

والمرأة والخنثى بالإجماع))[1].

٦. وقال الرملي (ت ١٠٠٤): ((فمن المحرم الإناء) من ذهب وفضة بالإجماع للذكر وغيره ... ومنه الميل للمرأة وغيرها فيحرم عليهما))[2].

٧. وقال الدسوقي (ت١٢٣٠) عن إناء الذهب والفضة: (والحاصل أن اقتناءه إن كان بقصد الاستعمال فحرام باتفاق)[3]، ونقله الصاوي (ت١٢٤١) أيضاً[4] .

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن الإجماع المحكي لايتم مع مخالفة معاوية وداود والشافعي وبعض أصحابه، على أنه لا يخفى على المنصف ما في حجية الإجماع من النزاع والإشكالات التي لا مخلص منها [5].

ويجاب عن ذلك:

- أن مخالفة معاوية وداود مما يقر مجوّز الاستعمال بعدم صحتها لمخالفتها النص؛ فكيف يعترض بها، وهو لايسلّم كذلك بما نسب للشافعي من الكراهة، بل هذا عنده على التحريم، ومع ذلك فإن الإجماع قائم لم يُخرم، ويمكن مناقشة مانسب لمعاوية والشافعي وداود بأمور:
- أما **مانسب للتابعي معاوية بن قرة** [6] ؛ فوجدته مسنداً عند ابن أبي شيبة عن أبي داود

---

(١) مغني المحتاج (١٣٦/١).

(٢) نهاية المحتاج (٨٩/٣) ، يحتمل هذا النص أنه أراد الاتخاذ أو الاستعمال ، لكن نقله للإجماع وذكره للمثال (الميل) يدل على أن مراده الاستعمال؛ لأن الاتخاذ فيه خلاف.

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٦٤/١).

(٤) حاشية الصاوي على الشرح الصغير (٦١/١)، نقل النص الذي نقله الدسوقي، وقالا بعد ذلك: (هذا محصل ما ذكره أبو الحسن على المدونة).

(٥) انظر: نيل الأوطار (٩١/١) .

(٦) نسب إليه بعضهم جواز الشرب بآنية الذهب والفضة مطلقاً، كما يفهم من نسبة ابن حجر إليه في الفتح

الطيالسي عن شعبة بن الحجاج أنه قال: سألت معاوية بن قرة، قلت: آتي الضَّبَّانيَّة [1] فيه فأوتي بقدح من فضة أشرب فيه؟ قال: (لا بأس) [2]، وقد ترجم عليه ابن أبي شيبة: (في الشرب من الإناء ا لمُفضَّضِ، من رخَّص فيه) ، وأورد آثاراً كلها في الشرب في الإناء المُفَضَّض أو المُضبّب بفضة، والمقصود بالمُفَضَّض، أي: المُموّه أو المُرصَّع بالفضّة[3]، وليس هذا بخارم للإجماع ، لأن الخلاف في الإناء المضبب بفضة محفوظ[4]، قال ابن عبدالبر: (واختلف العلماء في الشرب في الإناء المفضض ، بعد إجماعهم على تحريم استعمال إناء الفضة والذهب في شرب أو غيره)[5].

- وعلى فرض التسليم بأن مراده إناء الفضة، فيعتذر له بأن النهي لم يبلغه [6]، (ولا شك أن أحاديث الباب تدل على تحريم الأكل والشرب) [7]، ومخالفته للنص الصريح لايعكر على الإجماع؛ لشذوذه وعدم معرفة من سبقه من الصحابة ، ثم إن من يرى جواز الاستعمال من المتأخرين لا يقول بهذا القول فلا يعد سلفاً له .

(٩٤/١٠) والشوكاني في نيل الأوطار (٩٠/١)، وبعضهم ذكر أنه حمل النهي على التنزيه، كما ذكر المناوي في فيض القدير (٣١٧/٦)، وبعضهم حكى قوله على الترخيص بالشرب من قدح فضة، كما في المغني (١٧٣/٩).

(١) (**الضَّبَّانيَّة**) هكذا هي في طبعة الرشد بتحقيق كمال الحوت، وفي طبعة محمد عوامة (٢٤٦٢٨): (آتي (**الصَّيارف**) فأوتى بقدح من فضة ...) ، وفي طبعة الفاروق بتحقيق أسامة بن إبراهيم (٢٤٦١٢): (آتي (**الصيارفة**) فيه فأوتي بقدح من فضة...)، ولم يتبين لي معنى (الضبّانية) إلا أن يكون ذلك نسبة إلى من يصلحون الأواني بالتضبيب، (والضَّبُّ والتَّضْبيبُ: تغْطِيَة الشيء، و دخول بعضه في بعض) لسان العرب (٥٤٠/١) وهذه اللفظة يرجحها ترجمة ابن أبي شيبة لهذا الأثر:(في الشرب من الإناء المفضض، ومن رخص فيه)، وأما (الصيارف) و (الصيارفة)؛ فهما جمع للصراف و الصيرف والصيرفي، أي: النقّاد، والصرف: بيع الذهب بالفضة. انظر: لسان العرب (١٩٠/٩).

(٢) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (٢٤١٥٠) وسنده صحيح .

(٣) انظر: لسان العرب (٢٠٨/٧) ، عمدة القاري (٥٨/٢١).

(٤) انظر: مصنف ابن أبي شيبة (١٠٤/٥) فقد ذكر فيه آثاراً لمن رخص بالشرب في الإناء المفضض ، ثم آثارا لمن كرهه.

(٥) التمهيد (١٠٨/١٦).

(٦) انظر: فتح الباري (٩٤/١٠).

(٧) نيل الأوطار (٩١/١).

- **وأما مانقل عن الشافعي في القديم**(١) من القول بأن النهي محمول على التنزيه وليس على التحريم؛ فهذا أنكره أكثر الخراسانيين من الشافعية (٢)، و قد اتفقوا على ضعف قوله القديم (٣)، وعلى فرض التسليم به فإن قوله في الجديد هو التحريم(٤)، وهو الصحيح المعتبر، فلا يعكر القديم على الإجماع، كما قال النووي: (والصحيح عند أصحابنا وغيرهم من الأصولين أن المجتهد إذا قال قولاً ثم رجع عنه لايبقي قولاً له ولاينسب إليه، قالوا: وإنما يذكر القديم وينسب إلى الشافعي مجازاً، وباسم ما كان عليه، لا أنه قول له الآن، فحصل مما ذكرناه أن الإجماع منعقد على تحريم استعمال إناء

---

(١) انظر: المجموع (٢٤٩/١) ، فتح الباري (٩٤/١٠) ، المغني (١٧٤/٩) ، قال العمراني في البيان في مذهب الإمام الشافعي(٨١/١): (قال في القديم: "يكره كراهة تنزيه لا تحريم؛ لأنه إنما نهى عن ذلك، لما يلحق من ذلك من السرف والخيلاء وإغاظة الفقراء، وهذا لا يوجب التحريم") . وانظر: المهذب (٢٩/١).

(٢) انظر: المجموع (٢٤٩/١)، والخراسانيون في مقابل العراقيين من المدرسة الشافعية؛ وذلك أن الشافعي له تلامذة نشروا علمه في خراسان والعراق ، وكان لكل طريقته في تناول مذهب الشافعي وتأصيله، إلى أن تلاشت الطريقتان في عهد الرافعي، ومن بعده النووي ، وإذا أطلق لفظ (العراقيون) في مقابلة الخراسانيين، فالمراد به الشافعية من أهل العراق، وأما إذا أطلق في مقابلة مذهب مالك أو الشافعي أو أحمد وغيرهم، فالمراد بالعراقيين هنا أصحاب أبي حنيفة. انظر: المجموع (٦٩/١) المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية ص(٣٤)، مقدمة نهاية المطلب ص(١٣٦).

(٣) قال الشربيني في حاشيته على الغرر البهية(٧٤/١): (في شرح المنهاج للدميري: وعن القديم يكره كراهة تنزيه، **لكنهم اتفقوا على ضعفه**)، وقال النووي في المجموع(١٤٩/١): (ومن أثبت القديم فهو معترف بضعفه في النقل والدليل) ، وقال ابن دقيق في إحكام الأحكام(٢٩٧/٢): (ولا اعتداد به لورود الوعيد عليه بالنار).

(٤) قال في الأم (٢٣/١): (...آنية الذهب والفضة فإني أكره الوضوء فيهما ... فإن توضأ أحد فيها أو شرب كرهت ذلك له ولم آمره يعيد الوضوء ولم أزعم أن الماء الذي شرب ولا الطعام الذي أكل فيها محرم عليه **وكان الفعل من الشرب فيها معصية**) ، وقد فهم أصحاب الشافعي من قوله: (أكره)= التحريم ، انظر: المهذب(٢٩/١) وغيره ، وهذا الذي صرح به الشافعي في آخر النقل بقوله: (معصية) ، وإطلاق لفظ الكراهة مراداً به التحريم كثير في كلام السلف الذين أثّر فيهم القرآن وأسلوبه، كما قال الله بعد أن ذكر بعض المحرمات كعقوق الوالدين، والتبذير، والقتل بغير حق، وقربان الزنا، وغيرها: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾﴾ ، قال ابن القيم: (السلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله، ولكن المتأخرون اصطلحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم، وتركه أرجح من فعله). إعلام الموقعين (٣٤/١).

الذهب، وإناء الفضة)[1].

- **وأما مانُسب لداود الظاهري**[2] من القول بأن المحرم هو الشرب فقط؛ فهذا كما قال النووي: (غلط فاحش)[3] ؛ لمخالفته للنص الصريح ، (ولا شك أن أحاديث الباب تدل على تحريم الأكل والشرب) [4]، ومخالفته للنص الصريح لايعكر على الإجماع؛ لشذوذه وعدم معرفة من سبقه من الصحابة، (وإجماع من قبل داود حجة عليه)[5]، ثم إن من يرى جواز الاستعمال من المتأخرين لا يقول بهذا القول فلا يعد سلفاً له، وعلى فرض أن النص لم يرد إلا في الشرب كقوله ﷺ: «**الذي يشرب في آنية الفضة إنما يجرجر في بطنه نار جهنم**»[6]، حيث لم يذكر الأكل في حديث أم سلمة هذا ، وكذلك حديث البراء رضي الله عنه وقد سبق ذكره، **فجوابه:**

---

(١) شرح النووي على مسلم (٣٠/١٤).

(٢) قال النووي في المجموع (٢٤٣/٩): (وحكى أصحابنا عن داود أنه قال: إنما يحرم الشرب دون الأكل والطهارة وغيرهما)، وممن نقل هذا القول عن داود من الشافعية أبوحامد الغزالي في الوسيط (٢٤٠/١) ، وأبوبكر القفال في حلية العلماء(١٠١/١)، والعمراني في البيان (٨٠/١) وغيرهم، ولاعجب في نقل الشافعية عن داود فإنه كان شافعياً قبل أن يستقل بأصوله الظاهرية، وهو مذكور في طبقات الشافعية، وصنف كتابين في فضائله والثناء عليه، بل قال السبكي في طبقات الشافعية (٣٤٣/١): (وَأول من بلغني صنف في مناقب الشافعي الإمام داود بن علي الأصفهاني إمام أهل الظاهر). و انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٢٨٤/٢) ، طبقات الشافعيين لابن كثير ص(١٧٢)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة (٧٧/١).

(٣) المجموع (٢٤٩/١)، والغلط مرادف للفاسد والباطل ، وهي من الألفاظ التي يعبر بها عن الرأي الشاذ فكيف إذا وصف الغلط بالفحش أو الوضوح ،كما سبق في التمهيد، وانظر: الآراء الشاذة في أصول الفقه (٩٤/١).

(٤) نيل الأوطار (٩١/١).

(٥) المجموع (٢٤٩/١).

(٦) أخرجه البخاري (٥٦٣٤)، ومسلم (٢٠٦٥) من حديث أم سلمة، وفي رواية عند مسلم: «**أن الذي يأكل أو يشرب في آنية الفضة والذهب**...» وقد أشار الإمام مسلم إلى إعلالها بتفرد علي بن مسهر؛ ولذا قال البيهقي في الكبرى(٤٢/١): (وذكر الأكل والذهب غير محفوظ في غير رواية علي بن مسهر)، وقد جاء ذكر الذهب في حديث أم سلمة من غير طريق علي بن مسهر عند مسلم (٢٠٦٥) ، قال البيهقي: (وفي هذا ذكر الذهب دون الأكل، وقد روينا ذكر الأكل في حديث حذيفة بن اليمان،ثم في حديث علي بن أبي طالب،وأنس بن مالك رضي الله عنهم).

- أن النهي عن الأكل ثبت من حديث حذيفة في الصحيحين[١]، ومن حديث أنس بن مالك[٢]، ومن حديث علي بن أبي طالب[٣] ﷺ.
- وعلى فرض عدم ثبوت الأكل، فإن التنصيص على الشرب تنبيه على الأكل، فالأكل أولى؛ لأنه أطول مدة وأبلغ في السرف، بل فيه تنبيه على جميع الاستعمالات؛ لأنها في معناه ؛ كما قال الله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟﴾[٤] ، وجميع أنواع الاستيلاء في معنى الأكل بالإجماع، وإنما نبه بالأكل في الربا؛ لكونه الغالب، كما نبه بالشرب في الآنية لكونه الغالب[٥].
- والجواب السابق كله (على قول من يعتد بقول داود في الإجماع والخلاف وإلا فالمحققون يقولون: لايعتد به؛ لإخلاله بالقياس وهو أحد شروط المجتهد الذي يعتد به)[٦]، هذا كلام النووي والمسألة فيها خلاف، ومن أعدل الأقوال في خلاف

---

(١) ولفظه: «**لا تلبسوا الحرير ولا الديباج، ولا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها، فإنها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة**» أخرجه البخاري (٥٤٢٦)، ومسلم (٢٠٦٧).

(٢) ولفظه: «**نهى رسول الله ﷺ، عن الأكل والشرب في إناء الذهب والفضة**» أخرجه ابن طهمان في مشيخته (٥٥)، والنسائي في الكبرى (٦٥٩٨)، وابن المنذر في الأوسط (٢٤٧)، والطبراني في المعجم الأوسط (٨٠١٩)، والبيهقي في الكبرى (١٠٦)، كلهم من طريق إبراهيم بن طهمان، عن الحجاج بن الحجاج الباهلي، عن أنس بن سيرين، عن أنس بن مالك به، وإسناده صحيح، ولم يتعقب البيهقي هذا الحديث بشيء، وقد قال في دلائل النبوة (٤٧/١): (وعادتي في كتبي المصنّفة في الأصول والفروع الاقتصار من الأخبار على ما يصح منها دون ما لا يصح، أو التمييز بين ما يصح منها وما لا يصح) .

(٣) ولفظه: إن رسول الله ﷺ: «**نهى عن آنية الذهب والفضة أن يشرب فيها ، وأن يؤكل فيها ، ونهى عن القسي والميثرة ، وعن ثياب الحرير وخاتم الذهب**» رواه الدارقطني في سننه (٩٧) ، ومن طريقه البيهقي في الكبرى (١٠٥) ، قال ابن الملقن في البدر المنير(٦٢٧/١): (رواه الدارقطني، بإسناد جيد).

(٤) من الآية (١٣٠) من سورة آل عمران .

(٥) انظر: المجموع (٢٤٩/١).

(٦) شرح النووي على مسلم (٢٩/١٤)، و نحو هذا القول في داود مانقله ابن حجر في لسان الميزان (٢٤٢/٢) بقوله: (وقد ذكره ابن أبي حاتم فأجاد في ترجمته فإنه قال: روى عن إسحاق الحنظلي وجماعة من المحدثين، وتفقه للشافعي

داود ماقاله الذهبي موافقاً لشيخه ابن تيمية: (لا ريب أن كل مسألة انفرد بها، وقطع ببطلان قوله فيها، فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب، وكل مسألة له عضدها نص، وسبقه إليها صاحب أو تابع، فهي من مسائل الخلاف، فلا تهدر)[١] ، وقد شنّع ابن تيمية على الظاهرية في بعض أصولهم، فقال: (ومن لم يلحظ المعاني من خطاب الله ورسوله ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر...وكذلك قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، **فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف**، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا)[٢].

- **والخلاصة:** أن مانقل عن معاوية بن قرة الظاهر أن المراد به الآنية المضببة بفضة، وإن كان مراده جواز الشرب من آنية الفضة فهذا قول شاذ معارض للنص الصريح فلايعتد به، وما نقل عن الشافعي فقد رجع عنه، والعبرة بما استقر عليه رأيه، ومانسب إلى داود فمخالف للنص الصريح، ومع شذوذه فالإجماع سابق له، والله أعلم .

٣/ أما الدليل الثالث ، فهو القياس على الأكل والشرب: فغير الأكل والشرب فيه المعنى

-رحمه الله تعالى- ثم ترك ذلك ، ونفى القياس **وألف في الفقه على ذلك كتبا شذ فيه عن السلف، وابتدع طريقةً هجره أكثر أهل العلم عليها** ، وهو مع ذلك صدوق في روايته ونقله واعتقاده إلا أن رأيه أضعف الآراء وأبعدها من طريق الفقه وأكثرها شذوذاً) .

(١) سير أعلام النبلاء (١٠٧/١٣) ، وقرر نحو ذلك ابن تيمية في منهاج السنة(١٧٨/٥) بقوله: (كذلك أهل الظاهر كل قول انفردوا به عن سائر الأمة فهو خطأ، وأما ما انفردوا به عن الأربعة وهو صواب فقد قاله غيرهم من السلف) ، **فالخلاصة: أن ماقبل الظاهرية من إجماع فهو إجماع باقٍ لايخرمه مخالفة الظاهرية، و كل قول ليس لهم فيه سلف، أو كان سبب خلافهم اعتمادهم على أصل مبتدع فهو هدر، والله أعلم .**

(٢) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٠٧).

نفسُه من الهيئة والحالة المنافية للعبودية[(١)]، والتشبه بالكافرين[(٢)] ؛ وذكر الأكل والشرب في الحديث خرج مخرج الغالب، وما كان كذلك لا يتقيد الحكم به[(٣)]، وليس له مفهوم مخالفة، كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ﴾[(٤)]، والرهن في الحضر كالسفر، لكن تَعَذُّر الكاتب يكون غالباً في السفر، ثم إن التحريم إذا كان في الأكل والشرب وهما من العادات فتحريمهما في العبادات كالوضوء أولى[(٥)] .

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن القياس على الأكل والشرب قياس مع الفارق؛ فإن علة النهي عن الأكل والشرب هي التشبه بأهل الجنة حيث يطاف عليهم بآنية من فضة، وذلك مناط معتبر[(٦)]، ولهذا لما رأى رسول الله ﷺ في يد رجل خاتماً من ذهب قال: «**ما لَكَ وَلِحُلِيِّ أهل الجنة؟**»[(٧)].

---

(١) قال ابن القيم في زاد المعاد (٣٢١/٤-٣٢٢): (قيل: علة التحريم تضييق النقود، فإنها إذا اتخذت أواني فاتت الحكمة التي وضعت لأجلها من قيام مصالح بني آدم، وقيل: العلة الفخر والخيلاء. وقيل: العلة كسر قلوب الفقراء والمساكين إذا رأوها وعاينوها. وهذه العلل فيها ما فيها، فإن التعليل بتضييق النقود يمنع من التحلي بها وجعلها سبائك ونحوها مما ليس بآنية ولا نقد، والفخر والخيلاء حرام بأي شيء كان، وكسر قلوب المساكين لا ضابط له، فإن قلوبهم تنكسر بالدور الواسعة والحدائق المعجبة، والمراكب الفارهة، والملابس الفاخرة، والأطعمة اللذيذة، وغير ذلك من المباحات، وكل هذه علل منتقضة، إذ توجد العلة، ويتخلف معلولها.

فالصواب أن العلة والله أعلم ما يكسب استعمالها القلب من الهيئة، والحالة المنافية للعبودية منافاة ظاهرة، ولهذا علل النبي ﷺ بأنها للكفار في الدنيا، إذ ليس لهم نصيب من العبودية التي ينالون بها في الآخرة نعيمها، فلا يصلح استعمالها لعبيد الله في الدنيا، وإنما يستعملها من خرج عن عبوديته، ورضي بالدنيا وعاجلها من الآخرة).

(٢) انظر: البيان والتحصيل (٥٤٠/١٨) ، اقتضاء الصراط المستقيم (٣١٦/١) وسيأتي نص كلامهما قريباً .

(٣) انظر: المبدع في شرح المقنع (٤٧/١) ، كشاف القناع (٥١/١).

(٤) من الآية (٢٨٣) من سورة البقرة، قال الشنقيطي: (قوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ لا مفهوم مخالفة له؛ لأنه جرى على الأمر الغالب؛ إذ الغالب أن الكاتب لا يتعذر في الحضر، وإنما يتعذر غالباً في السفر، والجري على الغالب من موانع اعتبار مفهوم المخالفة). أضواء البيان (١٨٥/١).

(٥) قال في المغني (٥٦/١): (بل إذا حرم في غير العبادة ففيها أولى).

(٦) انظر: نيل الأوطار (٩١/١).

(٧) أخرجه أحمد بهذا اللفظ (٢٣٠٣٤)، و أخرجه بنحوه الترمذي (١٧٨٥)، وهو عند أبي داود (٤٢٢٣)، والنسائي

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

بأن هذا التعليل غريب[١] ، ولا يُسلم به ، فحديث «**ما لَكَ وَلِحُلِيِّ أهل الجنة؟**» ضعيف، ولايُعرف النهي عن التشبه بأهل الجنة، وكم من الطيبات التي أباحها الله للمؤمنين في الدنيا وأثبتها بأسمائها في نعيم أهل الجنة كالماء واللبن و العسل ونحوها[٢] ، وتمدح المرأة الملازمة لخدرها مع تشبهها بنساء الجنة المقصورات في الخيام !

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز استعمال آنية الذهب و الفضة في غير الأكل والشرب:

استدل من يرى تخصيص النهي الوارد بالأكل والشرب بأدلة منها:

١/ حديث حذيفة ﷺ مرفوعاً: «**لا تشربوا في آنية الذهب والفضة، ولا تأكلوا في صحافها، فإنها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة**»[٣].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ وهو أبلغ الناس نهى عن شيء مخصوص، وهو الأكل والشرب ، ولو أراد النبي ﷺ بيان تحريم كل استعمال لصرَّح به[٤] ، وقال: لا تستعملوا ، فلا نستدل بالأخص على الأعم، بل لا بد أن يكون أعم من المدلول أو مساوياً له[٥] .

في الكبرى (٩٤٤٢)، وابن حبان(٥٤٨٨)، لكن دون ذكر الذهب عند أبي دواد والنسائي وابن حبان، ومداره عند الجميع على أبي طيبة عبدالله بن مسلم المروزي عن عبدالله بن بريدة عن أبيه به، و أبوطيبة فيه ضعف، قال أبو حاتم فيما نقله عنه ابنه في الجرح والتعديل (١٦٥/٥): (يكتب حديثه ولا يحتج به)؛ ولذا قال النسائي: (هذا حديث منكر)، وقال الترمذي: (هذا حديث غريب).

(١) ولم أقف على أحد سبق الشوكاني إلى هذا التعليل، والتشبه المنهي عنه بالكفار والأعاجم والنساء والبهائم وأهل النار، على أن الشيخ قد استدل بعد ذلك بحديثٍ فيه جواز استعمال الفضة واللعب بها مع أنها حلية أهل الجنة.

(٢) انظر: التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي ص(١٦٢).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٤٢٦)، ومسلم (٢٠٦٧).

(٤) انظر: سبل السلام (٤٠/١)، السيل الجرار ص(٧٣٤)، فقه السنة (٤٩١/٣)، الشرح الممتع (٧٥/١-٧٦).

(٥) انظر: الشرح الممتع (٢٢٦/١٠).

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن جميع أنواع الاستعمالات للآنية في معنى الأكل والشرب بالإجماع ؛ وإنما خص الأكل والشرب في الحديث لأن هذا هو الأغلب في استعمال الآنية فلامفهوم له[1]؛ كقوله تعالى في المحرمات من النساء: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ﴾[2]، وقوله ﷺ: «**لا يستنجي أحدكم بدون ثلاثة أحجار**»[3]، فتخصيص ذكر الحجر والأحجار؛ لأنهما الغالب؛ إذ الغالب أن الربيبة إنما تكون في حجر الزوج وتربيته، وأن الاستنجاء لا يكون غالباً إلا بالحجارة[4] .

وأجيب عن هذه المناقشة:

بأن مظهر الترف في الأكل والشرب أبلغ منه في غير ذلك، وهذه علة تقتضي تخصيص الحكم بالأكل والشرب، فالأواني الظاهرة في الأكل والشرب ليست مثل من يستعملها في حاجات تخفى على كثير من الناس[5].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأنه لايسلم بأن العلة هي مظهر الترف الذي يكسر قلوب الفقراء، وهذه العلة منتقضة، (فكسر قلوب المساكين لا ضابط له؛ فإن قلوبهم تنكسر بالدور الواسعة

(١) انظر: المجموع (٢٤٩/١)، المبدع في شرح المقنع (٤٧/١).

(٢) من الآية (٢٣) من سورة النساء.

(٣) أخرجه مسلم (٢٦٢) من حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه، قال النووي: (وأما نصه ﷺ على الأحجار فقد تعلق به بعض أهل الظاهر، وقالوا: الحجر متعين لا يجزئ غيره، **وذهب العلماء كافة من الطوائف كلها إلى أن الحجر ليس متعيناً**، بل تقوم الخرق والخشب وغير ذلك مقامه ، وأن المعني فيه كونه مزيلاً ، وهذا يحصل بغير الحجر، وإنما قال ﷺ «**ثلاثة أحجار**» **لكونها الغالب المتيسر فلا يكون له مفهوم**) شرح النووي على مسلم (١٥٧/٣).

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١٠٠/٣).

(٥) انظر: الشرح الممتع (٧٦/١-٧٧).

والحدائق المعجبة، والمراكب الفارهة، والملابس الفاخرة، والأطعمة اللذيذة، وغير ذلك من المباحات)[1] ، والأقرب إلى النص في التعليل هو منع التشبه بالكافرين: «**فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة**»[2] ، قال ابن رشد الجد: (إنما جاء النهي عن الأكل والشرب في آنية الفضة والذهب من جهة التشبه بالأعاجم)[3] .

- أما القول : (بأن الدليل لابد أن يكون أعم من المدلول أو مساوياً له)[4]، فجوابه: أن ذلك لايسلم به، وقد قال ابن تيمية: (ليس من ضرورة الدليل أن يكون أعم أو أخص، بل لا بد في الدليل من أن يكون ملزوماً للحكم)[5]، وعلى فرض التسليم بذلك فإن القياس فيه تعميم للعلة، وهي مستنبطة من النص .

٢/ الدليل الثاني حديث عثمان بن عبدالله بن موهب، قال:

(كان عند أم سلمة أم المؤمنين **جُلجُل**[6] **من فضة** فيه شعرات من شعر رسول الله ﷺ ، وكان إذا أصاب إنساناً عين أو اشتكى بعث بإناء فخضخض[7] فيه ، ثم شربه، وتوضأ

(١) زاد المعاد (٣٢٢/٤).

(٢) متفق عليه ، رواه البخاري (٥٦٣٣)، ومسلم (٢٠٦٧) من حديث حذيفة ﷺ ، قال ابن حجر في الفتح (٩٥/١٠): («**لهم**» أي: هم [الكفار] الذين يستعملونه مخالفة لزي المسلمين، وكذا قوله «**ولكم في الآخرة**» أي: تستعملونه مكافأة لكم على تركه في الدنيا) .

(٣) البيان والتحصيل (٥٤٠/١٨) ، ونقله ابن تيمية عن العلماء بقوله في الاقتضاء (٣١٦/١): (كان العلماء يجعلون اتخاذ الحرير وأواني الذهب والفضة تشبها بالكفار) ، والاستعمال فرع الاتخاذ .

(٤) انظر: الشرح الممتع (٢٢٦/١٠).

(٥) الرد على المنطقيين ص(٣٤٨)، وقال في النبوات (٧٤٧/٢): (الملزوم حيث تحقّق= تحقّق اللازم، وإذا انتفى اللازم انتفى الملزوم؛ فحيث تحقّق الدليل، تحقّق المدلول عليه) .

(٦) الجُلْجُل: (الجرس الصغير، وصوتُه الجَلْجَلة). لسان العرب(١٢٢/١١) ، وروي في الحديث: «**الملائكة لا تصحب رفقة فيها جلجل**» ، والمقصود بالجلجل هنا : (شبه الجرس، وقد تنزع منه الحصاة التي تتحرك فيوضع فيه ما يحتاج إلى صيانته). فتح الباري (٣٥٣/١٠).

(٧) يقال: خضخض الماء ونحوه ، إذا حرّكه . انظر: لسان العرب (١٤٤/٧).

منه...)[1].

وجه الاستدلال:

أن أم سلمة وهي راوية حديث النهي عن الشرب بالفضة ، كان عندها جلجل من فضة فيه شعر للنبي ﷺ يستشفي به الناس، وهذا استعمال في غير الأكل والشرب [2].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- أن ذكر الفضة في هذا الأثر ليس بموقوف على الصحابي، بل مقطوع على التابعي ، أو من بعده وهو إسرائيل بن يونس، وهو ظاهر صنيع البخاري.
- ممايوضح ذلك رواية البخاري للأثر، يقول عثمان بن عبدالله بن موهب: (أرسلني أهلي إلى أم سلمة زوج النبي ﷺ بقدح من ماء - وقبض إسرائيل ثلاث أصابع - من **قُصَّةٍ**[3]، فيه شعر من شعر النبي ﷺ ، وكان إذا أصاب الإنسان عين أو شيء بعث

---

(١) رواه بهذا اللفظ الطبري في تهذيب الآثار -مسند الزبير بن العوام- (٩١٦)، وبنحو هذا اللفظ أيضاً رواه إسحاق ابن راهويه في مسنده (١٩٥٨)، والبيهقي في الدلائل(٢٣٦/١)، وهو في البخاري بلفظ آخر (٥٨٩٦) وسيأتي، كلهم يروونه من طريق **إسرائيل** بن يونس بن أبي إسحاق السبيعي عن عثمان بن عبدالله بن مَوْهَب به، وذكر الفضة تفرد به إسرائيل؛ فالأثر مداره على عثمان بن عبدالله بن مَوْهَب ويرويه عنه غير إسرائيل : ١- سلّام بن أبي مطيع في البخاري (٥٨٩٧). ٢- نصير بن أبي الأشعث في البخاري (٥٨٩٨). ٣- شيبان بن عبد الرحمن عند أحمد (٢٦٥٣٥). ٤- أبوحمزة السكري عند البيهقي في الدلائل(٢٣٥/١). ٥- منصور بن دينار عند الطبراني في المعجم الكبير (٣٣٢/٢٣)، وهؤلاء الخمسة وهم ثقات أثبات عدا الأخير ففيه كلام، ليس للفضة ذكرٌ في حديثهم، **فأقل مايقال: إن هذا اجتهاد من إسرائيل لم يوافق عليه ولايصح نسبته لأم سلمة -رضي الله عنها-**، على أنه قد اختلف فيه أيضاً على إسرائيل؛ فلفظ الفضة لم يذكرها المصعب بن مقدام عنه، وذكرها بعضهم عنه بلفظ (قُصة) وهو المثبت في البخاري، وذكرها غيرهما عنه بلفظ الفضة، والله أعلم .

(٢) انظر: نيل الأوطار(٩١/١) ، الشرح الممتع (٧٦/١).

(٣) هذا اللفظ الذي هو الشاهد ورد بلفظ: (**قُصَّة**) وهو المثبت في المطبوع من البخاري في النسخ التي وقفت عليها، وقد نقل ابن حجر عن ابن دحية قوله: (وقع لأكثر الرواة بالقاف والمهملة، والصحيح عند المحققين بالفاء والمعجمة)، وقال ابن حجر في الفتح(٣٥٣/١٠): (من فضة إن كان بالفاء والمعجمة فهو بيان لجنس القدح...**وإن كان بالقاف والمهملة فهو من صفة الشعر** على ما في التركيب من قلق العبارة، ولهذا قال الكرماني: عليك

إليها مِخْضَبَهُ[(١)] ،فاطلعت في الجلجل، فرأيت شَعَرَاتٍ حُمْرًا)[(٢)].

- فيحتمل في موضع شاهد هذا الأثر أنه بلفظ (القصّة) أو لفظ (الفضة)، ويحتمل أن هذا وصف للقدح الذي جاء به عثمان، أو هو وصف لجلجل أم سلمة، ويحتمل أنه من فضة خالصة، أو هو مموه ومضبب بالفضة، ويحتمل أن الترخيص في الإناء الصغير دون الكبير، ويحتمل أن هذا من قبيل الاستعمال، أو أنه من قبيل الحفظ والاتخاذ[(٣)]، والاحتمالات تضعف الاستدلال، وعلى كل حال واحتمال ليس هو من الموقوف على أم سلمة –رضي الله عنها- حتى يمكن أن يُعارض به ماروته .
- يوضح ذلك كماسبق في تخريج الحديث: أن الحديث مداره على عثمان بن عبدالله بن موهب، ويرويه عنه خمسة من الرواة كلهم ليس في روايتهم ذكر للفضة إطلاقاً، وتفرد بذكر الفضة: إسرائيل بن يونس، وقد اختلف أيضاً فيها عليه: فرواية المصعب بن قدام عنه ليس فيها ذكر للفضة، وذكرها بعضهم عنه بلفظ (قُصة) كما في البخاري، وذكرها غيرهم عنه بلفظ الفضة، وعلى فرض ثبوت لفظ (الفضة) عنه فهذا من اجتهاده، ويدل عليه قول البخاري: (وقبض إسرائيل ثلاث أصابع) إذا كان هذا وصفاً لمقدار الفضة .
- وعلى فرض ثبوته من إقرار أم سلمة –رضي الله عنها- أو فعلها، فالفعل والإقرار

بتوجيهه، ويظهر أن من سببية ، أي: أرسلوني بقدح من ماء بسبب قصة فيها شعر)، وقال ابن قتيبة في غريب الحديث(٤٤٨/٢): (والقصة: الجص يُقَال: قصَص فلان داره اذا جصصها)، وانظر: غريب الحديث لأبي عبيد(٢٧٧/١).

(١) مِخْضَبه: هو من جملة الأواني، كما أرسل أهل عثمان معه قدحاً . انظر: فتح الباري(٣٥٣/١٠).

(٢) أخرجه البخاري (٥٨٩٦) وهذا هو نص البخاري، وذكره الشوكاني والعثيمين بالمعنى معزواً للبخاري، وأقرب لفظ لما استدلوا به ذكرته في محل الاستدلال.

(٣) انظر: فتح الباري (٣٥٢/١٠)، عمدة القاري (٤٩/٢٢)، شرح القسطلاني (٤٦٥/٨).

أضعف دلالة من القول؛ لاحتماله، إضافة إلى أن قول الصحابي عند الشوكاني[1] ليس بحجة بَلْهَ فعله وإقراره [2]، فكيف إذا كان هذا النص المحتمل تفرد به هذا الصحابي ، أو كان مخالفاً للمرفوع؟ ، قال الشوكاني: (قول الصحابي ليس بحجة إذا انفرد فكيف إذا عارض المرفوع)؟! [3].

- ثم إن هذا الأثر في صحيح البخاري تحت نظر العلماء، ولم يستدلوا به على تجويز استعمال الفضة، وقد ساقه البخاري في موضع واحد من ثلاثة طرق أحدها طريق إسرائيل الذي تفرد بالزيادة، وترجم له: (باب ما يذكر في الشيب) فقط ولم يبوّب على المعنى الذي زاده إسرائيل، وجعله الطبري في أحاديث تغيير الشيب والخضاب، وبوّب عليه البيهقي في الدلائل: (باب ذكر شيب ﷺ وما ورد في خضابه)، ولم أقف على أحد من الفقهاء استدل به على جواز استعمال الفضة في غير الأكل والشرب مطلقاً قبل الشوكاني، والله أعلم .

٣/ واستدلوا أيضاً: بالبراءة الأصلية، و أن الأصل الحل فلا تثبت الحرمة إلا بدليل يسلمه الخصم[4]، ويؤيد هذا الأصل حديث: « **ولكن عليكم بالفضة ، فالعبوا بها** » [5] ،

---

(١) وهو أول من وقفت عليه يستشهد بهذا الأثر على تجويز الاستعمال ، ونص كلامه كما في النيل(٩١/١): (والحاصل أن الأصل الحل ... وقد أيد هذا الأصل حديث «**ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها لعباً**» . أخرجه أحمد وأبو داود ويشهد له ما سلف "أن أم سلمة جاءت بجلجل من فضة فيه شعر من شعر رسول الله فخضخضت").

(٢) قال في إرشاد الفحول(١٨٨/٢) عن قول الصحابي: (والحق: أنه ليس بحجة)، وقال في النيل(١٠٨/٦): (قول الصحابي وفعله ليس بحجة).

(٣) نيل الأوطار (١١١/٥).

(٤) هذا تعبير الشوكاني في النيل، والعبرة في مقام التقرير هو صحة الدليل لا تسليم الخصم، وفي المناظرة والمحاجة يُنظر في تسليم الخصم للدليل، ولا يلزم من تسليم الخصم صحة الدليل .

(٥) لفظ الحديث: «**من أحب أن يحلق حبيبه حلقة من نار، فليحلقه حلقة من ذهب، ومن أحب أن يطوق حبيبه طوقاً من نار، فليطوقه طوقا من ذهب، ومن أحب أن يسور حبيبه سوارا من نار، فليسوره سوارا من ذهب،**

ولو كانت محرمة في كل استعمال ؛ لأمر النبي ﷺ بتكسيرها كما أمر بهتك الصور[1] .

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن الاستدلال بالبراءة الأصلية إنما يتم عند عدم الدليل ، فهو آخر مدار الفتوى، كما قال الشوكاني: (فإن المجتهدين إذا تناظروا لم ينفع المجتهد قوله لم أجد دليلاً على هذا؛ لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل)[2] ، وقد قام دليل الإجماع والقياس الصحيح على تحريم استعمال آنية الذهب والفضة .
- وأما الحديث؛ فهو ضعيف، وسبب ضعفه هو تفرد أَسِيدِ بن أبي أَسِيدٍ البرَّاد كما سبق في تخريج الحديث، وفي أول الحديث ماهو منكر من تحريم الذهب المحلق، وعلى فرض ثبوته فقد أشار ابن شاهين[3]، والبيهقي إلى نسخه .

ولكن عليكم بالفضة، فالعبوا بها)) أخرجه أحمد(٨٩١٠)، وأبوداود(٤٢٣٦)، والبيهقي (٧٥٥٣)، من طريق عبد العزيز بن محمد، عن أَسيد بن أبي أسيد البراد، عن نافع بن عباس أو (عياش) عن أبي هريرة به، ولم يتعقبه البيهقي، وقد جاء عند أحمد(١٩٧١٨) من طريق عبدالرحمن بن زيد بن أسلم عن أَسيد بن أبي أسيد عن ابن أبي موسى، عن أبيه، أو عن ابن أبي قتادة، عن أبيه به، فمدار الحديث على أَسيد، وتفرده لا يحتمل، قال الدارقطني عن أسيد بن أبي أسيد البراد: (يعتبر به). سؤالات البرقاني ص(١٧)، ويقصد أنه لايحتج به، وإنما يعتبر بحديثه في الشواهد والمتابعات، وفي إسناد الحديث اضطراب أيضاً؛ فمرة يجعله من حديث أبي هريرة ومرة يشك في إسناده إلى أبي قتادة أو أبي موسى، ومرة يجزم بأنه من حديث أبي قتادة، قال عمرو بن عبدالمنعم سليم في كتابه آداب الخطبة والزفاف ص(٢٣٣) عن هذا الحديث: (السند مردود بأكثر من علة: من التفرد بمتن منكر، والجهالة، والاضطراب)، وللحديث شاهد مسلسل بضعفاء لايعتبر بهم، رواه الطبراني في المعجم الكبير (٥٨١١) من طريق محمد بن سنان القزاز، عن إسحاق بن إدريس، عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد به، القزاز وإسحاق متهمان بالكذب، وعبدالرحمن بن زيد متفق على ضعفه.

(١) انظر: نيل الأوطار (٩١/١) ، فقه السنة (٤٩٠/٣) ، الشرح الممتع (٧٥/١-٧٦).

(٢) إرشاد الفحول (١٧٥/٢).

(٣) انظر: ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين ص(٤٤٦)، و عنده في ص(٤٤٣) رواية للحديث السابق في اللعب بالفضة من طريق أبي عامر عن زهير بن محمد التيمي، عن نافع بن عباس، عن أبي هريرة به. ولم أقف على أن نافعاً من شيوخ زهير، ولم يصرح زهير بالتحديث عنه، وأَسيد من شيوخ زهير، فلا يبعد أن يكون هذا هو حديث أَسيد وهو أشبه؛ حيث أخرجه أحمد (٨٤١٦) عن أبي عامر قال: حدثنا زهير، عن أسيد بن أبي أسيد، عن نافع بن

- ثم قوله: «**فالْعبوا بها**» المقصود به للنساء؛ لأن سياق الحديث في النساء[1]، ومعنى الحديث: أن الذهب كان حراماً على النساء ، وقال لهم ترخيصاً: «**العبوا بالفضة**»، أي: حلّوا نساءكم منها بما شئتم ، ثم نسخ تحريم الذهب على النساء؛ ولذا قال في أول الحديث «**من أحب أن يحلق حبيبه**» فدلّ ذلك على أن المراد بقوله: «**فالعبوا بها**»، أي: حلوا بها أحبابكم كيف شئتم؛ لارتباط آخر الكلام بأوله[2]، وهو في بابِ اللبس والتحلي وليس في باب الاستعمال، وبابُ التحلي أوسع، وأما عدم الأمر بتكسيرها؛ فلأن حرمتها ليست لعينها؛ كحرمة الخمر والصور، وإنما لوصفها حال كونها آنية مستعملة، ويمكن حفظ المال وتحلي النساء فيها، والله أعلم.

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بجواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث قول معتبر يصح أن تُخرم به الإجماعات المنقولة عن علماء الأمة[3]، ولا يعرف من قرَّر هذا القول قبل الصنعاني، والله أعلم.

عياش، عن أبي هريرة، على أن زهيراً له أغاليط كما قال الدارمي، وله مناكير يحذر منها كما قال الذهبي. انظر: تاريخ الإسلام (٣٦٧/٤)، انظر: السنن الكبرى (٢٣٨/٤).

(١) انظر: النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر (١٤١/١).

(٢) انظر: أضواء البيان (٣٥٥/٢) ، وقال: (ومن استدل بهذا الحديث على جواز لبس الرجال للفضة فقد غلط).

(٣) وأما قول ابن حجر في الفتح(٩٧/١٠): (وأغربت طائفة شذت فأباحت ذلك مطلقاً، ومنهم من قصر التحريم على الأكل والشرب، ومنهم من قصره على الشرب)انتهى، أما قصر التحريم على الشرب؛ فهو منسوب لداود، وسبق مناقشته، وأما قصر التحريم على الأكل والشرب أو إباحة ذلك مطلقاً؛ فهذه دعوى تحتاج إلى إثبات، فلو سُمي أحد لنُظر في قوله وثبوته عنه ودلالته، أما وقد أُبهم فلا يشتغل بالنسبة إلى مجهول، ولا يصح أن يستند إليه، كما قال العيني في مسألة أخرى: (وَمن هم هؤلاء الجماعة المبهمة حتَّى يكون سنداً لدعواه) عمدة القاري (٤٩/٢٢).

المبحث السادس: تحريم ختان الإناث

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

الخِتان لغة: مصدر خَتَنَ يخْتِنُ خَتْناً فهو مختون[(١)] ، (والخَتْنُ: القَطْعُ)[(٢)] ، (وقد يؤنث بالهاء فيقال: خِتانة، فالغلام مختون والجارية مختونة)[(٣)]، وختانة الجارية يطلق عليها أيضاً: الخفض، فيقال: جارية مخفوضة، أي: مختونة[(٤)]، و الإعذار: الختان، ويطلق أيضاً على وليمة الختان[(٥)]، وقيل: يسمى ختان الرجل إعذاراً، وختان المرأة خفضاً[(٦)].

أما الختان في الاصطلاح؛ فهو في الغلام: قطع الجلدة الساترة للحشفة؛ بحيث تنكشف جميع الحشفة[(٧)]، **وفي الجارية:** قطع بعض جلدة عالية مشرفة على الفَرج، تشبه عرف الديك، أو هو: إزالة ما بالفرج من الزيادة[(٨)].

---

(١) انظر: كتاب العين (٢٣٨/٤) ، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٣٢٠) .

(٢) القاموس المحيط ص(١١٩٣) ، أما (الخَتَن) بالتحريك فهو: الصهر، أو كل مَن كان من قِبَلِ المرأة كالأب والأخ.

(٣) المصباح المنير(١٦٤/١)، وانظر: المخصص لابن سيده (١٠٦/٥).

(٤) انظر: المُغرب ص(١٤٩) ، قال ابن سيدة في المخصص (١٠٦/٥): (والأعرف في النساء الخفض).

(٥) انظر: لسان العرب (٥٥١/٤) ، في فقه اللغة ص(١٨٢): (طعام الضيف القرى. طعام الدعوة المأدبة. طعام الزائر التحفة ... طعام العرس الوليمة ... وعند حلق شعر المولود العقيقة. **طعام الختان العذيرة**...طعام القادم من سفر النقيعة).

(٦) انظر: طرح التثريب (٧٥/٢).

(٧) الحشفة: ما تحت الجلدة المقطوعة من الذكر في الختان، وهي رأس الذكر، وتسمى الكَمَرة. انظر: المصباح المنير (١٣٧/١) (٥٤١/٢)، المطلع ص(٤٤).

(٨) انظر: الفواكه الدواني (٣٩٤/١) ، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٢٩)، المبدع في شرح المقنع (٨٣/١) ، يقول د.أحمد موافي في كتابه: "ختان الأنثى بين المشروعية والحظر" ص(٢٨): (**ختان الإناث في الاصطلاح الفقهي** لاتُمسّ فيه أشفار فرج المرأة؛ لاالشفران الصغيران، ولا الشفران الكبيران، لامن قريب ولا من بعيد. كذلك فإنه لامساس فيه بسائر الفرج سوى هذه الجلدة (اللحمة) التي تسمى (البظر) وتشبه عرف الديك، إذا كانت مستعلية (زائدة)، (ناتئة) عن الشفرين الكبيرين؛ فإنه يؤخذ منها هذا القدر الزائد فحسب، ويبقى قدرها الآخر مرتفعاً إلى

- وقد جاء في الحديث المتفق عليه: «**الفطرة خمس**» وذكر منها: «**الختان**»[(١)]، ومعنى الفطرة هنا عند أكثر العلماء: أنها من سنن الأنبياء –عليهم السلام–[(٢)] ، ولايختص ذلك بالرجل كما لايختص نتف الإبط، وحلق العانة، وتقليم الأظفار به، قال الإمام مالك: (من الفطرة ختان الرجال والنساء) [(٣)] ، (وأجمع العلماء على أن إبراهيم عليه السلام أول من اخْتَتَن) [(٤)] ، وقد جاء في الصحيحين مرفوعاً: «**اختتن إبراهيم النبي** عليه السلام**، وهو ابن ثمانين سنة بالقَدُوم**» [(٥)]، وهذا الاختتان من الكلمات التي ابتلاه الله بهن[(٦)] .
- ومن الأدلة الخاصة على ختان الإناث ماروي عن النبي ﷺ أنه قال لأم عطية: «**إذا خفضت فأشمِّي ولا تَنْهِكي، فإنه أسرى للوجه، وأحظى عند الزوج**» [(٧)]، وقد شبه

تمام الشُّفرين من غير خروج عليهما، فلا استئصال للبظر في ختان الإناث في الاصطلاح الفقهي).

(١) رواه البخاري (٥٨٩١)، ومسلم (٢٥٧)، وفي رواية لهما «**أو خمس من الفطرة**» وهي مفسرة لرواية الحصر، قال ابن دقيق: (وقد ورد في بعض الروايات الصحيحة أيضاً: «**عشر من الفطرة**»، وذلك أصرح في عدم الحصر، وأنص على ذلك). إحكام الأحكام (١٢٤/١).

(٢) انظر: معالم السنن (٣١/١)، شرح النووي على مسلم (١٤٨/٣).

(٣) الاستذكار (٣٨٨/٨) ، وانظر: التمهيد (٦١/٢١).

(٤) التمهيد (٥٩/٢١) ، تفسير القرطبي (٩٨/٢).

(٥) أخرجه البخاري (٦٢٩٨)، ومسلم (٢٣٧٠) قال النووي في شرحه لمسلم(١٢٢/١٥): (رواة مسلم متفقون على تخفيف «**القَدُوم**» ووقع في روايات البخاري الخلاف في تشديده وتخفيفه...فمن رواه بالتشديد أراد القرية[بالشام] ومن رواه بالتخفيف يحتمل القرية والآلة [آلة النجار]، والأكثرون على التخفيف وعلى إرادة الآلة)، قال ابن حجر في الفتح(٣٩٠/٦): (والراجح أن المراد في الحديث الآلة).

(٦) قال الشنقيطي في الأضواء(٤٦٩/٧): (الأصح في الكلمات التي ابتلي بها أنها التكاليف) وقد صحّ عن ابن عباس رضي الله عنهما : (ابتلاه الله بالطهارة: خمس في الرأس، وخمس في الجسد. في الرأس: قص الشارب، والمضمضة، والاستنشاق، والسواك، وفرق الرأس. وفي الجسد: تقليم الأظفار، وحلق العانة، والختان، ونتف الإبط، وغسل أثر الغائط والبول بالماء) أخرجه عبدالرزاق في التفسير(١١٦)، ومن طريقه ابن جرير في تفسيره (٤٩٩/٢)، وغيرهما، قال ابن القيم: (والفطرة فطرتان: فطرة تتعلق بالقلب، وهي معرفة الله ومحبته وإيثاره على ما سواه ، وفطرة عملية، وهي هذه الخصال، فالأولى تزكي الروح وتطهر القلب، والثانية تطهر البدن وكل منهما تمد الأخرى وتقويها، وكان رأس فطرة البدن الختان). تحفة المودود ص(١٦١).

(٧) هذا اللفظ أخرجه الطبراني في الأوسط (٢٢٥٣)، والبيهقي في الكبرى (١٧٥٦٢)، وغيرهما عن **أنس بن مالك** وفي

القطع اليسير بإشمام الرائحة ، وقوله«**لاتَنْهِكي**» أي: لا تبالغي في استقصاء الختان، والمعنى : اقطعي بعض البظر أو النواة ولا تستأصليها [١].

- قال ابن تيمية: (المقصود بختان الرجل تطهيره من النجاسة المحتقنة في القلفة[٢]، والمقصود من ختان المرأة تعديل شهوتها؛ فإنها إذا كانت قلفاء كانت مغتلمة شديدة الشهوة ... وإذا حصلت المبالغة في الختان ضعفت الشهوة؛ فلا يكمل مقصود الرجل، فإذا قطع من غير مبالغة حصل المقصود باعتدال)[٣] .
- **ومما هو مهمٌ في فهم المسألة:** أن قضية ختان الإناث لم تكن محل إشكال عند المسلمين إلا في القرن الرابع عشر، فقد حصل فيها نقاشات كثيرة، وبخاصة في الديار المصرية، وأول قانون صدر ضد ختانهن كان سنة (١٣٦٥هـ)، من إدارة المستعمرات الإنجليزية في السودان، فكان تعليق السودانيين: (**عجبًا للذين لا تعنيهم رقابنا ولا**

سنده زائدة بن أبي الرقاد وهو منكر الحديث، ذكره ابن حجر في التقريب ص(٢١٣)، وأخرجه بنحوه أبوداود (٥٢٧١) ومن طريقه البيهقي(١٧٥٦٠) من حديث **أم عطية**، وفي سنده محمد بن حسان، قيل: إنه محمد بن سعيد المصلوب في الزندقة الكذاب، وقال أبوداود: (ومحمد بن حسان مجهول ، **وهذا الحديث ضعيف**)، وأخرجه بنحوه الحاكم في المستدرك(٦٢٣٦) والبيهقي في الكبرى(١٧٥٦١) من حديث **الضحاك بن قيس**، وفي سنده العلاء بن هلال، فيه لين كما ذكر ابن حجر في التقريب ص (٤٣٦)، وروي الحديث من أوجه وطرق أخرى (انظر هذه الطرق في: البدر المنير(٧٤٥/٨)، التلخيص الحبير(٢٢٥/٤) السلسلة الصحيحة(٣٤٤/٢) وقد صحح الألباني الحديث بطرقه وشواهده) ولكن الطرق كلها لاتسلم من علة، وقد ضعف طرقه ابن القطان و ابن الملقن بقوله: (طرقه كلها ضعيفة، وقد صرح ابن القطان الحافظ في كتابه أحكام النظر أيضاً بأنه لا يصح منها شيء) البدر المنير(٧٤٨/٨)، ولذا قال شارح سنن أبي داود تعليقاً على قول أبي داود: (هذا الحديث ضعيف) قال الشارح: (والأمر كما قال أبو داود، وحديث ختان المرأة روي من أوجه كثيرة، وكلها ضعيفة معلولة مخدوشة لا يصح الاحتجاج بها) عون المعبود (١٢٦/١٤) .

(١) انظر: النهاية لابن الأثير (٥٠٣/٢) ، (١٣٧/٥) ، لسان العرب (٣٢٦/١٢).

(٢) (القلفة: الجليدة التي يقطعها الخاتن من غلاف رأس الذكر، ومن ذلك الأغلف والأقلف للذي لم يختن). المُغرب في ترتيب المُعرِب ص(٣٤٣).

(٣) مجموع الفتاوى (١١٤/٢١).

دماؤنا ولكن تعنيهم أشياء أخرى)! [1]، وفي سنة (١٣٧٠) نشرت مجلة (الدكتور) في مصر ملحقاً خاصاً عن أضرار ختان الإناث، وفي نفس السنة بدأت مجلة(لواء الإسلام) بنشر فتاوى العلماء والرد على هذا الملحق[2]، وفي سنة (١٣٧٨) صدر قرار بمنع الختان في وحدات وزارة الصحة في مصر، ولم يتوقف الناس عن ختان الإناث؛ لأنه لم يمنع إلا في المستشفيات الحكومية، ثم تتابعت الحملات وانعقدت المؤتمرات لمحاربته، ومنظمة الصحة العالمية التابعة للأمم المتحدة لها دور في ذلك، وقد جعلت ختان الإناث من تشويه الأعضاء التناسلية! وفي سنة (١٤٠٢) أصدرت بياناً صرحت فيه بمحاربة هذه الممارسة، وكلما أثيرت حملة خرج من يرد عليها من الشرعيين والأطباء وتدرج ذلك في مراحل، ومن المراحل المهمة سنة (١٤١٥) حيث عرضت القناة الأمريكية (سي إن إن) تصويراً فيه عمليّة ختان لفتاة على يد أحد الحلاقين، وتم فيه التركيز على الرعب والصراخ الهستيري الذي أصابها، وقد أثار ذلك ضجّة للرأي العام المصري والعالمي[3]، وفي سنة (١٤٣٠) أقرّ البرلمان المصري بقانون يجرم ختان الإناث، وفي سنة (١٤٣٤) دعت الأمم المتحدة ثلاثاً وتسعين، ومائة (١٩٣) دولة إلى حظر ختان الإناث، وعُقدت كذلك في لندن قمة دولية لمكافحة ختان الإناث، وقد أشار بعضهم إلى إحدى الحملات الغربية بقوله في مؤتمر الختان بالقاهرة: (أعترض على أمرين حول هذا المؤتمر:...ثانياً: أن يكون

---

(١) ذكر ذلك د.علي جمعة، وهو الذي نص على أن هذا هو أول قانون في "الكلم الطيب" ص(٢٠٦) ومابعدها نقلاً عن:"المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف" ص(٥٣١)، وذلك قبل تحريمه للختان كما سيأتي .

(٢) انظر:جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقه ص(١٦٩)، المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر ص(٥٠٠).

(٣) انظر: ختان الذكور والإناث ص(٤٨٧)، جراحات الذكورة والأنوثة ص(١٧٤)، ولتهدئة الرأي العام قام وزير الصحة بزيارة شيخ الأزهر جاد الحق علي لطلب الدعم ، فأصدر فتواه بمشروعية ختان الإناث. انظر: المرجع السابق.

تمويله من جهة أجنبية في ألمانيا)[1]، وقد قال أحد علماء مصر عن هذه الحملات: (إنها حملات باغية)[2]، بل إن هناك مايسمى باليوم العالمي لرفض ختان الإناث، وفي مصر هناك يوم أسموه: (اليوم الوطني لمناهضة ختان الإناث)، وقد شاركت دار الإفتاء المصرية بفعاليات هذا اليوم في تاريخ(١٤٣٤/٨/١٤هـ)، وأكدت فيه تحريم ختان الإناث[3]، وأخيراً ففي تاريخ (١٤٣٥/٨/٢٠هـ) نُشر هذا الخبر: (مصر تؤكد للأمم المتحدة الْتزامها بمكافحة ختان الإناث)[4].

وبعد: فهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع، حتى تتضح المسألة المراد بحثها:

١. اتفق العلماء على مشروعية الختان للرجال[5]، واتفقوا على مشروعيته للإناث[6].

٢. وصرّح عامة الفقهاء على أن ختانها المشروع يكون بقطع جزء يسير من بظرها[7].

٣. ولم يختلف الفقهاء في حرمة استئصال غالب أو كل الأعضاء التناسلية للمرأة، وأن

---

(١) قاله د. القرضاوي، وهو مذكور في مقدمة "الحكم الشرعي في ختان الإناث" ، وهو منشور في موقعه الرسمي.

(٢) في فتوى مرئية للشيخ مصطفى العدوي موجودة في الشبكة .

(٣) وهذا منشور في موقعها الرسمي، وفي عدد من الصحف المصرية .

(٤) نشر هذا الخبر في عدد من الصحف المصرية؛ كصحيفة محيط الإلكترونية. ومما جاء في الخبر على لسان المندوب الدائم لمصر لدى الأمم المتحدة: (الحكومة المصرية تبدي إرادة سياسية قوية على الطريق الصحيح في هذا الصدد).

(٥) انظر في نقل الاتفاق: التمهيد (٢١/٥٩)، اختلاف الأئمة العلماء (١/٣٤٢)، مجموع الفتاوى (٢١/١١٤)، وعبّر ابن حزم عن ذلك بالإصابة، انظر: مراتب الإجماع ص(١٥٧).

(٦) انظر في نقل الاتفاق: اختلاف الأئمة العلماء (١/٣٤٢)، مجموع الفتاوى (٢١/١١٤)، تحفة المودود ص(١٩٣)، فتح الباري لابن رجب (١/٣٧٣)، وعبّر ابن حزم عن ذلك بالإباحة، انظر: مراتب الإجماع ص(١٥٧).

(٧) انظر: البناية شرح الهداية(١/٣٣٣)، شرح مختصر خليل للخرشي(٣/٤٨)، الحاوي الكبير(١٣/٤٣٣)، شرح الزَّرْكشيُّ على الخرقي (١/٢٨٠)، فهو قطعٌ لبعض الجلدة، وخفض للجزء المرتفع وليس إنهاكاً ، بحيث يبقى مابعد القطع أشمّاً، يعني: مرتفعاً، يقول الشيخ عبدالله رمضان في كتابه: "خلاصة الرد على القرضاوي والجديع" (٣/١٢٧): (**اتفقت تصريحات عامة فقهاء الإسلام على أهمية عدم استئصال البظر**؛ وذلك بأن يكون الختان بقطع جزء يسير منه ، بحيث يصير أصله مرتفعاً بعد القطع) .

ذلك لايسمى (**ختاناً**) وإنما هو (**جناية**)، توجب القصاص أو الدية[١].

٤. ثم اختلفوا في وجوبها [٢]، ولم يخالف أحد في مشروعية الختان للذكور والإناث، **وخالف بعض المعاصرين في مشروعية الختان للإناث ؛ فحرمه أو قال بعدم مشروعيته، وهذا الرأي هو المراد بحثه ، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

- محمود شلتوت[٣](ت١٣٨٣)[٤]، ود.محمد سيد طنطاوي[٥](ت١٤٣١)[٦] ، أفتيا

---

(١) انظر: مجمع الأنهر(٦٤١/٢)، حاشية الدسوقي(٢٣٧/٤)، الحاوي الكبير(٨٩/١٢)، المغني(٤٦٩/٨)، يقول د.أحمد موافي في كتابه: "ختان الإناث" ص(١٥٨) عن استئصال **غالب** أو **كل** الأعضاء التناسلية الخارجية للمرأة: (**فهذان النوعان** لايخالف أحد من فقهاء الإسلام في حرمتهما ووجوب عقوبة فاعلهما)، وقال عن حكمهما في ص(١٦٧):(**محرمين حرمة قاطعة باتفاق**)، والعقوبة تكون بالقصاص إذا أمكن؛ بأن يكون الجاني امرأة وبلغت بالجناية المتعمدة عظماً وإلا ففي الجناية الدية، وقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (٩٢/٣٢-٩٣): (اتفق الفقهاء على أن في الذكر أو الحشفة دية كاملة، وفي شفر فرج المرأة نصف الدية، وفي الشفرين دية كاملة).

(٢) انظر: اختلاف الأئمة العلماء (٣٤٢/١)، تحفة المودود ص(١٩٣)، فتح الباري لابن رجب (٣٧٣/١).

(٣) ولد سنة (١٣١٠)، وكان عضواً في هيئة كبار العلماء، والمجمع اللغوي، والمؤتمر الإسلامي، وتولى مشيخة الأزهر سنة (١٣٧٧)، وتوفي سنة (١٣٨٣). انظر: المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف ص(٥٩٩).

(٤) له فتويان في المسألة: **فتوى بالمشروعية** حيث قال: (ختانها مَكرُمَة، وليس واجباً ولا سُنّة) نقل هذه الفتوى أبوبكر عبدالرزاق في كتابه:"الختان..رأي الدين والعلم" ص(٨٩) ونقلها د.سامي عوض في كتابه: "ختان الذكور والإناث" ص(٦٦٥)، و له فتوى **بعدم المشروعية** حيث قال في كتابه الفتاوى ص(٢٨٥-٢٨٦):(وقد خرجنا من استعراض المرويات في مسألة الختان على أنه ليس فيها ما يصلح أن يكون دليلاً على السُنّة الفقهيّة فضلاً عن الوجود الفقهي ... والذي أراه أن حكم الشرع في الختان لايخضع لنص منقول...**ومن هنا يتبيّن أن ختان الأنثى ليس لدينا مايدعو إليه ، وإلى تحتمه، لاشرعاً، ولاخلقاً، ولاطباً**)، والظاهر أنه أول من صرّح بإنكار المشروعية.

(٥) ولد سنة (١٣٤٦)، تخرج في كلية أصول الدين، وحصل على الدكتوراه في التفسير والحديث، وعيّن مفتياً للديار المصرية سنة (١٤٠٦)، ثم عين شيخاً للأزهر سنة(١٤١٧)، وتوفي سنة(١٤٣١). انظر: المنار المنيف ص(٥٩٦).

(٦) له فتويان في المسألة: **فتوى بالمشروعية** منشورة في الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، المجلد الحادي والعشرين ص(٧٨٦٥) عام (١٤٠٧)هـ، ومما قال فيها: (الفقهاء اتفقوا على أن الختان في حق الرجال، والخفاض في حق النساء أمر مشروع، ثم اختلفوا في وجوبه...الختان للرجال والنساء من صفات الفطرة التي دعا إليها الإسلام

بعدم المشروعية.

- د.علي جمعة[1]، وغيره[2]، أفتيا بالتحريم أو المنع.

وحث على الالتزام بها)، **وله فتوى أخرى بعدم المشروعية** جاء ذلك في رسالة له بعث بها وهو مفتي الجمهورية، إلى وزير الصحة د.علي عبدالفتاح، يرد بها على رسالة وردته منهم ونشرت هذه الرسالة في صحيفة الأخبار بتاريخ (١٤١٥/٥/٢٢هـ) ونقلها بنصها د.محمد فياض في كتابه: "البتر التناسلي للاناث" ص(١١٤) ومما قال فيها: (**بالنسبة للنساء فلايوجد نص شرعي صحيح يحتج به على ختانهن ، والذي أراه أنه عادة** انتشرت في مصر وتوشك أن تنقرض وتزول بين جميع الطبقات، ولاسيما طبقات المثقفين، ومن الأدلة أنها عادة ولا يوجد نص شرعي يدعو إليها: أننا نجد معظم الدول الإسلامية الزاخرة بالفقهاء قد تركت ختان الإناث)انتهى، ونقل هذه الفتوى أيضاً د.سامي عوض في كتابه: "ختان الذكور والإناث" ص(٦٦٧).

(١) له ثلاث فتاوى في المسألة: **فتوى بالمشروعية** يقول فيها: (**اتفق الفقهاء على أن الختان في حق الرجال والخفاض في حق النساء مشروع**...الختان للرجال والنساء من صفات الفطرة التي دعا إليها الإسلام وحث على الالتزام بها) "فتاوي النساء" ص(٤٥٩) وص(٤٦٢) نقلاً عن كتاب:"الرد على المفتي" لعبدالله رمضان ص(٥٢١)، **وفتوى بالجواز** في كتابه: "الدين والحياة" ص(٨٣)، قال فيها عن ختان الإناث: (**جائز** ...ختان الإناث ليس فرضاً ولكنه مباح) ، **وفتوى بالتحريم ومما** قال فيها: (اتفق الأطباء جميعهم في كل أنحاء العالم على كون هذه العادة ضارة وسيئة **يجب علينا التخلص منها؛ لأنها عادة قديمة وحرام**)!. "فتاوى البيت المسلم" ص(٧٦) نقلاً عن كتاب:"الرد على المفتي" ص(٥٢٢)، ومن الغرائب أن للدكتور علي كلمة قوية في حكم ختان الإناث، وهي قوله: (سنة، مكرمة، مستحبة). "الكلم الطيب" ص(٢٠٢) ومابعدها نقلاً عن:"المنار المنيف في فتاوى علماء الأزهر الشريف" ص(٥٣٠)، وله كلمة أقوى بالمنع وهي قوله: (فقد وجب القول بمنعه، وتحريمه، وتجريمه). ذكرها في مقاله المنشور في صحيفة الأهرام بعنوان: "ختان الإناث" بتاريخ(١٤٢٨/٧/٣٠هـ) .

(٢) كالقرضاوي وله ثلاث فتاوى في المسألة: **فتوى بالمشروعية** في كتابه: "من هدي الإسلام ..فتاوى معاصرة" (٤٦٨/١) ومما قال فيها: (ولعل أوسط الأقوال وأعدلها وأرجحها ، وأقربها إلى الواقع وإلى العدل في هذه الناحية هو الختان الخفيف، كما جاء في بعض الأحاديث ... من رأى أن ذلك أحفظ لبناته فليفعل **وأنا أؤيد هذا**، وخاصة في عصرنا الحاضر، ومن تركه فلاجناح عليه؛ لأنه ليس أكثر من مكرمة للنساء)، **و فتوى بالجواز** منشورة في موقعه الرسمي، ومما قال فيها: (الذي أراه وأرجحه هنا: أن الختان للبنات ليس بواجب ولا سنة، وإنما هو أمر جائز مباح، والمباحات يمكن أن تمنع إذا ترتب على استعمالها ضرر)، وله رأي ثالث منشور في موقعه الرسمي سنة (١٤٢٧هـ) **يميل فيه إلى المنع**، ومهّد له بقوله: (وقد يكون لنا العذر في مخالفة مَن سبقنا من العلماء؛ لأن عصرهم لم يعطهم من المعلومات والإحصاءات ما أعطانا عصرنا) ثم قال بعد ذلك: (إذا كان ختان الذكور مستثنًى من الأصل العام الناهي عن تغيير خلق الله، لما ورد فيه من نصوص صحيحة صريحة، قوّاها وثبّتها الإجماع النظري والعملي، فلا يوجد في ختان الإناث مثل ذلك ولا قريب منه. **فيبقى على الأصل في منع إيلام الإنسان في بدنه لغير حاجة**، فكيف إذا كان من وراء هذا الإيلام ضرر مؤكّد، وفق ما يقوله أهل العلم والطب في عصرنا)؟!.

- والتحريم هو قول دار الإفتاء المصرية مؤخراً [1].

ولم أقف بعد البحث على قائل سبقهم إلى القول بعدم مشروعية ختان الإناث أو تحريمه.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلها في المطلب الرابع.

٣/ ولم أقف على من نصّ بأن هذا الرأي شاذ [2] .

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بمشروعية ختان الإناث :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**الفطرة خمس**» وذكر منها: «**الختان**»

---

(١) جاء في بحث لجنة الإفتاء المصرية حول ختان الإناث، وهو في موقعها الرسمي بتاريخ(٦/١/١٤٢٩هـ)، ومما جاء فيه: (تحريم ختان الإناث في هذا العصر هو القول الصواب...يجب أن تُطبِق كلمة العلماء الشرعيين على تحريم هذه الفعلة ، حيث إننا نصحنا الأطباء بالبحث منذ أكثر من خمسين سنة ...)، والحروف الأخيرة من قوله: (يجب أن تُطبِقَ...الخ)، هي للدكتور علي جمعة في مقال له منشور في صحيفة الأهرام بتاريخ (٣٠/٧/١٤٢٨هـ)، بعنوان:(ختان الإناث)، ومواضع من هذا المقال موجودة بحروفها في بحث لجنة الإفتاء، وقد شاركت دار الإفتاء المصرية بفعاليات "اليوم الوطني لمناهضة ختان الإناث" في تاريخ (١٤/٨/١٤٣٤هـ)، وأكدت فيه تحريم ختان الإناث.

(٢) للشافعية وجه باستحباب ختان الإناث، حكم عليه النووي بالشذوذ؛ لأنه واجب عندهم. انظر: المجموع (٣٠٠/١-٣٠١)، فإذا كان الاستحباب عندهم وجه شاذ فكيف بالإباحة فضلاً عن التحريم؟! وعلى كل حال هو شذوذ مذهبي وليس بشذوذ عام، **ووقفت على بعض الكلمات للمعاصرين في شناعة الرأي بتحريم ختان الإناث ووصفه بماهو أشد من الشذوذ؛** كقول الشيخ أبي إسحاق الحويني في مقطع مرئي منشور في الشبكة: (**هذه الفتوى ليست فتوى شرعية ، هذه فتوى سياسية**)، هكذا قال، ولعل هذا يمكن ربطه بما سبق من تجريم ختان الإناث الرسمي في مصر.

[1]، وحديث عائشة –رضي الله عنها- أن رسول الله ﷺ قال: «**إذا جلس بين شعبها الأربع ومس الختان الختان فقد وجب الغسل**»[2].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ ذكر الختان من السنن، والأصل اشتراك النساء مع الرجال في التشريع إلا لمخصص[3]، وفي حديث عائشة نص على ختان الرجل والمرأة: «**ومس الختان الختان**»[4]، فلو كان محرماً أو مكروهاً لنبّه عليه، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لايجوز.

وقد نوقش هذا الاستدلال:

بأن الختان لايطلق في اللغة على الأنثى فيحمل على ختان الرجل، وأما لفظ : «**الختانان**» فقد خرج مخرج الغالب، وهو مسوق لحكم الغسل، لا مشروعية الختان فلا دلالة فيه؛ لأن الدليل إذا سيق لمعنى فلا يصرف إلى غيره[5].

ويمكن الجواب عن ذلك بأمور:

- و قبل تفصيل الجواب عن المناقشة، فإنه يلحظ على هذه المناقشة أن فيها تأويلاً للنص، وصرفاً عن الظاهر، وإبطالاً للحقيقة، وإهمالاً لبعض الكلام، وكل هذا

(١) رواه البخاري (٥٨٩١)، ومسلم (٢٥٧)، وفي رواية لهما «**أو خمس من الفطرة**» .

(٢) أخرجه مسلم (٣٤٩)، وبوّب عليه البخاري:(باب:إذا الْتقى الختانان)، وهناك أحاديث أخرى لا تخلو من ضعف.

(٣) قال الإمام مالك: (من الفطرة ختان الرجال والنساء) الاستذكار (٣٨٨/٨)، ولذا اشتركت المرأة مع الرجل في مشروعية الاستحداد ونتف الآباط وتقليم الأظفار، و حديثهما واحد.

(٤) قال ابن رجب في الفتح (٣٧٢/١): (استند بهِ الإمام أحمد على أن المرأة تختتن كالرجل، وختان المرأة مشروع بغير خلاف)، وجاء عن الإمام أحمد قوله عن الحديث: («**الختانان**» ولا يكون واحد إنما هو اثنين)، وقال: (وفي هذا بيان [أن] النساء كن يختتن). "الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد بن حنبل" ص(١٤٨-١٤٩).

(٥) انظر: جراحات الذكورة والأنوثة ص(٢٤٠)، الرد على المفتي ص(٥٣١)، بحث دار الإفتاء المصرية حول ختان الإناث المنشور في موقعها الرسمي .

خلاف الأصل[1] ، إضافة إلى أن فيه فهماً حادثاً للنص لم أقف على من سبق إليه .

- أما كون الختان في اللغة لا يطلق على الأنثى فهذا خطأ؛ لأن أصل الختن: القطع[2]، وهو حاصل في الذكر والأنثى، قال في اللسان:(خَتَنَ الغلام والجارية يختنهما ...)[3].
- وأما لفظ: «**الختانان**» فلايسلّم به؛ لأن اللفظ الذي أثبته الإمام مسلم هو : «**...ومس الختان الختان**» فقط، وهذا اللفظ لايصح معه دعوى التغليب[4].
- وعلى فرض التسليم باللفظ الآخر: «**الختانان**» ، فإن ذلك لاينفي ختان الأنثى؛ فإن المقصود بذلك اللفظ: ختان الذكر وختان الأنثى، ولفظ مسلم يفسر هذا المقصود، وتفسير السنة بالسنة أولى، ثم إن هذا هو الحقيقة في اللفظ وهي مقدمة على غيره.
- و على فرض التسليم أيضاً، بأن اللفظ ليس للتثنية الحقيقية بل فيه تغليب فإن العلماء لم ينفوا ختان الأنثى، وإنما قالوا: يسمى خفاضاً؛ كما قال العيني عن لفظ الختانين: (يعني: ختان الرجل، وختان المرأة، وقال بعضهم: المراد بهذه التثنية ختان الرجل، وخفاض المرأة، وإنما ثنيا بلفظ واحد تغليباً)[5].
- وأما السياق؛ فهو وإن كان للغسل إلا أنه نصَّ على الختان [6]، وهذا في أقل أحواله يدل على الجواز، ثم إن حديث الفطرة سيق لبيان مشروعية الختان.

---

(١) قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (٢٩٢/١): (دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائم فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه) .

(٢) انظر: تهذيب اللغة (١٣٢/٧) ، القاموس المحيط ص(١١٩٣).

(٣) لسان العرب (١٧٣/١٣)، وانظر: تهذيب اللغة (١٣٢/٧)، وقد قال ابن سيده : (والأعرف في النساء الخفض). المخصص (١٠٦/٥).

(٤) لأن التغليب يكون فيما ثُنّي لفظه، وإن افترقا في المعنى. انظر: اللمحة في شرح الملحة (١٨٦/١).

(٥) عمدة القاري (٢٤٦/٢)، وانظر: فتح الباري (٣٩٥/١) .

(٦) ويلزم من نصه عليه = جوازه؛ ولازم الحق حق .

- ثم إن قاعدة: الدليل إذا سيق لمعنى فلايستدل به في غيره[1] ؛ ليست مطلقة وإلا لأبطلنا بذلك دلالة الإشارة وماهو أظهر منها، و دلالة السياق إنما يحسن الاستدلال بها عند التعارض مع نص آخر هو أخص في المسألة، و هنا لا يوجد نص يعارض به مشروعية ختان الإناث، و يهمل بعض كلام النبي ﷺ[2] من أجله، كيف والدليل الآخر «**خمس من الفطرة**» يؤيد دلالة «**الختانان**» المذكورة ولا يعارضها ؟!

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على مشروعية ختان الإناث، وجوازه غير واحدٍ من العلماء :

١. قال ابن حزم (ت٤٥٦): (واتفقوا أن من ختن ابنه فقد أصاب، واتفقوا على إباحة الختان للنساء)[3].

٢. قال ابن هبيرة(ت ٥٦٠): (اتفقوا على أن الختان في حق الرجال، والخفاض في حق الأنثى مشروع ، ثم اختلفوا في وجوبه)[4].

٣. وقال ابن القيم (ت٧٥١): (لا خلاف في استحبابه للأنثى، واختُلف في وجوبه)[5].

٤. قال ابن رجب (ت٧٩٥): (وختان المرأة مشروع بغير خلاف، وفي وجوبه عن أحمد

---

(١) قال القرافي في الذخيرة(٣/٧٧): (**الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتج به في غيره وهذه قاعدة أصولية**)، وهذه القاعدة الكلام عنها قليل في كتب أصول الفقه، وإنما لها بعض الإشارات في كلام بعض العلماء عند تعارض الأدلة، فيقدمون الدليل الذي سيق لمعنى مقصود على الدليل الذي لم يسق لذلك المعنى ، كتقديم الجمهور دليل تحريم صيد المدينة، على حديث: «**-يا أباعمير- ما فعل النُّغير**» خلافاً للحنفية، قال ابن رجب في الفتح (٦/ ١٥٦): (فلا تُرد أحاديث تحريم صيد المدينة بما يستنبط من حَدِيْث النغير). وانظر: الفروق للقرافي (٣/١٦٠)، "الاستدلال بالدليل في غير ماسيق له"، للدكتور: عبدالرحمن الشعلان، مجلة الجمعية الفقهية (العدد٤ ، ص١٧).

(٢) وإعمال الكلام أولى من إهماله من القواعد الظاهرة، وهي أقوى من قاعدة السياق .

(٣) مراتب الإجماع ص(١٥٧) ولم يتعقبه ابن تيمية.

(٤) اختلاف الأئمة العلماء (١/٣٤٢) ، ومعلوم أن الاتفاق هنا هو اتفاق الأئمة الأربعة .

(٥) تحفة المودود ص (١٩٣).

روايتان) [1].

٥. وقال الشيخ علّام نصّار[2](ت١٣٨٦) : (واتفقت كلمة فقهاء المسلمين وأئمّتهم على مشروعيّته مع اختلافهم في كونه واجباً أو سُنّة)[3].

٦. وقال الشيخ جاد الحق[4](ت١٤١٦): (الفقهاء اتفقوا على أن الختان في حق الرجال والخفاض في حق الإناث مشروع) ، وقال أيضاً: (اتفقت كلمة فقهاء المذاهب على أن الختان للرجال والنساء من فطرة الإسلام وشعائره، وأنه أمر محمود، ولم ينقل عن أحد من فقهاء المسلمين فيما طالعنا من كتبهم التي بين أيدينا القول بمنع الختان للرجال أو للنساء، أو عدم جوازه أو إضراره بالأنثى) [5].

٧. وقال د.محمد سيد طنطاوي(ت١٤٣١): (الفقهاء اتفقوا على أن الختان في حق الرجال، والخفاض في حق النساء أمر مشروع، ثم اختلفوا في وجوبه)[6] ، ثم رأى د.محمد سيد طنطاوي بعد ذلك عدم المشروعية .

٨. وقال د.علي جمعة: (اتفق الفقهاء على أن الختان في حق الرجال والخفاض في حق النساء مشروع)[7] ، ثم رأى د.علي جمعة بعد ذلك التحريم.

- **تنبيه:** لايرد على الإجماع قول ابن الحاج : (واختُلف في حقهن هل يخفضن مطلقاً، أو

---

(١) فتح الباري (١/٣٧٣).

(٢) ولد سنة (١٣٠٨)، عين قاضياً شرعياً، ثم أصبح رئيساً للتفتيش القضائي الشرعي، وتم اختياره مفتياً للديار المصرية سنة(١٣٦٩)، وتوفي سنة(١٣٨٦)هـ. انظر: المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف ص(٥٨٨).

(٣) الفتاوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة، المجلّد السادس، ص (١٩٨٥).

(٤) جاد الحق علي جاد الحق، تخرج في كلية الشريعة سنة(١٣٦٢)، وعين مفتياً للديار المصرية سنة(١٣٩٨)، وشغل منصب وزير الأوقاف، وتولى مشيخة الأزهر إلى أن توفي سنة (١٤١٦)هـ. انظر: المنار المنيف ص(٥٨٣).

(٥) الفتاوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة، المجلّد التاسع، ص (٣١٢١- ٣١٢٣).

(٦) الفتاوى الإسلاميّة من دار الإفتاء المصريّة، المجلّد الحادي والعشرون، ص(٧٨٦٥).

(٧) فتاوى النساء، للدكتور علي جمعة ص(٤٥٩)، نقلاً عن: "الرد على المفتي" لعبدالله رمضان موسى ص(٥٢١).

يفرق بين أهل المشرق وأهل المغرب، فأهل المشرق يؤمرون به؛ لوجود الفضلة عندهن من أصل الخلقة، وأهل المغرب لا يؤمرون به؛ لعدمها عندهن، وذلك راجع إلى مقتضى التعليل فيمن ولد مختوناً، فكذلك هنا سواء بسواء)[1] ، فهذه مسألة أخرى خلافية وهي؛ كختان من ولد مختوناً ، وهذه في خفاض من ولدت مخفوضة ليس فيها شيء زائد، وقد قال الجويني: (لو ولد مختوناً بلا قلفة فلا ختان لا إيجاباً ولا استحباباً)[2].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بتحريم ختان الإناث أو عدم مشروعيته: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ **أنه لايصح في ختان الإناث دليل،** كما قال ابن المنذر: (ليس في الختان خبر يرجع إليه، ولا سنة تتبع)[3]، وقال ابن عبدالبر: (والذي أجمع المسلمون عليه الختان في الرجال) [4]، فلا يثبت دليل على مشروعيته، ولم يرد أن النبيﷺ ختن بناته [5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- أما دعوى عدم الدليل فالجواب عنها في الدليل الأول والثاني من أدلة القائلين

---

(١) المدخل (٢٩٦/٣)، وجاء في حاشية العدوي (٥٩٦/١): (وقال ابن عمر: الخفاض أخذ شيء من الناتئ بين الشفرتين، قال في التحقيق: وهو في نساء المشرق لا نساء المغرب). والمقصود بابن عمر هنا: يوسف بن عمر الفاسي، كما في مقدمة الحاشية .

(٢) المجموع (٣٠٧/١).

(٣) أول من وقفت عليه نقل كلام ابن المنذر بهذا اللفظ هو ابن التركماني(ت٧٥٠) في الجوهر النقي(٣٢٦/٨) .

(٤) التمهيد (٥٩/٢١).

(٥) انظر: الفتاوى لمحمود شلتوت ص(٢٨٥-٢٨٦)، بحث دار الإفتاء المصرية حول ختان الإناث المنشور في موقعها الرسمي ، ومقال د.علي جمعة بعنوان: "ختان الإناث" المنشور بتاريخ (١٤٢٨/٧/٣٠هـ) في صحيفة الأهرام.

بمشروعية ختان الإناث وقد سبقا وفيه حديثان متفق عليهما [1]، وفيه نقل للاتفاق على المشروعية، مما يقوي دلالة الحديثين، و يرفع درجتهما من الظن إلى القطع.

- و أما قول ابن المنذر: (ليس في الختان خبر يرجع إليه...) فليس هذا سياقه ولا نصه، وسياقه الصحيح في وقت الختان وليس في مشروعيته[2]، وليس هذا نص كلام ابن المنذر ، بل هو منقول بالمعنى، ونص كلامه يدل على عكس ما سيق لأجله هنا، وهذا هو نص كلامه من كتابه : **(ليس في باب الختان نهي ثبت، ولا لوقته خبر يرجع إليه،** ولا سنة تتبع ، وتستعمل الأشياء على إباحة، ولا يجوز حظر شيء منها إلا بحجة، ولا نعلم مع من منع أن يختن الصبي لسبعة أيام حجة)[3].
- و أما قول ابن عبدالبر: (والذي أجمع المسلمون عليه...)، فله تتمة تبين أن الكلام له علاقة بكلام سابق وليس هو كلام مطلق، وكلامه بتمامه: (والذي أجمع المسلمون عليه الختان في الرجال **على ما وصفنا)**[4]، فالكلام له ارتباط بكلام سابق، ويحتمل رجوع الضمير إلى قوله: (وأجمع العلماء على أن إبراهيم أول من اختتن)؛ لأنه أقرب مذكور ذُكر فيه الإجماع، أو إلى قوله: (قص الشارب، والختان، من **ملة إبراهيم** لا

---

(١) ولم يُذكر في الأدلة ماهو ضعيف أو مختلف في صحته كحديث: ((**الختان سنة للرجال، مكرمة للنساء**)) أخرجه أحمد (٢٠٧١٩) وغيره، وفي سنده الحجاج بن أرطاة، فيه ضعف، وحديثه مما يعتبر به في الشواهد، وله طريق أخرى من غير طريق الحجاج عند البيهقي(١٧٥٦٥)، قال البيهقي عقبه: (هذا إسناد ضعيف، والمحفوظ موقوف). يعني: عن ابن عباس رضي الله عنه .

(٢) انظر: المجموع (٣٠٩/١)، تحفة المودود ص(١٨٥)، حاشية الروض المربع لابن قاسم (١٦١/١)، فقد جعلوا كلام ابن المنذر في توقيت الختان وليس في مشروعيته .

(٣) الإشراف (٤٢٤/٤)، وانظر: الإقناع (٣٨١/١)، ومن المهم الرجوع إلى كلام الشخص حتى يتبين المعنى ولا ينسب إليه مالم يرده ، فكيف يقال: إن ابن المنذر ينفي أحاديث الختان نوأحاديثه في الصحيحين؟! ثم إن هذا الاستشهاد بكلام ابن المنذر يلزم أيضاً في نفي مشروعية ختان الذكور.

(٤) التمهيد (٥٩/٢١).

يختلفون في ذلك)[1]؛ لأنه أقرب مذكور ذكر فيه نفي الخلاف، وفيه وصف يمكن تحققه في الرجال يقيناً، وهو: أن الختان من ملة إبراهيم للرجال بالإجماع.

- ثم إن قول ابن عبدالبر ولو افترضنا إطلاقه فلا يلزم منه عدم وجود اتفاق في مشروعية ختان الأناث؛ لأنه لم ينفه، وقد أثبته غيره من العلماء، بل لايبعد أن نقول: إن ابن عبدالبر لايعلم خلافاً في استحباب ختان الإناث؛ حيث لم يذكر خلافاً على استحبابه في موسوعتيه: "التمهيد" و" الاستذكار **الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار**" [2]، بل نص على استحبابه عن جماعة العلماء بقوله: (ورأى مالك والشافعي وأبو حنيفة للكبير أن يختتن إذا أسلم، **واستحبوه للنساء**) [3].
- أما القول بأنه ﷺ لم يختن بناته، والاستدلال بذلك على عدم المشروعية، فهذا غريب، وليس من شرط السنة أن يجتمع الفعل مع القول، بل قد تثبت السنة بالإقرار ولو لم يرد فعل منه ﷺ ، فكيف بما ثبت بالقول وهو أقوى وأصرح ؟! وكيف إذا أضيف إليه اتفاق العلماء على المشروعية؟! وهذا القول يلزم منه إبطال السنن التي لم تثبت إلا بالقول ، ومن اللوازم القريبة أن يُبطل مشروعية ختان الذكر [4]!
- ومن المسالك الأصولية في إثبات الفعل للنبي ﷺ ماذكره الزركشي من أنه إذا قام

(١) المرجع السابق (٢١/٥٨).

(٢) انظر: التمهيد (٢١/٦١) ، الاستذكار (٣/٣٨٨) .

(٣) الاستذكار (٨/ ٣٣٨).

(٤) لعدم ثبوت ذلك من فعله ﷺ ، أما حديث: «**أن النبي ﷺ عق عن الحسن والحسين، وختنهما لسبعة أيام**» أخرجه الطبراني في الأوسط (٦٧٠٨)، والبيهقي في الكبرى (١٧٥٦٣)، وقال الطبراني : (لم يقل في هذا الحديث أحد من الرواة: «**وختنهما لسبعة أيام**»، إلا زهير بن محمد)، وزهير بن محمد التميمي قال عنه الذهبي: (ثقة يغرب، و يأتي بما ينكر)، وقد قال العراقي عن هذا الحديث: (وإسناده ضعيف) ، وقال ابن المنذر: (ليس في باب الختان نهي ثبت، **ولا لوقته خبر يرجع إليه**). انظر: الإشراف (٤/٤٢٤) ، الكاشف للذهبي (١/٤٠٨) ، تخريج أحاديث الإحياء ص(٤٩٤).

الإجماع على أن إحدى صورتي الفعل أفضل من الأخرى، ف(العلم الضروري حاصل بأن أفضل الخلق لا يواظب على ترك الأفضل، فثبت إتيانه به)[١].

- أما عدم النقل؛ فلأن ختان الأنثى إخفاؤه أولى، بل قال ابن الحاج: (والسنة في ختان الذكر إظهاره، وفي ختان النساء إخفاؤه)[٢]، وقد تقصر الحجة عن السنية إلا أن هذا هو العرف كما قال السخاوي: (فالمعنى عليه والعرف يشهد له)[٣].

٢/ ومما استدلوا به أيضاً: أن في ختان الإناث ضرراً عند الأطباء، والضرر يزال، وقد ربط العلماء الحكم في عدد من المسائل بالأطباء؛ كقول الشافعي في الوضوء: (ولا أكره الماء المشمس إلا من جهة الطب)[٤]، ويؤيد المنع النهي عن تغيير خلق الله[٥].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- تمهيداً للمناقشة: سئلت اللجنة الدائمة للإفتاء عن الختان الفرعوني[٦] فقالت: (هذا

---

(١) البحر المحيط (٤١/٦)، وانظر: أفعال الرسول ﷺ للأشقر (٤٧٨/١).

(٢) المدخل (٢٩٦/٣)، وقد نقله ابن حجر في الفتح (٣٤٣/١٠) ولم يتعقبه، ونقله ابن حجر الهيتمي ثم قال: (كذا نقله جمع منا عنه وسكتوا عليه وفيه نظر؛ لأن مثل هذا إنما يثبت بدليل ورد عنه ﷺ فإن أريد أن ذلك أمر استحساني لم يناسبه الجزم بسنيته). تحفة المحتاج (٢٠٠/٩).

(٣) المقاصد الحسنة ص(٧٢).

(٤) الأم (١٦/١)

(٥) انظر: "الحكم الشرعي في ختان الإناث" للقرضاوي، وهو منشور في موقعه الرسمي، مقال د.علي جمعة بعنوان: "ختان الإناث" المنشور بتاريخ (١٤٢٨/٧/٣٠هـ) صحيفة الأهرام .

(٦) ومما جاء في السؤال: (نحن مسلمات صوماليات نعيش في كندا، ونعاني معاناة شديدة من أمر يطبق علينا بحكم العادة والتقليد، وهو **الختان الفرعوني** الذي تأخذ فيه الخاتنة البظر كله مع جزء من الشفرين الصغيرين، ومعظم الشفرين الكبيرين، وهو بمعنى إزالة كل الأعضاء التناسلية الظاهرة للمرأة، مما يؤدي إلى تشويه كامل للفرج، وبعدها يتم خياطة الفتحة كاملة، وهو ما يعرف باسم (الرتق) الذي يلحق آلاماً مبرحة للمرأة ليلة زفافها وعند ولادتها، وفي كثير من الأحيان يحتاج الأمر إلى إجراء عملية جراحية، ويؤدي كذلك إلى البرود الجنسي، ويتسبب في مضاعفات طبية تفقد فيها المرأة حياتها أو صحتها أو قدرتها على الإنجاب).

الختان لا يجوز بصفته المذكورة؛ لما فيه من الضرر البالغ بالمرأة)[1]، وذكر بعض العلماء أن الختان المشروع إنما هو لمن وجد عندها فضلة في بظرها؛ كأهل المشرق وليس مطلقاً [2]، وليس في هذين النقاش ولا إشكال فيهما، وتحريم ختان الأنثى مطلقاً خوفاً من الختان الفرعوني، كتحريم ختن الذكر المشروع خوفاً من الخصي الممنوع.

- فالختان ليس على درجة واحدة؛ فمنه ما هو ممنوع عند الجميع ولايُختلف فيه كإزالة الأعضاء التناسلية أو أغلبها [3] فهذا من الجنايات، أما الختان المشروع بقطع جزء يسير من البظر؛ فهذا الذي يُناقش في منعه، والخلط بينها سبب للخلاف، كما تقول د. آمال البشير: (بناء على هذا الدمج المتعمد للختان الشرعي للأنثى مع الختان الفرعوني بدرجاته المختلفة، جُندت كل جهود المنظمات العالمية لمحاربته، وللضغط المستمر على من يدافع عنه) [4].

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة- المجموعة الثانية (٤/٤٤).

(٢) انظر: المدخل (٣/٢٩٦)، و حاشية العدوي (١/٥٩٦) .

(٣) يقسم بعضهم ختان الإناث ثلاثة أقسام: بسيط، ومتوسط، ومعقّد، فأما البسيط؛ فيتم إزالة جزء من البظر، أو كله، وأما المتوسط؛ فيزال فيه البظر والشفران الصغيران مع جزء بسيط من الشفرين الكبيرين، وأما المعقّد؛ فيزال فيه البظر والشفران الصغيران والكبيران، وهذا النوع يشوّه الفرج تشويهاً كاملاً، ويسميه بعضهم: "الختان الفرعوني"، كما في الموسوعة الطبية الفقهية ص(٤٢٢) نقلاً عن جراحات الذكورة والأنوثة ص(١٨٨)، قلت: وختان السنة هو أحد قسمي الختان البسيط الذي يزال فيه جزء من البظر؛ كما قال النووي في شرح مسلم(١٤٨/٣): (وفي المرأة يجب قطع أدنى جزء من الجلدة التي في أعلى الفرج)، ووضّح ذلك في المجموع (٣٠٢/١) بقوله: (والواجب في المرأة قطع ما ينطلق عليه الاسم من الجلدة...ويستحب أن يقتصر في المرأة على شيء يسير، ولا يبالغ في القطع)، وجاء في فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة الثانية(٤٣/٤): (ويكون ختان الأنثى بقطع جزء من الجلدة التي كعرف الديك فوق مخرج البول، المسماة بالبظر، ولا يجوز قطعها كلها).

(٤) والدكتورة آمال متخصصة في طب المجتمع، ومما قالته أيضاً: (إن الختان الشرعي للأنثى(Prepucectomy) لم يكن ممنوعاً من منظمة الصحة العالمية(WHO)...و...في السنوات الأخيرة أدمج هذا الختان مع النوع الأول(Type I) لتشويه الأعضاء التناسلية للأنثى (FGM) بحجة أن ممارسة المسلمين له غير صحيحة). انظر: مقال "الحرب على

- أما الضرر الطبي؛ فإنه ليس بحقيقة علمية حتى يُترك من أجله اتفاق العلماء، يؤكد ذلك: تصريح عدد من الأطباء بفائدة ختان الإناث، و عدم ضرره، وهذا عكسٌ للدعوى[(١)].
- ومما يؤيد ذلك استمرار الختان على مر العصور دون ذكر لهذا الضرر إلا في القرن الرابع عشر، وهذا الاستقراء يقويه تصريحُ العلماء على جوازه واتفاقُهم عليه؛ فلا نترك المعلوم للضرر الموهوم.
- ولو أخذنا بكل ما يقال: أن فيه ضرراً دون تبيّن وتثبت للزمنا تحريم ختان الذكور أيضاً فإن هناك من يدعي وجود الضرر فيه[(٢)]، وجوابهم عنه هو الجواب هنا.
- ومن جهة أخرى فإن هناك أضراراً ذكروها في ختان الإناث ليس مرجعها إلى الختان نفسهِ، وإنما إلى قيام شخص غير مؤهل بالختان، أو الختان بآلة غير صحية[(٣)]، وهذا غير مقبول في كل عملية جراحية ولا اختصاص له بالختان فقط.
- أما الاحتجاج بربط العلماء لمسائل فقهية بالأطباء، فهذا مقلوب عليهم، فأين ربط

ختان الإناث حرب على الإسلام" للدكتورة آمال البشير في صحيفة محيط الإلكترونية بتاريخ (١٤٣٢/١٢/٢٥)هـ.

(١) ومن هؤلاء الأطباء: أ.د. محمد حسن الحفناوي أستاذ الأمراض الجلدية والتناسلية، و أ.د.صادق محمد صادق [في بحث لهما منشور في مجلة أكتوبر العدد (٩٣٨) وقد أكدا فيه أهمية ختان الأنثى]، و د.محمد عبد الله خليفة، و د.حاتم سعد إسماعيل، و د.محمد علي البار، و د.منير فوزي، و د.إيزل بيكر براون أستاذ أمراض النساء والولادة بإنجلترا، والطبيبة الأمريكية أي بي لوري [كمانشر في صحيفة محيط في مقال بعنوان (ختان الإناث بين الدين والسياسة)، ولبعض هؤلاء الأطباء مقالات أو بحوث منشورة تخص ختان الإناث]، وغيرهم من الأطباء. انظر: خلاصة الرد على القرضاوي والجديع (١٤٩/٣)، ختان الإناث بين المشروعية والحظر ص(١٢٢)، وانظر في ضوابط ختان الأنثى الطبية والصحية: جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقه ص(٢٦٠).

(٢) يقول د.سامي عوض الذيب وهو نصراني في كتابه "ختان الذكور والإناث"ص(٢٦٣): (وبموازاة التيّار الرافض لختان الإناث بين المسلمين، هناك تيّار آخر يرفض أيضاً ختان الذكور لنفس الأسباب، ولكن هذا التيّار ما زال ضعيفاً وينقصه العون المادّي والمعنوي الذي تتيحه الدول الغربيّة والمنظّمات الدوليّة وغير الحكوميّة لمعارضي ختان الإناث).

(٣) انظر: جراحات الذكورة والأنوثة ص(١٩٤).

العلماء للختان المشروع بالأطباء؟! ثم فرق بين الفرع الفقهي المنصوص عليه وغير المنصوص عليه، فالذي يرجع فيه إلى الطب هو غير المنصوص عليه، أو النوازل إن احتيج فيها إلى رأيهم، أو قضايا الأعيان والأشخاص كما سيأتي في فتوى لابن تيمية.

- وأما الاحتجاج بالنهي عن تغيير خلق الله، فهذا غريب؛ لأن كل ما أذن الشارع به فهو مخصوص من النهي، ويدخل في ذلك الختان، وتقليم الأظافر، والاستحداد ونحوها، بل يدخل ما هو أبعد من ذلك؛ من قطعٍ ليد سارق، وقصاصٍ في جناية .
- وبعد: فإنه لو ثبت الضرر في عملية الختان على شخص مخصوص من ذكر أو أنثى فإنه يمنع من الختان؛ لخصوص حاله، كما قرّر ابن تيمية عن ختان مسلم بالغ عاقل يصوم ويصلي وهو غير مختون، فقال: (إذا لم يخف عليه ضرر الختان فعليه أن يختتن فإن ذلك مشروع مؤكد للمسلمين باتفاق الأئمة...ويرجع في الضرر إلى الأطباء الثقات)[1]، فهي فتوى خاصة لحالة خاصة نقل الاتفاق على مشروعية ما سواها.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فالذي يظهر أن نسبة القول **بتحريم ختان الإناث أو عدم مشروعيته إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته للنص والإجماع، ولا يعرف من قرَّر القول بعدم المشروعية قبل محمود شلتوت، و د.محمد سيد طنطاوي، ولا من صرّح بالتحريم أو المنع قبل د.علي جمعة، و د. يوسف القرضاوي؛ وكفى خطأً بقولهم خروجهم عن أقوال أهل العلم لو لم يكن على خطئهم دلالة سواه، كيف وظاهر السنة ينبئ عن فساده[2] ؟! والله أعلم.

(١) مجموع الفتاوى (١١٣/٢١).

(٢) انظر: تفسير الطبري (٧٢١/٨) فهذه العبارة من قوله: (وكفى خطأ...) للطبري، مع تصرف يسير.

المبحث السابع: جوازُ قراءةِ الجُنُبِ القرآنَ
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألة، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

الجُنُب لغة: صفة على وزن (فُعُل)، وأصلها من الجَنابة ضد القرابة، فالجُنب بالضم: البعيد، أما الجَنْب بالفتح فهو: القريب [(١)]، كما قال الله: ﴿وَٱلْجَارِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْجَارِ ٱلْجُنُبِ وَٱلصَّاحِبِ بِٱلْجَنۢبِ﴾[(٢)]، وقال: ﴿وَقَالَتْ لِأُخْتِهِۦ قُصِّيهِ ۖ فَبَصُرَتْ بِهِۦ عَن جُنُبٍ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[(٣)]، ويطلق الجُنُب على المفرد والمثنى والجمع مذكراً أو مؤنثاً [(٤)]، ومن إطلاقه على الجمع قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُمْ جُنُبًا فَٱطَّهَّرُوا۟﴾[(٥)]، ووُصف الجنب قبل الطهارة بذلك؛ لابتعاده عن الصلاة وعن المسجد ونحوهما مما تشترط له الطهارة[(٦)]، وقد يقال: جُنُبان وأجنابٌ وجُنُبُون وجُنُبَاتٌ[(٧)]، كما في مسلم عن عائشة -رضي الله عنها-: «**كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد ونحن جنبان**» [(٨)].

أما الجُنُب في الاصطلاح فهو: غير الطاهر؛ من إنزال منيٍّ أو مجاوزة ختان [(٩)].

---

(١) انظر: تفسير الرازي (١٠/٧٧)، لسان العرب (١/٢٧٥-٢٧٧).

(٢) من الآية (٣٦) من سورة النساء، فالجار ذي القربى: قريب الرحم، والجار **الجُنب**: الغريبُ **البعيد** الذي ليس بينك وبينه قرابة، والصاحب **بالجَنْب**: الملازم **القريب** كالرفيق في السفر أو الزوجة أو الجليس في الحضر ونحوهم. انظر: تفسير الطبري (٨/٣٣٥-٣٤٦)، تفسير ابن كثير(٢/٢٩٨-٣٠٠)، الكليات ص(٣٥٥).

(٣) الآية (١١) من سورة القصص، أي: أبصرته من مكان **بعيد** اختلاساً وهم لا يشعرون أنها أخته وأنها ترقبه. تفسير الطبري (١٩/٥٣٢)، تفسير الجلالين ص(٥٠٧).

(٤) انظر: تهذيب اللغة (١١/٨١)، لسان العرب (١/٢٧٩).

(٥) من الآية (٦) من سورة المائدة.

(٦) انظر: مقاييس اللغة (١/٤٨٣)، النهاية في غريب الحديث والأثر (١/٣٠٢)

(٧) انظر: تهذيب اللغة (١١/٨١)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٤٧)، لسان العرب (١/ ٢٧٩).

(٨) أخرجه مسلم (٣٢١).

(٩) انظر: تفسير ابن عطية (٢/٥٧)، تفسير القرطبي (٥/٢٠٥)، أما إنزال المني فهو موجب للغسل بالإجماع، وتقييد

وهذا هو قول جمهور الأمة في تعريف الجنب[1]، وروي عن بعض الصحابة وغيرهم أنه لا غسل إلا على من أنزل، دون من جاوز الختان بلا إنزال[2].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. اتفق العلماء على أن ذكر الله بطهارة تامة أفضل [3].

٢. واتفقوا على جواز قراءة المحدث حدثاً أصغر القرآن [4].

٣. واتفقوا على جواز ذكر الله سوى قراءةِ القرآنِ من الجُنُب [5].

٤. و يجوز للجنب عندهم جميعهم تلاوة ما لا يقصد به القرآن كالأدعية و الأذكار[6].

الإنزال بالشهوة هو قول الجمهور خلافاً للشافعية؛ فإنزال المني موجب للغسل عندهم ولو كان بلا شهوة، والمقصود بمجاوزة الختان: الجماع ولو لم يحصل إنزال. انظر: الهداية للمرغيناني (١/ ١٩)، الشرح الكبير للدردير (١/١٢٧)، المجموع (٢/ ١٣٩)، المغني (١/ ١٤٦).

(١) انظر: البحر الرائق(١/٥٦)، شرح خليل للخرشي(١/١٧٤)، المجموع(٢/١٥٥)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(٤٧).

(٢) قال ابن رجب في الفتح (١/ ٣٧٥): (وقد كان قوم من الأنصار قديماً يقولون: إن الماء من الماء، ثم استقرّ الأمر على أنه إذا الْتقى الختانان وجب الغسل، ورجع أكثر من كان يخالف في ذلك عنه)، وحُكي الإجماع بعد الصحابة على وجوب الغسل من الإيلاج وإن لم ينزل، لكن الإمام البخاري أثبت الخلاف بقوله في الصحيح: (الغسل أحوط، وذاك الآخر، وإنما بينّا؛ لاختلافهم)، قال ابن حجر في الفتح(١/٣٩٩) بعد أن ذكر الخلاف بعد الصحابة: (عُرف بهذا أن الخلاف كان مشهوراً بين التابعين وَمنْ بعدهم، لكن الجمهور على إيجاب الغسل وهو الصواب).

(٣) انظر: نتاج الفكر في أحكام الذكر ص(١٢٩)، وأصل هذه المسألة ما أخرجه البخاري (٣٣٧) عن أبي الجهيم قال: «**أقبل النبي ﷺ من نحو بئر جمل فلقيه رجل فسلم عليه فلم يرد عليه النبي ﷺ حتى أقبل على الجدار، فمسح بوجهه ويديه، ثم رد عليه السلام**»، وأورده مسلم تعليقاً، قال النووي في شرحه على مسلم(٤/ ٦٣): (ذكرنا أنَّ في صحيح مسلم أربعة عشر أو اثني عشر حديثاً منقطعة هكذا).

(٤) انظر: الاستذكار (٢/ ١٠٤)، المجموع (٢/ ١٦٣)، مجموع الفتاوى (٢١/ ٤٦١).

(٥) انظر: شرح السنة (٢/ ٤٤)، المغني (١/ ١٠٦)، المجموع (٢/ ١٦٤).

(٦) عند الحنفية كما في تحفة الفقهاء(١/ ٣٢): (إذا قرأ القرآن على قصد الدعاء لا على قصد القرآن فلا بأس به)، وعند المالكية؛ كما في الشرح الكبير(١/ ١٣٨) أنه يجوز: (اليسير الذي الشأن أن يتعوذ به فيشمل آية الكرسي والإخلاص والمعوذتين (ونحوه) أي: نحو التعوذ كرقيا، واستدلال على حكم)، وعند الشافعية والحنابلة يجوز تلاوة مالم يقصد به القرآن. انظر: المجموع (٢/١٦٢)، المغني (١/١٠٦)، وفي الموسوعة الفقهية الكويتية (١٦/٥٤):

٥. **وذهب جمهور العلماء إلى عدم جواز قراءة الجنب للقرآن الكريم، وهو مذهب الأئمة الأربعة** (١) **، وحُكي إجماعاً** (٢) **، ونُسب لبعض العلماء القول بجواز قراءة الجنب للقرآن منهم: ابن عباس**رضي الله عنه(٣)، وعكرمة مولى ابن عباس(٤)، وسعيد بن جبير(٥)، وهو من أصحاب ابن عباس، وسعيد بن المسيب(٦)، وربيعة، والبخاري، وداود، وابن جرير (٧)، وهو اختيار ابن المنذر ، وابن حزم (٨)،**ورجحه بعض المعاصرين، وحُكم**

(ويجوز عند الجميع تلاوة ما لم يقصد به القرآن؛ كالأدعية، والذكر البحت).

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٧)، التاج والإكليل (١/ ٤٦٢)، المهذب (١/ ٦٣)، الإنصاف (١/ ٢٤٣)، وجاء في التاج والإكليل: (قال مالك: لا يقرأ الجنب القرآن إلا الآية والآيتين عند أخذه مضجعه، أو يتعوذ لارتياع ونحوه لا على جهة التلاوة، فأما الحائض فلها أن تقرأ؛ لأنها لا تملك طهرها)، وفي رواية عن أحمد أنه يجوز للجنب قراءة الآية ونحوها، وفي قول للحنفية، ورواية عن أحمد هي المذهب جواز قراءة بعض الآية. انظر: رد المحتار(١٧٢/١)، الإنصاف (٢٤٣/١).

(٢) انظر: الحاوي الكبير (١/ ١٤٨) ففيه حكاية الإجماع، وقال ابن رجب في الفتح (٤٧/٢): (**هذا مروي عن أكثر الصحابة...وهو قول أكثر التابعين**).

(٣) انظر: صحيح البخاري (٦٨/١)، الأوسط (٩٨/٢)، المجموع (٢/ ١٥٨)، المغني (١/ ١٠٦).

(٤) عكرمة مولى ابن عباس المدني وأصله من البربر، ثقة ثبت عالم بالتفسير، قال الذهبي في الميزان (٩٣/٣): (أحد أوعية العلم ، تُكلِّم فيه لرأيه لا لحفظه فاتهم برأي الخوارج، وقد وثقه جماعة، واعتمده البخاري، وأما مسلم فتجنّبه، وروى له قليلاً مقروناً بغيره، وأعرض عنه مالك وتحايده إلا في حديث أو حديثين)، وقال عبدالرحمن بن أبي حاتم في الجرح والتعديل(٩/٧): (سئل أبي عن عكرمة وسعيد ابن جبير أيهما أعلم بالتفسير؟ فقال: **أصحاب ابن عباس عيال على عكرمة**)، توفي سنة (١٠٥)هـ. وانظر: سير أعلام النبلاء (٣٤/٥).

(٥) سعيد بن جبير بن هشام الكوفي، أحد الأعلام، قال الذهبي في السير(٣٢٢/٤): (**روى عن ابن عبّاس فأكثر وجوّد**)، وكان ابن عباس إذا أتاه أهل الكوفة يستفتونه يقول أليس فيكم ابن أم الدهماء يعنيه، وقال ميمون بن مهران: (لقد مات سعيد بن جبير وما على ظهر الأرض أحد إلا وهو محتاج إلى علمه)، قتله الحجاج سنة (٩٥)هـ، ومات الحجاج في نفس السنة بعده بأيام. وانظر: طبقات الحفاظ للسيوطي ص(٣٨).

(٦) سعيد بن المسيَّب بن حزن القرشي، سيد التابعين، كان رأساً في العلم والعمل، وهو من أثبت الناس في أبي هريرة وكان زوج ابنته، وروى عن جمع من الصحابة منهم: **ابن عباس**، واتفقوا على أن مرسلاته أصح المراسيل، توفي سنة (٩٤)هـ . انظر: تهذيب الكمال(٦٦/١١)، سير أعلام النبلاء(٢١٧/٤)، تقريب التهذيب ص(٢٤١).

(٧) انظر: معالم السنن (١/ ٧٧)، الأوسط لابن المنذر (٢/ ٩٨)، المجموع شرح المهذب (٢/ ١٥٨)، المغني لابن قدامة (١/ ١٠٦)، فتح الباري لابن رجب(٤٦/٢)، فتح الباري لابن حجر (١/ ٤٠٨) .

(٨) انظر: الأوسط (٢/ ١٠٠)، المحلى بالآثار (١/ ٩٦) وقال ابن حزم: (وهو قول داود وجميع أصحابنا).

على هذا القول بالشذوذ ، وهذا هو المراد بحثه ، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.

المطلب الثاني: القائلون بجوازُ قراءةِ الجُنُبِ القرآنَ من المعاصرين: أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

الألباني(ت١٤٢٠) لكن مع الكراهة[١]، وغيره[٢] .

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلهما ومناقشتهما في المطلب الرابع في أدلة القول الأول.

٣/ النص على شذوذه ، و قد نص على شذوذ هذا القول :

- ابن عبد البر (ت٤٦٣) بقوله: (وقد شذَّ داود عن الجماعة بإجازة قراءة القرآن للجنب)[٣]، وقوله: (وقد شذت فرق فأجازت قراءته جنباً، وهي محجوجة بالسنة وأقاويل علماء الأمة)[٤]. ولم أقف على من تابع أبي عمر على ذلك.
- فالحكم بالشذوذ على من يرى الجواز، لم أقف عليه عند غيره، و(ابن عبدالبر ممن لا يعتبر مخالفة الشاذ، وهو من أطواد الأصول والفروع)[٥]، وهو وإن لم يسمه إجماعاً،

---

(١) قال في السلسلة الضعيفة (٦/ ٨): (نرى أنه يكره للجنب أن يقرأ القرآن...أما تحريم القراءة فلا دليل عليه)، وقال في إرواء الغليل(٢/٢٤٥): (وقوله ﷺ: ((**إني كرهت أن أذكر الله عز وجل إلا على طهر**))، أو قال: ((**على طهارة**)). صريح فى كراهة قراءة الجنب؛ لأن الحديث ورد فى السلام كما رواه أبو داود وغيره بسند صحيح؛ فالقرآن أولى من السلام كما هو ظاهر، والكراهة لا تنافي الجواز كما هو معروف). وانظر: تمام المنة ص (١١٧).

(٢) كالعلوان؛ فهو يرى الجواز بلاكراهة، وقال في رسالته: "حكم قراءة الجنب للقرآن" بعد ذكره لأدلة جوازُ قراءةِ الجُنُبِ القرآنَ: (أفاد ذلك قوة القول بقراءة الجنب للقرآن ، وأن أهل هذا القول أسعد بالدليل من المانعين ... والذي يظهر من الأدلة الجواز مطلقاً) . وبحثه منشور في مجلة الحكمة العدد الخامس، ص(١٠٥).

(٣) الاستذكار (٢/ ٤٧٤).

(٤) الاستذكار (٢/ ١٠٤).

(٥) الصوارم الأسنة في الذب عن السنة لابن أبي مدين الشنقيطي ص(٩٢).

إلا إن له نظراً في مخالفة الجمهور، وأوضّح ذلك في نقطتين؛ لأهميته:

- الحافظ ابن عبدالبر له نصوص عديدة في الاحتجاج بقول الجمهور ومن ذلك: قوله في فرضية الجلسة الأخيرة في الصلاة رداً على من قال بعدم فرضيتها: (والجمهور حجة على من شذ منهم؛ لأنه لا يجوز على جميعهم جهل ما علمه الشاذ المنفرد)[١]، وقوله في تأخير صلاة الخوف إلى الأمن والاستطاعة: (وهذا قول جماعة من فقهاء أهل الشام شذوا عن الجمهور الذين هم الحجة على من خالفهم)[٢] وقوله في زكاة الفطر: (والقول بوجوبها من جهة اتباع المؤمنين؛ لأنهم الأكثر والجمهور الذين هم حجة على من شذ عنهم)[٣]، وقوله في المنع من الجمع بين الأختين ونحوها بالنكاح أو ملك اليمين: (فكذلك هو عند الجمهور وهم الحجة المحجوج بها على من خالفهم وشذ عنهم)[٤]، وقال في جواز الأخذ من الزوجة في حال الخلع ونحوه: (وعليه جماعة العلماء إلا من شذ عنهم ممن هو محجوج بهم وهم حجة عليه؛ لأنهم لا يجوز عليهم الإطباق والاجتماع على تحريف الكتاب وجهل تأويله وينفرد بغير ذلك واحد غيرهم)[٥].
- ولا يلزم من ذلك أن يكون إجماعاً عنده، وعليه فلا يصح إطلاق التساهل عليه في نقل الإجماع لأنه لا يحكيه إجماعاً فهو أعرف بالخلاف، ومما يدل على ذلك أنه يتحرز ويعتبر بالخلاف وينبه عليه كما سبق، وأوضح منه قوله: (ذكر ابن خواز بنداد أن إجماع الصحابة انعقد على إيجاب الغسل من التقاء الختانين، وليس ذلك عندنا كذلك

(١) الاستذكار(١/٥٢٤).
(٢) الاستذكار(٢/٤٠٨).
(٣) الاستذكار (٣/٢٦٦).
(٤) الاستذكار(٥/٤٨٧).
(٥) الاستذكار (٦/٧٧).

[1]، ولكنا نقول إن الاختلاف في هذا ضعيف، وأن الجمهور الذين هم الحجة على من خالفهم من السلف والخلف انعقد إجماعهم على إيجاب الغسل من التقاء الختانين، ومجاوزة الختان الختان، وهو الحق إن شاء الله)[2]، وعدم اعتداده بالقول له مآخذ[3].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم قراءة القرآن للجُنب :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/حديث علي بن أبي طالب ﷺ عن النبي ﷺ أنه: «... **لم يكن يحجبه عن القرآن شيء، ليس الجنابة**»[4]، أي: غير الجنابة [1]، وحديث علي أيضاً عندما توضأ ثم قال: «**هكذا**

---

(١) نفى الإجماع هنا.

(٢) التمهيد (٢٣/١١٣).

(٣) انظر: سلسلة مباحث في الإجماع والشذوذ للهاشمي، منشورة في الملتقى الفقهي على الشبكة.

(٤) أخرجه أحمد (٦٢٧)، وأبوداود (٢٢٩)، والترمذي (١٤٦)، وقال: (حسن صحيح)، والنسائي (٢٦٥)، وابن ماجه (٥٩٤)، وابن خزيمة (٢٠٨)، وابن حبان (٧٩٩)، والحاكم (٥٤١)، وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد، والشيخان لم يحتجا بعبد الله بن سلِمة، فمدار الحديث عليه) ولم يتعقبه الذهبي، وأخرجه غيرهم وألفاظهم متقاربة، ومدار الحديث عندهم جميعهم على عمرو بن مرة عن عبدالله بن سلِمة عن علي به، **والحديث صححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم وحسنه ابن حجر في الفتح(١/٤٠٨)**، ولكن قال النووي بعد أن ذكر تصحيح الترمذي في خلاصة الأحكام(١/٢٠٧): (وخالفه الأكثرون؛ فضعفوه)، وقال في المجموع(٢/١٥٩): (**وقال غيره من الحفاظ المحققين هو حديث ضعيف**)، وقد حكى الخطابي في معالم السنن(١/٧٦) عن الإمام أحمد أنه: (كان يوهن حديث علي هذا، ويضعّف أمر عبد الله بن سلِمة)، وقال الشافعي:(أهل الحديث لا يثبتونه)، انظر: الخلاصة للنووي(١/٢٠٧)، وقال البزار في مسنده(٢/٢٨٦): (وهذا الحديث لا نعلمه يروى بهذا اللفظ إلا عن علي، ولا يروى عن علي إلا من حديث عمرو بن مرة، عن عبد الله بن سلمة، عن علي، وكان عمرو بن مرة، يحدث عن عبد الله بن سلِمة، فيقول: يعرف في حديثه وينكر)، وقال ابن المنذر في الأوسط (٢/١٠٠): (لا يثبت إسناده لأن عبد الله بن سلِمة تفرّد به وقد تكلم فيه عمرو بن مرة قال: "سمعت عبد الله بن سلمة وإنا لنعرف ونُنكر" **فإذا كان هو الناقل بخبره فجرحه= بطل الاحتجاج به**)، فتفرُّد عبدالله بن سلمة المرادي بمثل هذا الحديث لا يقبل؛ لضعفٍ في حفظه كما سبق الإشارة إليه عن أئمة هذا الفن، وقد قال البخاري عنه في التاريخ الكبير(٥/٩٩): (لا يُتابَع في حديثه)، وقال ابن كثير في تفسيره (٥/١٢٥): (عبد الله بن سلِمة في حفظه شيء، وقد تكلموا فيه) وقال ابن حجر في التقريب ص(٣٠٦): (صدوق تغيّر حفظه).

رأيت رسول الله ﷺ توضأ ، ثم قرأ شيئاً من القرآن، ثم قال: هذا لمن ليس بجنب فأما الجنب؛ فلا ولا آية» (٢).

وجه الاستدلال:

أن امتناع النبي ﷺ عن قراءة القرآن في حال الجنابة يدل على منع الجنب من قراءة القرآن، **وقد صرّح بالمنع** بقوله في الحديث الآخر: «...**فأما الجنب فلا ولا آية**» .

وقد نوقش هذا الاستدلال ، بأمرين:

- أن الحديث الأول ضعيف قال ابن المنذر:(لا يثبت إسناده)(٣)، والحديث الآخر لا يثبت إلا موقوفاً، قال الدارقطني:(هو صحيح عن علي)(٤).
- ولو ثبت مرفوعاً فإنه لايدل على تحريم القراءة؛ لأنه فعلٌ مجرد غاية دلالته طلب الكمال ، كما تطهّر ﷺ ؛ليرد السلام ؛ **لأنه كره أن يذكر الله إلا على طهارة** (٥) .
- ثم هو معارض بما هو أصح منه ، وهو ماثبت في صحيح مسلم من حديث عائشة – رضي الله عنها– قالت: «**كان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه**» (٦).
- والجمع بينهما ممكن وهو أولى من الترجيح كما قال ابن جرير الطبري:

---

(١) انظر: معالم السنن (٧٦/١) ، قال ابن رجب عن هذا الحديث في الفتح (٤٨/٢): (**أقوى ما في الجنب**).

(٢) أخرجه أحمد (٨٧٢)، وأبويعلى في مسنده(٣٦٥) من طريق عائذ بن حبيب(صدوق رُمي بالتشيع) عن عامر بن السِّمط عن أبي الغريف عن علي بما يحتمل الرفع، **ومع عدم صراحة الرفع، فقد صرح من هو أحفظ وأوثق من عائذ بوقفه** على عليّ، وهو يزيد بن هارون(حافظ متقن) عند الدارقطني (٤٢٥)، ولذا قال الدارقطني: (هو صحيح عن علي) أي: موقوف، وأخرجه موقوفاً عبدالرزاق (١٣٠٦)، وابن أبي شيبة (١٠٨٦)،وابن المنذر(٦١٩)،والبيهقي (٤١٧).

(٣) الأوسط (١٠٠/٢) ، وانظر: تخريج الحديث ففيه بيان سبب ضعفه .

(٤) سنن الدارقطني (٢١٢/١).

(٥) أخرجه أحمد(١٩٠٣٤) وأبوداود(١٧) وغيرهما، وانظر: الأوسط(٢/ ١٠٠)، المحلى(١/ ٩٥)، فتح الباري(٤٠٩/١).

(٦) أخرجه البخاري معلقاً مجزوماً به في موضعين، وأخرجه مسلم موصولاً (٣٧٣).

(الصواب أن ما روي عنه ﷺ من «**ذكر الله على كل أحيانه**» وأنه «**كان يقرأ ما لم يكن جنباً**»: أن قراءته طاهراً اختيارٌ منه لأفضل الحالتين، والحالة الأخرى أراد تعليم الأمة، وأن ذلك جائز لهم، غير محظور عليهم ذكر الله وقراءة القرآن)[1].

٢/ واستدلوا: بحديث ابن عمر ﷺ «**لا تقرأ الحائضُ ولا الجُنُبُ شيئاً من القرآن**»[2].

وقد نوقش هذا الاستدلال:

- بأن الحديث ضعيف، فقد قال عنه ابن تيمية: (حديث ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث)[3] ، وقال ابن القيم: (حديث معلول باتفاق أهل العلم بالحديث)[4].

٣/ واستدلوا بالإجماع: فتحريم القراءة على الجنب كان مشهوراً عند الصحابة؛ لا يخفى على رجالهم ولا على نسائهم، كما جاء في قصة ابن رواحة مع زوجته[5]، **فكان إجماعاً**[1].

---

(١) نقله عنه ابن بطال في شرحه للبخاري(٤٢٣/١)، والعيني في عمدة القاري(٢٧٥/٣) وعزاه العيني لكتاب التهذيب.

(٢) أخرجه الترمذي(١٣١)، وابن ماجه (٥٩٦) وغيرهما، من طريق إسماعيل بن عيّاش عن موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر به، قال البيهقي في معرفة السنن والآثار(٣٢٥/١): (وهذا حديث ينفرد به إسماعيل بن عياش، ورواية إسماعيل عن أهل الحجاز ضعيفة لا يحتج بها أهل العلم بالحديث)، فرواية إسماعيل بن عياش عن غير أهل الشام منكرة، قال البخاري: (إنما حديث إسماعيل بن عياش عن أهل الشأم) رواه الترمذي عن البخاري في جامعه(٢٣٦/١)، وهذا الحديث رواه إسماعيل عن موسى بن عقبة وهو مدني فيكون ضعيفاً؛ ولذا قال ابن تيمية في الفتاوى(١٩١/٢٦) عن الحديث: (**حديث ضعيف باتفاق أهل المعرفة بالحديث**) .

(٣) مجموع الفتاوى (٢٦/ ١٩١).

(٤) إعلام الموقعين (٢٥/٣).

(٥) هذا الخبر لم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة والمسانيد المشهورة، وقد قال ابن عبدالهادي في تنقيح التحقيق(٢٧٦/٣) عن حديث أخرجه الدارقطني فقط: (كيف يكون هذا الحديث صحيحًا سالمًا من الشُّذوذ والعِلَّة ولم يخرِّجه أحدٌ من أئمة " الكتب الستة "، ولا المسانيد المشهورة وهم محتاجون إليه أشدّ حاجة؟! والدارقطني إنَّما جمع في كتابه "السُّنن" غرائب الأحاديث)، والخبر أخرجه الدارمي في الرد على الجهمية (٨٢)، من طريق يحيى ابن أيوب المصري، عن عمارة بن غزية، عن قدامة بن إبراهيم أنه حدثه أن عبد الله بن رواحة ﷺ: (وقع بجارية له، فقالت له امرأته: فعلتها؟ قال: أما أنا فأقرأ القرآن، فقالت: أما أنت فلا تقرأ القرآن وأنت جنب، فقال: أنا أقرأ

ونوقش هذا الاستدلال:

- أما قصة ابن رواحة ﷺ مع زوجته؛ ففي أسانيدها ضعف، وفي حكاية أبياتها اضطراب، وفي القصة نكارة فالصحابة أجلّ من أن يُوهموا غيرهم أن الله قال شيئاً لم يقله، والنبي ﷺ لا يضحك من افتراء الكذب على الله أو شبهه، ثم كيف لا تفرق زوجته بين كلام الله الذي وقع به الإعجاز، و بين الشعر.
- **وأما الإجماع،** فلم أقف على حكايته إلا عند الماوردي تعليقاً منه على قصة ابن رواحة، قال النووي: (واحتج أصحابنا أيضاً بقصة عبد الله بن رواحة ﷺ...والدلالة فيه...أن هذا كان مشهوراً عندهم؛ يعرف رجالهم ونساؤهم؛ **ولكن**

لك، فقال: شهـــدتُ بأنَّ وعدَ الله حقٌّ ... وأنَّ النار مثوى الكـــافرينَا
وأنَّ العرش فوق الماءِ طَافٍ ... وفوق العرش ربُّ العالمـــينا
وتحـــملهُ ملائكــــــةٌ كـــرامٌ ... ملائكـــةُ الإله مُسَوِّمِـــينَا **فقالت: آمنت بالله وكذبت البصر).**
ويحيى بن أيوب فيه ضعف، والسند فيه انقطاع، وأخرجه ابن أبي الدنيا في الإشراف في منازل الأشراف(٢٣٩) من طريق عبد الله بن وهب عن عبد الرحمن بن سلمان عن يزيد بن الهاد بمضمون القصة، وعبدالرحمن بن سلمان فيه ضعف، والسند منقطع بين ابن الهاد وابن رواحة، وأخرجها ابن أبي شيبة(٢٦٠٢٤) من طريق أبي أسامة حماد بن أسامة، عن نافع، بمضمون القصة مع اختلاف تام في الأبيات، وفيها انقطاع بين حماد ونافع، وبين نافع وابن رواحة، وأخرجه الدارقطني (٤٣٢) من طريق زمعة بن صالح عن سلمة بن وهرام، عن عكرمة بضمون القصة، مع اختلاف تام في الأبيات، **وفيه أنه أخبر النبي ﷺ بذلك فضحك**، وزمعة بن صالح ضعيف، وسلمة فيه ضعف، وقد قال ابن عبدالبر في الاستيعاب(٣/٩٠٠) عن القصة (رويناها من وجوه صحاح)، ولعل توجيه قوله أن صحة السند لايلزم منه السلامة من الانقطاع وعدم نكارة المتن؛ ولذا قال الذهبي في العلو ص(٤٩) معلقاً على قول ابن عبدالبر: (قلت: روي من وجوه مرسلة...فهو منقطع)، وقال النووي في المجموع(٢/١٥٩): (إسناد هذه القصة ضعيف ومنقطع)، ونقل مغلطاي في شرح ابن ماجه ص(٧٥٨) عن عبدالحق قوله في الخبر: (ولا يروى من وجه صحيح يحتج به؛ لأنه منقطع وضعيف)، وقد حكم محمد رشيد رضا عليها بالوضع كما في مجلة المنار (١٤/١٠٣)، وقال مشهور آل سلمان في تحقيقه لخلافيات البيهقي-كتاب الطهارة- (٢/٣٦):(القصة ضعيفة جداً ، ومتنها منكر)، وقد أخرج البخاري (١١٥٥) الأبيات التي أخرجها الدارقطني في القصة دون القصة.

(١) انظر: الحاوي الكبير (١/١٤٨).

إسناد هذه القصة ضعيف ومنقطع)[1] ، وقد خالف ابن عباس ﷺ، فلا إجماع.

- وقد صرّح جماعة من العلماء بعدم ثبوت شيء مرفوع في المنع من قراءة الجنب للقرآن ومنهم: ابن المنذر وابن حزم[2]، ومن المعاصرين: الألباني[3]، قال ابن رجب: (وفي نهي الحائض والجنب عن القراءة أحاديث مرفوعة، إلا أن أسانيدها غير قوية)[4].
- ومما يدلُّ على عدم ثبوت إجماع في المسألة أن **القول** **بجواز قراءة الجنب للقرآن صحَّ عن ابن عباس**ﷺ[5]، وهو قول جمعٍ من أصحابه[6]، واختاره جمعٌ من العلماء بعدهم، وقد سبق ذكرهم في تحرير محل الشذوذ.

٤/ ومن أدلة المنع ما صحَّ عن عمرﷺ: **(لا يقرأ الجنب القرآن)** [7]، وصحَّ عن علي أيضاً

---

(١) المجموع (١٥٩/٢) ، وانظر: الحاوي الكبير (١٤٨/١) ففيه حكاية الإجماع.

(٢) انظر: الأوسط (١٠٠/٢) ، وقال ابن حزم في المحلى (٩٥/١): (وقد جاءت آثار في نهي الجنب ومن ليس على طهر عن أن يقرأ شيئا من القرآن، **ولا يصح منها شيء**، وقد بينا ضعف أسانيدها في غير موضع).

(٣) انظر: السلسلة الضعيفة (٦/ ٨)، وقال العلوان في رسالته "حكم قراءة الجنب للقرآن" بعد ذكره لأدلة التحريم: (وقد تبين مما سبق، أنه **لا يصح في الباب شيء** مرفوع إلى رسول الله ﷺ). مجلة الحكمة العدد الخامس ص (١١٧).

(٤) فتح الباري (٤٨/٢).

(٥) **جزم بذلك البخاري** فقال في صحيحه(٦٨/١) معلّقاً غير مُسنِد: (**ولم ير ابن عباس بالقراءة للجنب بأساً**)، **وقد وصله ابن المنذر** في الأوسط (٦٢٤) بلفظ: (**أنه كان يقرأ ورده وهو جنب**)، قال ابن حجر في تغليق التعليق: (١٧٢/٢): (وإسناده صحيح)، قال ابن رجب في الفتح (٢/ ٤٥):(أما ابن عباس؛ فقد حكى عنه جواز القرآن للجنب غير واحد)، و لمعرفة الروايات عن ابن عباس انظر: الأوسط(٩٨/٢)، و المحلى (٩٦/١).

(٦) كعكرمة وسعيد بن جبير وابن المسيب، وقد أخرج ابن حزم في المحلى (١/ ٩٦) بسنده إلى حماد بن أبي سليمان، قال: (سألت سعيد بن جبير عن الجنب يقرأ؟ فلم ير به بأساً وقال: أليس في جوفه القرآن)؟!،وانظر: الأوسط (٢/ ٩٩) ، واكتفيت بإثبات قول ابن عباس فقط؛ لأن المقصود عدم صحة الإجماع، وقد تحقق بمخالفة ابن عباسﷺ.

(٧) أخرجه عبدالرزاق (١٣٠٧)، وابن أبي شيبة (١٠٨٠) وغيرهما، من طريق الأعمش عن شقيق بن سلمة عن عبيدة السلماني عن عمر به، وصححه البيهقي وابن كثير وابن حجر. انظر: معرفة السنن والآثار (٣٢٥/١)، مسند الفاروق لابن كثير (١/ ١٢٨)، التلخيص الحبير (٣٧٤/١).

منع الجنب من قراءة القرآن [1]، قال ابن رجب: (وهذا مروي عن أكثر الصحابة ... والاعتماد في المنع على ما روي عن الصحابة)[2].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال :

- بأن قول الصحابي إنما يكون حجة على الصحيح إذا لم يوجد له مخالف من الصحابة [3]، أما إذا اختلفوا؛ فلا يكون حجة بالاتفاق[4].
- وقد خالف في هذه المسألة ابن عباس، ومِنْ ثَمَّ فلا يلزم الأخذ بقول أحدهما إلا بدليل آخر يرجحه[5]، كما قال الشافعي في أقاويل الصحابة إذا اختلفت: (نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس) [6].

---

(١) سبق ترجيح وقف حديث علي رضي الله عنه في منع الجنب من قراءة القرآن وقوله: (...**فأما الجنب؛ فلا ولا آية**) ، قال الدارقطني في سننه (١/ ٢١٢): (هو صحيح عن علي) ، ومدار الحديث على عامر بن السِّمط، وقد تفرّد برفعه عنه عائذ بن حبيب، ومع أن سياق حديثه ليس بصريح في الرفع إلا أن **تسعةً من الرواة عن عامر بن السمط كلهم صرحوا بوقفه وهم**: **الثوري** عند عبدالرزاق ،**ومروان بن معاوية ومحمد بن فضيل وأبو معاوية** عند القاسم ابن سلام في "فضائل القرآن" ص(٩٧)، **وشريك** عند ابن أبي شيبة (١٠٨٦)، **وخالد بن عبدالله وإسحاق بن إبراهيم** عند ابن المنذر في الأوسط (٦١٩)(٦٢٠)، **ويزيد بن هارون** عند الدارقطني (٤٢٥)، **والحسن بن حي** عند البيهقي (٤١٧)؛ ولذلك قال الألباني في الإرواء(٢/٢٤٣): (لو كان صريحاً في الرفع فهو شاذ أو منكر؛ لأن عائذ بن حبيب وإن كان ثقة فقد قال فيه ابن عدي: "روى أحاديث أنكرت عليه"، قلت: ولعل هذا منها ، فقد رواه من هو أوثق منه وأحفظ موقوفاً على علي).

(٢) فتح الباري (٢/٤٧-٤٩) ، قال محمد رشيد رضا: (**وأقوى ما في الباب** من الآثار ما صح عن عمر بن الخطاب أنه كان يكره أن يقرأ القرآن وهو جنب). مجلة المنار (١٤/١٠٣).

(٣) قال ابن القيم في تحفة المودود ص (١٧٩): (**وقد احتج الأئمة الأربعة وغيرهم بأقوال الصحابة**، وصرحوا بأنها حجة، وبالغ الشافعي في ذلك وجعل مخالفتها بدعة)، وهذا عند الجمهور حتى ولو لم ينتشر، فإن انتشر فهو الإجماع السكوتي. انظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية (٢٠/١٤).

(٤) قال ابن تيمية في الفتاوى (٢٠/ ١٤): (**وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء**) ، وانظر: البحر المحيط (٤/٣٥٨).

(٥) انظر: رفع الحاجب (٤/٥١٣)، روضة الناظر ص(١٦٦).

(٦) الرسالة ص(٥٩٧).

وأجيب عن ذلك:

- بأن من خالف ابن عباس أكثر، وفيهم إماما: عمر، و علي ﷺ، ومعهم ظاهر الخبر، كما ذكر البيهقي[1]، وكما قال ابن القيم عن أقوال الخلفاء الراشدين: (وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب) [2].

ويمكن مناقشة هذا الجواب:

- بأن تقوية قول الصحابي[3] بالكثرة، أو باعتماده على حديث فيه ضعف، أو بكون القائل أحد الخلفاء الأربعة، فلاشك أن ذلك من المرجحات والقرائن، لكنه ليس بدليل مستقل، إذا عُلم ذلك فإنه ينبغي المقارنة بين القرائن التي عند الفريقين ثم الترجيح بعد ذلك.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز قراءة الجنب للقرآن :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث عائشة –رضي الله عنها– قالت: «**كان النبي ﷺ يذكر الله على كل أحيانه**» [4].

وجه الاستدلال:

أنه(بعمومه يشمل حالة الجنابة وغيرها؛ كما أن الذكر يشمل القرآن وغيره)[1].

---

(١) السنن الكبرى (١/١٤٤).

(٢) إعلام الموقعين (٤/٩١) ، قال ابن رجب : (ولو قال بعضُ الخلفاء الأربعة قولاً، ولم يُخالفه منهم أحدٌ، بل خالفه غيرُه من الصَّحابة، فهل يقدم قولُه على قول غيره؟ فيه قولان أيضاً للعلماء، والمنصوصُ عن أحمد أنَّه يُقدمُ قوله على قولِ غيره من الصَّحابة...وكلام أكثر السّلف يدلُّ على ذلك، خصوصاً عمر بن الخطاب ﷺ ... **وقال وكيع**: **إذا اجتمع عمر وعليّ على شيء= فهو الأمر**). جامع العلوم والحكم (٢/٧٧٦-٧٧٧).

(٣) هذا النقاش بين من يحتج بقول الصحابي وهم جمهور العلماء، وليس الكلام مع من لا يحتج به كابن حزم حيث يكرر كثيراً في المحلى: (لاحجة في أحد دون رسول الله ﷺ)، وقرر بطلان ذلك أيضاً في الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٥٩)، وممن صرح بعدم حجية قول الصحابي الشوكاني في إرشاد الفحول (٢/١٨٨) وفي غيره .

(٤) أخرجه البخاري معلقاً مجزوماً به في موضعين، وأخرجه مسلم موصولاً (٣٧٣).

ونوقش هذا الاستدلال بأمرين:

- (أن ذكر الله إذا أُطلق لا يراد به القرآن) [2].
- وعلى فرض عمومه فهو مخصوص بأحاديث منع الجنب من قراءة القرآن[3].

ويجاب عن هذه المناقشة بأمور:

- أن إخراج القرآن عن معنى الذكر عند الإطلاق تحكّم؛ وفيه تخصيص للمعنى الشرعي بالعرف[4]، ولا يُجوز تخصيص المعنى الشرعي بالعرف الحادث بعده[5] .
- ثم إن هذا التخصيص مخالف للتنصيص الخاص الدال على أن الذكر هو القرآن؛ كما قال الله: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ تَقۡشَعِرُّ مِنۡهُ جُلُودُ ٱلَّذِينَ يَخۡشَوۡنَ رَبَّهُمۡ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمۡ وَقُلُوبُهُمۡ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ﴾[6]، وقوله: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[7]، وقوله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلذِّكۡرِ لَمَّا جَآءَهُمۡۖ وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٞ﴾[8] .
- ولعل الذكر في الشرع يطلق ويراد به القرآن كما في الآيات السابقة، وقد يراد به

---

(١) تمام المنة ص(١٠٩)،قال ابن المنذر في الأوسط(٢/ ١٠٠): (قال بعضهم: الذكر قد يكون بقراءة القرآن وغيره، فكل ما وقع عليه اسم ذكر الله فغير جائز أن يمنع منه أحداً، إذا كان النبي ﷺ لا يمتنع من ذكر الله على كل أحيانه).

(٢) قاله ابن رجب في الفتح(٢/٤٥)، وانظر: المجموع (١٥٩/٢)، وقد روى عبدالرزاق(١٣٠٢) عن معمر، قال: (سألت الزهري عن الحائض والجنب أيذكران الله؟ قال: نعم، قلت: أفيقرآن القرآن؟ قال: لا).

(٣) انظر: الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان(٨٢/٣)، البحر الرائق(٢٠٩/١)، سبل السلام (١٠٢/١).

(٤) قال ابن حجر في الفتح(١/ ٤٠٨):(الذكر أعم من أن يكون بالقرآن أو بغيره،وإنما فرق بين الذكر والتلاوة بالعرف).

(٥) قال الزَّرْكشيُّ في البحر المحيط (٤/ ٥٢٢): (العادة الطارئة بعد العام لا أثر لها، ولا ينزل اللفظ السابق عليها قطعاً)، ومن القواعد أن: (العرف الذي تحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق دون المتأخر اللاحق)، ولذلك قالوا: (لا عبرة بالعرف الطارئ). الوجيز للبورنو ص(٢٩٧).

(٦) من الآية (٢٣) من سورة الزُّمَر، وقد ورد الذكر اسماً للقرآن في(٢٩) موضعاً فيه. انظر: أسماء القرآن للدهيشي ص(٨٣).

(٧) الآية (٩) من سورة الحِجر.

(٨) الآية (٤١) من سورة فُصِّلَت.

الأدعية والأذكار، وقد يراد به جميعها، وتحديد المراد يعرف من السياق والقرائن.

- أما تخصيص عموم «**على كل أحيانه**» بغير حالة الجنابة، بالأحاديث التي فيها المنع من قراءة الجنب للقرآن، فهذا ممتنع أيضاً؛ لضعف الأحاديث المخصصة، وقد سبق بيانها.

٢/ واستدلوا للإباحة بكتاب النبي ﷺ إلى هرقل وفيه: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ فَإِن تَوَلَّوۡاْ فَقُولُواْ ٱشۡهَدُواْ بِأَنَّا مُسۡلِمُونَ﴾(١) ...الحديث(٢).

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ كتب إلى الكفرة من الروم كتاباً فيه من القرآن ليقرأوه، والكافر يغلب عليه أن يكون جنباً ، وإن لم يكن جنباً، فالمسلم الجنب أولى من الكافر بجواز قراءة القرآن.

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن الكتاب اشتمل على شيء غير الآية، فأشبه كتب التفسير أو الفقه التي فيها بعض الآيات؛ لو قرأها الجنب فإنه لايمنع منها؛ لأنه لم يقصد التلاوة .
- ثم إن كتابة الآية ونحوها للكفار جائزة؛ لمصلحة وضرورة التبليغ.
- وعلى فرض التسليم بالاستدلال، فإنما يُجوّز للجنب الآية ونحوها كما في الكتاب(٣).

٣/ واستدلوا أيضاً: بأن النبي ﷺ قال لعائشة -رضي الله عنها- حين حاضت وهي حاجّة:

---

(١) من الآية(٦٤) من سورة آل عمران.

(٢) متفق عليه ، أخرجه البخاري(٧)، ومسلم (١٧٧٣).

(٣) كما هو رواية عن أحمد تجويز قراءة الآية ونحوها للجنب، وفي كتاب هرقل بعض آية، وهذا يجوز قراءته للجنب عند بعض الحنفية، وهو المذهب عن الحنابلة. انظر: رد المحتار(١٧٢/١)، الإنصاف (٢٤٣/١).

«**افعلي ما يفعل الحاج، غير أن لا تطوفي بالبيت حتى تطهري**» [1].

وجه الاستدلال: أن النبي ﷺ لم يستثن إلا الطواف، والحاج يقرأ القرآن، ولم تمنع منه الحائض، فكذلك الجنب؛ لأن حدثه أخف [2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن قوله ﷺ: «**افعلي ما يفعل الحاج...**» لا دلالة فيه؛ لأنه ليس في مناسك الحج قراءة مخصوصة حتى تدخل في عموم هذا الكلام[3]، والكلام سياقه في أفعال الحج الخاصة فلا يستدل به في غيره، وإلا فيلزم منه تجويز الصلاة للحائض.

وأجيب عن المناقشة:

- بأن قراءة القرآن ذكر لله فلا فرق بينه وبين ما ذكر من أفعال الحج التي شرعت؛ لإقامة ذكر الله، وأما الصلاة فمنعها فيه إجماع وفيه أدلة صحيحة خاصة فا فترقا [4].

٤/ ومما استدلوا به أيضاً: البراءة الأصلية، واستصحاب الندب إلى قراءة القرآن لكل أحد، ولم يصح برهان في تخصيص الجنب بالمنع[5]، مع عموم البلوى وشدة الحاجة، بل صحَّ عن نبينا ﷺ أنه ينام وهو جنب إذا توضأ[6]، وكان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة قرأ

---

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري (٣٠٥)، ومسلم (١٢١١).

(٢) استدل بهما البخاري في باب: تقضي الحائض المناسك كلها إلا الطواف بالبيت، ثم ذكر مايدل على قراءة الحائض والجنب للقرآن، وانظر في وجه الاستدلال بالحديثين: فتح الباري لابن حجر(١/٤٠٧-٤٠٨)، ووجه كون حدث الحيض أشد من حدث الجنب: أنه يمنع ما يمنع منه حدث الجنابة وزيادة، وهي الوطء والصوم، وقيل بأن الحائض أولى بالترخيص؛ لطول مدته؛ ولأنه ليس في يد الحائض رفعه. انظر: فتح الباري لابن رجب(٢/٤٨).

(٣) انظر: فتح الباري لابن رجب (٢/٤٩)، وفتح الباري لابن حجر (١/٤٠٨).

(٤) انظر: فتح الباري لابن حجر (١/ ٤٠٨).

(٥) انظر: المحلى (١/٩٥).

(٦) روى البخاري(٢٨٦)، ومسلم(٣٠٥) عن أبي سلمة قال: سألت عائشة **أكان النبي ﷺ يرقد وهو جنب؟ قالت:** «**نعم ويتوضأ**» واللفظ للبخاري، وجاء في الصحيحين أن عمر ﷺ سأل النبي عن ذلك ﷺ فأفتاه بمثل فعله ﷺ .

الإخلاص والمعوذتين[1]، وأقرَّ ﷺ مشروعية قراءة آية الكرسي عند النوم[2]، وورد غير ذلك من الآيات و السور التي تُقرأ عند النوم [3]، مع أن الجنابة عند النوم غير نادرة بل كثيرة، ولم يُستثن الجُنب في كل هذه الأخبار، والقاعدة أن: (ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال)[4]، والأصل إبقاء العام

(١) روى البخاري(٥٧٤٨) عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: ((**كان رسول الله ﷺ إذا أوى إلى فراشه، نفث في كفيه بِقُلْ هو الله أحد، وبالمعوذتين جميعاً، ثم يمسح بهما وجهه، وما بلغت يداه من جسده**)) قالت عائشة: ((**فلما اشتكى كان يأمرني أن أفعل ذلك به**)) قال يونس: كنت أرى ابن شهاب يصنع ذلك إذا أتى إلى فراشه.

- وهل فعله ﷺ كان دائماً أم عند الشكوى فقط؟ قال ابن حجر في الفتح (١٢٥/١١): (بيّنت اختلاف الرواة في أنه كان يقول ذلك دائما أو بقيد الشكوى، وأنه ثبت عن عائشة أنه يفيد الأمران معاً لما في رواية عقيل عن الزهري بلفظ: كان إذا أوى إلى فراشه كل ليلة).

(٢) روى البخاري(٣٢٧٥) عن أبي هريرة ﷺ قال: وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان، فأتاني آتٍ فجعل يحثو من الطعام فأخذته، فقلت لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ فذكر الحديث، فقال: إذا أويت إلى فراشك فاقرأ آية الكرسي، لن يزال عليك من الله حافظ، ولا يقربك شيطان حتى تصبح، فقال النبي ﷺ: ((**صدقك وهو كذوب، ذاك شيطان**)).

(٣) قال ابن حجر في الفتح (١٢٥/١١): (وقد ورد في القراءة عند النوم **عدة أحاديث صحيحة، منها**: حديث أبي هريرة في قراءة آية الكرسي ...وحديث ابن مسعود؛ الآيتان من آخر سورة البقرة ...وحديث فروة بن نوفل عن أبيه أن النبي ﷺ قال لنوفل: ((**اقرأ قل يا أيها الكافرون في كل ليلة ونم على خاتمتها؛ فإنها براءة من الشرك**)) أخرجه أصحاب السنن الثلاثة وابن حبان والحاكم، وحديث العرباض بن سارية: ((**كان النبي ﷺ يقرأ المسبحات قبل أن يرقد، ويقول: فيهن آية خير من ألف آية**)) أخرجه الثلاثة، وحديث جابر رفعه: ((**كان لا ينام حتى يقرأ آلم تنزيل وتبارك**)) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، وحديث شداد بن أوس رفعه: ((**ما من امرئ مسلم يأخذ مضجعه فيقرأ سورة من كتاب الله إلا بعث الله ملكا يحفظه من كل شيء يؤذيه حتى يَهُبّ**)) أخرجه أحمد والترمذي).

(٤) نقله عن الشافعي الجويني في البرهان(١٢٢/١) ونقله غير واحد من الشافعية، قال السبكي في الأشباه والنظائر(١٣٧/٢): (وهذا وإن لم أجده مسطورًا في نصوصه، فقد نقله عنه لسان مذهبه، بل لسان الشريعة على الحقيقة أبو المعالي ﷺ ومعناه صحيح)انتهى، وهذه القاعدة الجليلة عن الشافعي، ذُكر عنه أيضاً قاعدة ظن بعضهم أنها تعارضها، قال الزّركشي في البحر المحيط(٢٠٨/٤-٢٠٩): (قد استشكل هذه القاعدة بما نُقل عن الشافعي أيضاً: **أن قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال**... والصواب في الجمع بينهما ما ذكره الأصفهاني في " شرح المحصول " والشيخ تقي الدين في شرح الإلمام وغيرهما، أن القاعدة الأولى في ترك استفصال الشارع الاستدلال فيها بقول الشارع وعموم في الخطاب الوارد على السؤال عن الواقعة

على عمومه، والمطلق على إطلاقه حتى يظهر دليل التخصيص أو التقييد، ومن الأقيسة التي تدل على جواز تلاوة الجنب للقرآن : (أليس القرآن في جوفه)؟! [1] ، أي: الجنب.

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته لاشك أن **نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى أدلة قوية، له فيها سلف، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، **وإن كان القول بالجواز أقوى فيما يظهر**؛ لاعتماده على ظاهر نص صحيح، وقول صحابي جليل، مع استصحاب البراءة الأصلية، أما المنع فأقوى مافيه قول الخليفتين: عمر وعلي -رضي الله عنهما- ، مع إمكان حمل نهيهما على التنزيه وطلب الكمال، وهذا لا نزاع فيه، كما أن الخروج من الخلاف مستحب[2]، والله أعلم.

المختلفة الأحوال، والعبارات الثانية في الفعل المحتمل وقوعه على وجوه مختلفة، فهي في كون الواقعة نفسها لم يفصل، وهي تحتمل وجوهاً يختلف الحكم باختلافها فلا عموم له كقوله: صلى في الكعبة، أو فعل فعلاً؛ لتطرق الاحتمال إلى الأفعال، والواقعة نفسها ليست بحجة، وكلام الشارع حجة لا احتمال فيه)انتهى، فالأفعال لاعموم لها وهي محل القاعدة الثانية.

(١) روي ذلك عن سعيد بن المسيّب وسعيد بن جبير. انظر: فضائل القرآن للقاسم بن سلام ص(١٩٥)، الأوسط(٢/٩٨)، المحلى(١/٩٦)، وجوّد الألباني إسناد المروي عن ابن جبير، كما في تمام المنة ص(١١٨).

(٢) قال النووي في شرحه على مسلم (٢/ ٢٣): (**فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة، أو وقوع في خلاف آخر**) وزاد ابن السبكي في الأشباه والنظائر(١/١١٢) قيداً ثالثاً وهو: (**أن يقوى مدرك الخلاف**، فإن ضعف ونأى عن مأخذ الشرع كان معدوداً من الهفوات والسقطات)، وهذه الأفضلية كما قال ابن السبكي: (ليست لثبوت سنة خاصة فيه، بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين، وهو مطلوب شرعا مطلقاً، فكان القول بأن الخروج أفضل ثابت من حيث العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعاً)، وبمثلِ هذهِ القيودِ الثلاثةِ يستقيمُ القول بأفضلية الخروج من الخلاف؛ ولذلك فإن الشيخ ابن عثيمين يقول في الشرح الممتع(١/٣٢): (التعليل بالخلاف لا يصح...ولا يقبل التعليل بقولك: خروجاً من الخلاف)؛ لكن الشيخ يقبل التعليل بذلك عند اجتماع القيود كما قال: (إن كان لهذا الخلاف حظ من النظر، والأدلة تحتمله، فنكرهه، لا لأن فيه خلافاً، ولكن؛ لأن الأدلة تحتمله، فيكون من باب «**دع ما يريبك إلى ما لا يريبك**»). الشرح الممتع(١/٣٢).

المبحث الثامن: تقييد جواز المسح على الخفين بوجود الحاجة
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

الخفان لغة: مُثَنَّى خف و(الخاء والفاء أصل واحد، وهو شيء يخالف الثقل والرزانة ... فأما الخف؛ فمن الباب؛ لأن الماشي يخف وهو لابسه)[1]، وهو مايلبس على القدم [2]، وجاء في بعض المعاجم المعاصرة تقييد ذلك بالجلد [3].

وأما الخف في الاصطلاح الشرعي؛ فهو: (الساتر للكعبين فأكثر من جلد ونحوه)[4]، وسمي الخف بذلك ؛ للتخفيف الحاصل بلبسه من الغسل إلى المسح [5].

والمشهور عند الفقهاء هو التفريق بين الخف والجورب[6]؛ فالخف من الجلد، والجورب من غيره؛ ومما يوضّح تفريق الفقهاء قول الشنقيطي: (وأجمع العلماء على جواز المسح على الخف الذي هو من الجلود، واختلفوا فيما كان من غير الجلد)[7].

إلا أنه ثبت عن أنس بن مالك ﷺ مايدل على أن الخف يكون من غير الجلد أيضاً،

---

(١) مقاييس اللغة (٢/ ١٥٤).

(٢) انظر: الصحاح (١٣٥٣/٤)، المخصص (٤١٠/١).

(٣) انظر: المعجم الوسيط (٢٤٧/١)، معجم اللغة العربية المعاصرة(٦٧٢/١)، ولم أجد في المعاجم اللغوية القديمة تقييد الخف بالجلد، بل هو مطلق فيما يغطي القدم عندهم، أما الجورب فهو أعجمي معرّب، وهو لفافة الرِّجل. انظر: تهذيب اللغة (٣٨/١١)، الصحاح (٩٩/١)، لسان العرب (٢٦٣/١).

(٤) الدر المختار (٢٦١/١) ، وانظر: القاموس الفقهي ص(١١٨).

(٥) انظر: البحر الرائق (١٧٣/١).

(٦) انظر: المحيط البرهاني(١٧٠/١)، تبيين الحقائق(٢٠٠/٣)، الأم(٤٩/١)، مواهب الجليل(٣١٨/١)، شرح الزَّرْكَشيُّ على الخرقي(٣٩٨/١)، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(٢١٤/٢١): (الفرق بين الجوربين والنعلين إنما هو كون هذا من صوف وهذا من جلود) هكذا في المطبوع ولعله: (بين الجوربين والخفين)؛ لأن السؤال: هل يجوز المسح على الجورب كالخف أم لا؟، وقال البهوتي في شرح منتهى الإرادات في معنى الجورب(٦١/١): (**ولعله اسم لكل ما يلبس في الرجل على هيئة الخف، من غير الجلد**).

(٧) أضواء البيان (٣٣٧/١).

يقول الأزرق بن قيس: (رأيت أنس بن مالك أحدث فغسل وجهه ويديه ومسح برأسه، ومسح على جوربين من صوف فقلت: أتمسح عليهما؟ فقال: **إنهما خفان، ولكنهما من صوف**)(١)، وهذا المعنى هو الذي عرّف به المناوي الخف شرعاً بقوله: (كل محيط بالقدم ساتر لمحل الفرض، مانع للماء يمكن متابعة المشيء فيه) (٢)، وبوّب ابن أبي شيبة في مصنفه: (من قال الجوربان بمنزلة الخفين) .

والمسح على الخفين هو الأصرح والأصح في النصوص، بل هو متواتر عن النبي ﷺ، وقد أخرج ابن المنذر بسنده إلى الحسن البصري أنه قال: (حدثني سبعون من أصحاب النبي ﷺ أنه ﷺ مسح على الخفين)(٣)، قال النووي: (وقد روى المسح على الخفين خلائق لا يحصون من الصحابة)(٤) ، وقال ابن حجر: (وقد صرح جمع من الحفاظ بأن

---

(١) أخرجه الدولابي في الكنى والأسماء(١٠٠٩) من طريق أحمد بن شعيب النسائي، عن عمرو بن علي، قال: أخبرني سهل بن زياد أبوزياد الطحان، قال حدثنا الأزرق بن قيس به. قال الشيخ أحمد شاكر في تقديمه لرسالة القاسمي"المسح على الجوربين" ص(١٣): (وهذا إسناد صحيح)، ثم قال ص(١٣-١٤): (وأنس بن مالك صحابيٌّ من أهل اللغة، قبل دخول العجمة واختلاط الألسنة، فهو يبين أن معنى (الخف) أعم من أن يكون من الجلد وحده، وأنه يشمل كُلّ ما يستر القدم ويمنع وصول الماء إِلَيْهَا؛ إِذْ إن الخفاف كانت في الأغلب من الجلد، فأبان أنس أن هَذَا الغالب ليس حصراً للخف في أن يَكُون من الجلد ... ولم يأتِ دليل من الشارع يدل على حصر الخفاف في التي تكون من الجلد فقط. **وقول أنس في هذا أقوى حجة ألف مرة من أن يقول مثله مؤلف من مؤلفي اللغة،** كالخليل، والأزهري، والجوهري، وابن سيده، وأضرابهم؛ لأنهم ناقلون للغة، وأكثر نقلهم يكون من غير إسناد، ومع ذلك يحتج بهم العلماء. فأولى ثم أولى إذا جاء التفسير اللغوي من مصدر أصلي من مصادر اللغة وهو الصحابي العربي من الصدر الأول، بإسناد صحيح إليه)، قلت: وأخرج عبد الرزاق (٧٧٩) عن معمر، عن قتادة، عن أنس بن مالك، أنه كان يمسح على الجوربين قال: (نعم، يمسح عليهما مثل الخفين)، وهذا يدل على التفريق في الحقيقة والتسوية في حكم المسح.

(٢) التوقيف على مهمات التعاريف ص (١٥٧).

(٣) الأوسط (٤٣٣/١).

(٤) شرح النووي على مسلم (٣/ ١٦٤).

المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم رواته فجاوزوا الثمانين، ومنهم العشرة)[1].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١/ **اتفق العلماء على جواز المسح على الخفين** [2]، واتفقوا على عدم جواز المسح على النعلين [3].

---

(١) فتح الباري (١/ ٣٠٦)، وقال في تلخيص الحبير(١/٤١٥): (وذكر أبو القاسم بن منده أسماء من رواه في تذكرته **فبلغ ثمانين صحابياً**).

(٢) نقل الإجماع على هذه المسألة غير واحد، انظر: الإجماع لابن المنذر ص(٣٥)، الاستذكار (١/٢١٦)، مجموع الفتاوى (٢١/٢٠٩)، وقد روي عن بعض الصحابة (علي، وعائشة، وابن عباس ﷺ) إنكار ذلك، وهو إما ضعيف أو غير صريح أو قد رجع عنه، قال ابن المنذر في الأوسط (١/٤٣٣): (كل من روي عنه من أصحاب النبي ﷺ أنه كره المسح على الخفين قد رُوي عنه غير ذلك)، وانظر: السنن الكبرى للبيهقي(١/٤٠٩)، لكنه صحَّ عن أبي هريرة ﷺ إنكار ذلك، كما أخرج مسلم في "التمييز" (٨٩) عنه أنه قال: (ما أمرنا الله أن نمسح على جلود البقر والغنم)، قال الإمام مسلم: (فقد صحَّ برواية أبي زرعة وأبي رزين عن أبي هريرة إنكاره المسح على الخفين)، وهو معذور بخفاء هذه السنة عنه، وأيّاً ماكان فقد استقرَّ الأمر بعد عصر التابعين، وأجمع أهل السنة والجماعة على القول بجواز المسح على الخفين، بل صار إنكارها بعد أن استبانت السنة المتواترة شعاراً لأهل البدع والريب، كما قال عبدالله بن المبارك: (**ليس في المسح على الخفين عندنا خلاف، وإن الرجل ليسألني عن المسح فأرتاب به أن يكون صاحب هوى**) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى(١٢٨٧)، حتى وُصفت هذه المسألة عند ابن عبدالبر بأنها: (فرقٌ بين أهل السنة وأهل البدع...لا ينكره إلا مخذول أو مبتدع خارج عن جماعة المسلمين) التمهيد (١١/١٣٤).

(٣) قال الشافعي في الأم (٧/ ١٧٣): (ولا أحد نعلمه يقول بهذا من المفتين)، وقال ابن بطال في شرحه للبخاري (١/ ٢٦٠): (وبترك المسح على النعلين قال أئمة الفتوى بالأمصار)، وقال الماوردي في الحاوي(١/١٢٧): (مسح النعلين لا يجزئ عن مسح الرجلين بالإجماع)، ونقل ابن تيمية اتفاق المسلمين على أنه لايجوز المسح على النعلين، كما في مجموع الفتاوى (٢١/١٩٢)، أما قول ابن مفلح في الفروع(١/١٩٧): (اختار شيخنا مسح القدم ونعلها التي يشق نزعها إلا بيد أو رجل؛ كما جاءت به الآثار، قال: والاكتفاء هاهنا بأكثر القدم نفسها أو الظاهر منها غسلاً أو مسحاً أولى من مسح بعض الخف، ولهذا لا يتوقت)؛ فالظاهر أن المراد به الرش الخفيف الذي يسمى مسحاً، كما صرّح بذلك ابن تيمية بقوله كما في الفتاوى الكبرى(٥/٣٠٥): (**الرِّجْل لها ثلاث أحوال**: الكشف له الغسل وهو أعلى المراتب، والستر له المسح، **وحالة متوسطة، وهي إذا كانت في النعل فلا هي مما يجوز المسح ولا هي بارزة فيجب الغسل فأعطيت حالة متوسطة وهي الرش**، وحيث أطلق عليها المسح في هذه الحال فالمراد به الرش، وقد ورد الرش على النعلين، والمسح عليهما)، ونقل المرداوي في الإنصاف(١/١٨٣) عن ابن

٢/ ولم يختلف الصحابة في جواز المسح على الجوربين، و اختلف فيه من بعدهم [(١)].

تيمية أنه: (يجوز المسح على الخف المخرق، إلا المخرق أكثره فكالنعل) أي: لايجوز المسح عليه، وقد جاءت أحاديث مرفوعة فيها المسح على النعلين لاتخلو من ضعف، وأشار إلى ذلك البخاري في تبويبه: (باب غسل الرجلين في النعلين، ولا يمسح على النعلين) وقد ذكر هذا الباب عقب (باب غسل الأعقاب) وحديث: ((**ويل للأعقاب من النار**))، وانظر في أحاديث الباب: "فضل الرحيم الودود في تخريج سنن أبي داود"(٢/٢٤٩-٢٦٠)، وأصح مافي الباب ما أخرجه ابن أبي شيبة (١٩٩٨) عن علي ﷺ أنه مسح على نعليه، وقد سأل صالح ابن الإمام أحمد والده كما في مسائل أحمد برواية صالح(٢/١٥٣) فقال: (قلت: ما تقول في حديث علي أنه مسح على نعليه ثم خلعهما وأم القوم ولم يحدث وضوءاً ما معناه؟ قال يروى هذا عن علي . قلت: فإن فعل هذا رجل؟ قال: ما يعجبني، يروى عن النبي ﷺ أنه قال ((**ويل للأعقاب من النار**))، فإن كان أتى المسح على الأعقاب وغسل الرجلين فلا بأس)، على أن المروي في ذلك مرفوعاً أو موقوفاً هي حوادث أعيان وحكايات أفعال يتطرق إليها عدة احتمالات منها: أن المسح يطلق على الغسل الخفيف والرش، أو أن ذلك يجوز في وضوء النفل والتجديد، أو أن ذلك جائز مع مسح الخفين فهو تابع، أو أن ذلك كان في أول الأمر، وغير ذلك من الاحتمالات، انظر: تهذيب السنن لابن القيم(١/١٣٥-١٤٢)، وقد قال الشافعي كما نقله الزَّرْكشيُّ في البحر المحيط(٤/٢٠٨)وغيره: (**قضايا الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال**)، فلانترك محكمات الغسل والوعيد على التفريط لنصوص محتملة، بل كما قال الطبري في تفسيره (١٠/ ٦٤): (وفي وجوب الويل لعقب تارك غسل عقِبه في وضوئه= أوضحُ الدليل على وجوب فرض العموم بمسح جميع القدم بالماء)، ولم أقف على عالم معين يصرح بجواز المسح على النعلين إلا الألباني والدبيان من المعاصرين. انظر: إتمام النصح للألباني "ملحق مع المسح على الجوربين للقاسمي" ص(٨٢)، موسوعة أحكام الطهارة للدبيان (٥/١٠١).

(١) قال إسحاق بن راهويه: (مضت السُنَّة من أصحاب النبي ﷺ، ومن بعدهم من التابعين في المسح على الجوربين، لا اختلاف بينهم في ذلك) نقله ابن المنذر في الأوسط (١/٤٦٣)، وقال ابن قدامة في المغني (١/ ٢١٥): (**الصحابة** ﷺ، **مسحوا على الجوارب، ولم يظهر لهم مخالف في عصرهم، فكان إجماعاً**)، قال أبوداود في سننه (١/٤١): (ومسح على الجوربين علي بن أبي طالب، وابن مسعود، والبراء بن عازب، وأنس بن مالك، وأبو أمامة، وسهل بن سعد، وعمرو بن حريث، وروي ذلك عن عمر بن الخطاب، وابن عباس). وروي عن غيرهم ﷺ حتى روي عن أكثر من ثلاثة عشر صحابياً، قال ابن القيم في تهذيب السنن(١/١٨٧-١٨٩): (فهؤلاء ثلاثة عشر صحابياً، **والعمدة في الجواز على هؤلاء** ﷺ ... **ولا نعرف في الصحابة مخالفاً لمن سمّينا**)، وقد خالف في هذه المسألة جمهور الفقهاء الأربعة؛ فاشترطوا لجواز المسح على الجورب أن يكون مجلداً أو منعلاً، حتى قال المرداوي في الإنصاف (١/١٧٠): (وجواز المسح على الجورب من المفردات)، قال ابن حزم في المحلى (١/ ٣٢٤): (والعجب أن الحنفيين والمالكيين والشافعيين يشنعون ويعظمون مخالفة الصاحب إذا وافق تقليدهم وهم قد خالفوا ههنا أحد عشر صاحباً، لا مخالف لهم من الصحابة ممن يجيز المسح)، وسبب مخالفتهم كما قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢١/ ١٨٦): (والثلاثة منعوا المسح على الجوربين وعلى العمامة، **فعلم أن هذا الباب مما هابه**

٣/ واتفقوا في شروط المسح على الخف: أن يلبسه على طهارة كاملة(١)، وأن يكون الخف ساتراً لمحل الفرض في الغسل(٢)، وأن يمكن متابعة المشي فيه (٣).

كثير من السلف والخلف حيث كان الغسل هو الفرض الظاهر المعلوم؛ فصاروا يجوزون المسح حيث يظهر ظهوراً لا حيلة فيه ولا يطردون فيه قياساً صحيحاً ولا يتمسكون بظاهر النص المبيح)، **ولعل المخالفة ليست في جواز المسح على الجورب، وإنما في تحقيق معنى الجورب الذي مسح عليه الصحابة**؛ ولذلك اشترطوا شروطاً للمسح عليه ولم يمنعوه مطلقاً، فاشترط الحنفية لجواز المسح على الجوربين أن يكونا مجلّدين أو منعّلين، واشترط أبو يوسف ومحمد بن الحسن كونهما ثخينين لايشفّان، ولم يشترطا التجليد أو التنعيل، واشترط المالكية أن يكون الجورب مجلداً في ظاهره وباطنه، واشترط الشافعي أن يكون منعّلاً بما يمكن متابعة المشي معه بجلد أو غيره، وأن يكون صفيقاً في مواضع الوضوء منه ولا يشف. انظر: بدائع الصنائع(١/١٠)، مختصر خليل ص(٢٣)، الأم(١/٤٩)، واشترط الحنابلة أن يكون صفيقاً، فإن كان خفيفاً يصف القدم أو يسقط عند المشي لم يجز المسح عليه، وهذا (بلا نزاع)، كما قال المرداوي في الإنصاف(١/١٨٢)، وهذا فقط هو الشرط عند الصاحبين (أبي يوسف، ومحمد بن الحسن)، ويكاد يكون ذلك محل اتفاق، حتى قال الكاساني في بدائع الصنائع(١/١٠): (فإن كانا رقيقين يشفان الماء، لا يجوز المسح عليهما بالإجماع) وقد يكون هذا إجماع مذهبي؛ لأن معنى لايشفهما الماء أي: لا يخترقهما ولا ينفذ إلى الجلد؛ كما هو الحال في بيوت الشعر؛ ولذا قال النووي في المجموع(١/٥٠٠): (وحكى أصحابنا عن عمر وعلي -رضي الله عنهما- جواز المسح على الجورب، وإن كان رقيقاً، وحكوه عن أبي يوسف ومحمد وإسحاق وداود)، وإمكان المشي على الجورب يتحقق فيه كونه ثخيناً، كما قال النووي أيضاً (١/ ٥٠١): (أما ما لا يمكن **متابعة المشي** عليه لرقته فلا يجوز المسح عليه بلا خلاف)، وقال ابن تيمية في شرح العمدة(١/٢٣٩): (وإن كان رقيقاً يتخرق في اليومين أو الثلاثة أو لا يثبت بنفسه لم يمسح عليه؛ لأن في مثله لا يمشى فيه عادة، ولا يحتاج إلى المسح عليه)، أما اشتراط التجليد أو التنعيل؛ فكما قال ابن حزم في المحلى(١/٣٢٤): (اشتراط التجليد خطأ لا معنى له، لأنه لم يأت به قرآن ولا سنة ولا قياس ولا صاحب)، وكما قال ابن تيمية في الفتاوى(٢١/٢١٤): (يجوز المسح على الجوربين **إذا كان يمشي فيهما**، سواءٌ كانت مجلّدة، أو لم تكن، في أصح قولي العلماء)، والله أعلم .

(١) نقل الإجماع على ذلك غير واحد، انظر: الاستذكار(١/٢٢٤) ، وقال ابن رشد: (وأما شرط المسح على الخفين، فهو أن تكون الرجلان طاهرتين بطهر الوضوء، وذلك شيء مجمع عليه إلا خلافاً شاذاً). بداية المجتهد (١/ ٢٨).

(٢) انظر:حاشية ابن عابدين(١/٢٦١)، منح الجليل(١/١٣٦)، مغني المحتاج(١/٢٠٥)، شرح منتهى الإرادات(١/٦٤)، وفي الخف الساتر إذا كان مخرقاً خلاف.

(٣) انظر:حاشية ابن عابدين(١/٢٦٣)، منح الجليل(١/١٣٦)، مغني المحتاج (١/٢٠٦)، شرح منتهى الإرادات(١/٦٥) ، قال النووي في المجموع (١/ ٥٠١): (أما ما لا يمكن متابعة المشي عليه لرقته فلا يجوز المسح عليه بلا خلاف).

٤/ **ونُقل الإجماع على جواز المسح على الخفين ولو لُبس لغير حاجة** [١]، وذهب المالكية إلى أن من لَبِسَ الخفين ترفُّهاً [٢] فلا يجوز له المسح[٣]، **وذهب بعض المعاصرين إلى اشتراط وجود الحاجة إلى التدفئة لجواز المسح على الخفين، وهذا الرأي هو المراد بحثه، وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

لم أقف على قائل بهذا الرأي من المعاصرين إلا شيخنا:

عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين(ت ١٤٣٠)[٤] - رحمه الله - .

---

(١) انظر: شرح النووي على مسلم (٣/١٦٤).

(٢) (الترفه: إراحة النفس والتمتع بالنعمة وسعة العيش). التوقيف على مهمات التعريف ص(٩٦).

(٣) قال خليل في مختصره ص(٢٤) في ذكر شروط المسح على الخفين: (**بِلَا ترفُّهٍ... فلا يمسح... لابس لمجرد المسح أو لينام**)، قال عليش في منح الجليل(١/١٣٩): (أي لم يقصد اقتداء بالنبي ﷺ ولا دفع حر أو برد أو شوك أو عقرب وهذا محترز **بلا ترفه**)، وقال الخرشي في شرحه(١/١٨١): (والمعنى أن **من لبس خفاً لمجرد المسح** كراهة مشقة الغسل فقط، أو لحناء في رجليه، أو لخوف عقارب، أو لبسه لينام، فإنه لا يمسح عليه؛ لوجود الترفه، فإن فعل لم يجزه على المشهور ويعيد أبداً)، وقال الحنفية كما في المبسوط للسرخسي (١/ ١٠٤): (وإذا أراد أن يبول فلبس خفيه ثم بال فله أن يمسح على خفيه)؛ لأن لبسهما حصل على طهارة تامة، ولما سئل أبو حنيفة - رحمه الله- عن هذا؟ فقال: لا يفعله إلا فقيه، فقد استدل بفعله على فقهه؛ لأنه تطرق به إلى رخصة شرعية)، وقال الشافعية كما في المجموع شرح المهذب (١/ ٥٢٩): (قال أصحابنا يجوز مسح الخف لمن لا يحتاج إلى شيء؛ كزمن، وامرأة تلازم بيتها، وملازم للركوب وغيره)، وقال الحنابلة كما في الفروع(١/ ١٩٤): (ولا يستحب أن يلبس ليمسح)، قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٦/ ٩٤): (ولا يشرع له أن يلبس الخفين لأجل المسح).

(٤) قال في فتوى له منشورة في موقعه الرسمي:(اعلم أن المسح على الخفاف وما أشبهها إنما شرع رخصة للحاجة إلى التدفئة ووقاية القدم، فمتى كان محتاجاً إلى لبس الخف أو الكنادر أو الشراب فإنه يمسح عليها...ثم **متى استغنى عنها وزالت الحاجة أو خفّت** شرع نزعها وغسل القدمين)، وقال في فتوى رقم(٨٢٠٣) في موقعه:(يجوز إذا لبس الخف للحاجة أن يمسح عليه)، وقال في شرحه لمنهج السالكين(١/٨٨) في المسح على الشراب: (يجوز المسح عليها بشرط أن تكون صفيقة بحيث تستر البشرة، وتحصل بها التدفئة؛ لأن القصد من لبسها تدفئة القدم)، وعلّقت معه عام (١٤٢٤)هـ عند شرحه لمنظومة القواعد الفقهية للسعدي عند قول الناظم: (وكل حكم دائر مع علته ** وهي التي قد أوجبت لشرعته)، قال شيخنا: (**العلة في المسح على الخفين: الحاجة إلى التدفئة، فمن**

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

مخالفة الإجماع المحكي على جواز المسح على الخفين ولو لغير حاجة، وسيأتي مناقشته في المطلب الرابع.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بجواز المسح على الخفين مطلقاً دون قيد الحاجة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ أن الأحاديث الكثيرة القولية منها والفعلية، والمرفوعة والموقوفة، التي وردت في مشروعية المسح على الخفين مطلقة، وليس فيها تقييد بالحاجة ولا بالمشقة ولا بالسفر، (والواجب أن يطلق ما أطلقه صاحب الشرع ﷺ ويقيد ما قيده) [١].

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع ، كما قال النووي(ت٦٧٦): (أجمع من يعتد به في الإجماع على جواز المسح على الخفين في السفر والحضر سواء كان لحاجة أو لغيرها حتى يجوز للمرأة الملازمة بيتها والزمن الذي لا يمشي)[٢].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن الإجماع لايصح؛ فقد خالف في هذه المسألة ابن عباس رضي الله عنه بقوله في المسح على الخفين: **(لو قلتم هذا في السفر البعيد، والبرد الشديد)**[٣]، ففيه الإشارة إلى اشتراط

قال: أمسح لكيلا أغسلها، فنقول: ليس لك ذلك).

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية (١٣/٢٤)، وانظر: المحلى (٣٤١/١).

(٢) شرح النووي على مسلم (١٦٤/٣).

(٣) أخرجه عبدالرزاق(٧٦٨) بسند صحيح، رجاله رجال الصحيحين من طريق معمر، عن عبدالله بن طاوس، عن أبيه قال: سمعت رجلاً يحدث ابن عباس بخبر سعد وابن عمر في المسح على الخفين، قال ابن عباس: (لو قلتم هذا في السفر البعيد، والبرد الشديد)، وخبر ابن عمر مع سعد أخرجه البخاري(٢٠٢) عن عبد الله بن عمر، عن سعد بن

الحاجة أو المشقة، ولعل الإمام مالكاً أخذ مذهبه من ابن عباس ﷺ في اشتراطه عدم الترفه لجواز المسح(١)، وروي عنه في قول رجع عنه عدم المسح في الحضر(٢).

المسألة الثانية: أدلة القول باشتراط الحاجة للمسح على الخف:

يمكن أن يستدل لهذا القول:

١/ حديث ثوبان ﷺ قال: بعث رسول الله ﷺ سرية فأصابهم البرد، فلما قدموا على النبي ﷺ شكوا إليه ما أصابهم من البرد «**فأمرهم أن يمسحوا على العصائب والتساخين**»(٣).

أبي وقاص -رضي الله عنهما- عن «**النبي ﷺ أنه مسح على الخفين**»، وأن عبد الله بن عمر سأل عمر عن ذلك فقال: (نعم، إذا حدثك شيئاً سعد، عن النبي ﷺ فلا تسأل عنه غيره).

(١) انظر: المدونة (١٤١/١)، مختصر خليل ص(٢٤) وشروحه، وقد سبق بيان هذا الشرط في تحرير محل الشذوذ .

(٢) قال خليل في مختصره ص(٢٣): (رُخص لرجل وامرأة وإن مستحاضة بحضر أو سفر)، قال الدسوقي في حاشيته(١٤١/١): (ما ذكره المصنف من جواز المسح على الخف في الحضر والسفر رواية ابن وهب والأخوين عن مالك، وروى ابن القاسم عنه: لا يمسح الحاضرون، وروي عنه أيضاً: لا يمسح الحاضرون ولا المسافرون، قال ابن مرزوق: والمذهب الأول وبه قال في الموطأ)، قال ابن عبدالبر في الاستذكار (١/ ٢١٦): (والروايات عنه بإجازة المسح على الخفين في الحضر والسفر أكثر وأشهر، وعلى ذلك بنى موطأه، وهو مذهبه عند كل من سلك اليوم سبيله لا ينكره منهم أحد والحمد لله)، قال ابن رشد الجد في البيان والتحصيل(٨٢/١): (كان مالك أول زمانه يرى المسح في السفر والحضر، ثم رجع فقال: يمسح المسافر ولا يمسح المقيم...والصحيح من مذهب مالك -رحمه الله-، الذي عليه أصحابه إجازة المسح في السفر والحضر، فهو مذهبه في موطئه، وعليه مات).

(٣) أخرجه أحمد (٢٢٣٨٣)، ومن طريقه أبوداود(١٤٦)، والحاكم(٦٠٢)، والبيهقي (٢٩٠) قال: حدثنا يحي بن سعيد، عن ثور عن راشد بن سعد، عن ثوبان به، وأخرجه غيرهم، قال الذهبي في السير(٤٩١/٤): (إسناده قوي)، وقد أُعلّ بالانقطاع، كما قال الإمام أحمد في العلل برواية ابنه عبدالله(٣٤٦/١): (راشد بن سعد لم يسمع من ثوبان)، قال ابن عبدالهادي في المحرر ص(١١٤): (وفي هذا القول نظر؛ فإنهم قالوا: إن راشداً شهد مع معاوية صفين، وثوبان مات سنة أربع وخمسين، ومات راشد سنة ثمان ومائة)، وصفين كانت سنة(٣٧)هـ، قال مغلطاي في إكماله لتهذيب الكمال(٣٠٦/٤): (فإذا كان بصفين رجلاً مقاتلاً كيف لا يسمع ممن توفي بعد صفين بسبعة عشر عاماً؟!، وقد أثبت الإمام البخاري سماعه، فقال كما في التاريخ الكبير(٢٩٢/٣): (**سمع ثوبان** ويعلى بن مرة، وعنْ جبلة بْن الأزرق، روى عنه ثور، قال حيوة: حدثنا بقية، عن صفوان بن عمرو: ذهبت عين راشد يوم صفين)، والمثبِت مقدم على النافي، ومما يؤيد ماذهب إليه البخاري أن ثوبان صرَّح بالسماع في حديث أخرجه

وجه الاستدلال:

أن التساخين ما يسخن به القدم، والرخصة جاءت به، فلا تعمم ولايقاس عليها، ويؤيد التخصيص سبب الورود.

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن المشهور في اللغة أن التساخين هي الخفاف[1]، قال ابن فارس: (التساخين: الخفاف، وممكنٌ أن تكون سميت بذلك؛ لأنها تُسخِّن على لُبْسِها القدم، وليس ببعيد)[2].

- فعلى ذلك يكون هذا الحديث موافقاً للأحاديث الأخرى في المسح على الخفين، وليس فيه مايعارض به، وبخاصة وأن التسخين وصفٌ خرج مخرج الغالب؛ فلا يؤخذ منه مفهوم مخالفة [3].

البخاري في الأدب المفرد(٥٧٩) قال: حدثنا أحمد بن عاصم، قال: حدثنا حيوة، قال: حدثنا بقية، قال: حدثني صفوان، قال: سمعت راشد بن سعد، يقول: سمعت ثوبان، يقول: قال لي رسول الله ﷺ : ((**لا تسكن الكفور، فإن ساكن الكفور كساكن القبور**)) قال أحمد: الكفور: القرى، وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان(٧١١٢).

(١) انظر: كتاب العين(٣٣٢/٤)،الصحاح(٢١٣٤/٥)،النهاية لابن الأثير(١٨٩/١)، وفيها يعرفون التساخين بالخفاف، قال المباركفوري في تحفة الأحوذي(٢٨٧/١): (التساخين قد فسرها أهل اللغة بالخفاف...ولو سلم أن التساخين عند بعض أهل اللغة هي كل ما يسخن به القدم من خف وجورب ونحوهما فعند بعضهم التسخان تعريب (تشكن) وهو اسم غطاء من أغطية الرأس....فحصل للتساخين ثلاثة تفاسير، الأول: إنها هي الخفاف، والثاني: إنها هي كل ما يسخن به القدم، الثالث: إنها هي تعريب تشكن وهو اسم غطاء من أغطية الرأس، فمن ادعى أن المراد بها في حديث ثوبان المذكور كل ما يسخن به القدم دون غيره فعليه بيان الدليل الصحيح ودونه خرط القتاد).

(٢) مقاييس اللغة(١٤٦/٣).

(٣) قال القرافي في الفروق(٣٨/٢): ((الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم إذا خرج مخرج الغالب وبين ما إذا لم يخرج مخرج الغالب) فإنه إن لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم، **وإذا خرج مخرج الغالب لا يكون حجة إجماعاً**، وضابطه أن يكون الوصف الذي وقع به التقييد غالباً على تلك الحقيقة وموجوداً معها في أكثر صورها، فإذا لم يكن موجوداً معها في أكثر صورها فهو المفهوم الذي هو حجة).

ومن الأدلة: أن الخف إنما شرع المسح عليه لغير متعة اللبس فلا تترك عزيمة غسل الرجلين لغير ضرورة [(١)].

ونوقش هذا الاستدلال:

- (أن الخف لا يشترط في لبسه نية القربة فلا يضره فيه الرفاهية)[(٢)].
- ثم إن أدلة مشروعية المسح على الخفين وردت مطلقة، ولايجوز تقييد المطلق إلا بدليل، وتجويز الشارع للمسح على الخفين في غير السفر[(٣)]، مع مظنة ترفّه غير المسافر بلبس الخف[(٤)] دليل على إطلاق الحكم أيضاً[(٥)].

---

(١) انظر: الذخيرة للقرافي (٣٢٨/١)، وقال الكاساني في توجيه قول لمالك في اختصاص المسح بالسفر وليس هو المذهب عند المالكية: (وأما الكلام مع مالك، فوجه قوله أن المسح شرع ترفها، ودفعاً للمشقة، فيختص شرعيته بمكان المشقة، وهو السفر)، بدائع الصنائع (١/ ٨).

(٢) الذخيرة (٣٢٨/١).

(٣) ومن ذلك حديث علي ﷺ في صحيح مسلم (٢٧٦) قال: «**جعل رسول الله ﷺ ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوماً وليلة للمقيم**» .

(٤) قال العمراني الشافعي في البيان(١٥٠/١): (المسح على الخفين إنما أجيز لتترفه رجله، ولا حاجة بالمقيم إلى ترك رجله في الخف فيما زاد على يوم وليلة، ولا بالمسافر فيما زاد على ثلاثة أيام ولياليهن، بل الحاجة تدعو إلى كشفها، لتسوية لفائفه وإراحة رجله).

(٥) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (١٧٣/٢١): (وقد استفاض عنه في الصحيح أنه مسح على الخفين؛ **وتلقى أصحابه عنه ذلك فأطلقوا القول بجواز المسح على الخفين**)، وقال (٢١/ ١٧٥): (فأصحاب النبي ﷺ الذين بلغوا سنته وعملوا بها لم ينقل عن أحد منهم تقييد الخف بشيء من القيود، بل أطلقوا المسح على الخفين مع علمهم بالخفاف وأحوالها فعلم أنهم كانوا قد فهموا عن نبيهم جواز المسح على الخفين مطلقاً)، ونقله عن الصحابة صحيح فلم يقيدوا الخف بوصف؛ أما تقييد ابن عباس ﷺ فقد كان في حال اللابس، وليس في وصف الخف.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته لاشك أن **نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فإنه لم يخالف نصاً، ولم يخرم إجماعاً، وله سلف فيما ذهب إليه من اشتراط الحاجة في جواز المسح على الخف وهو بعض رأي ابن عباس ﷺ و موافق لقول المالكية، وإن كان القول بعدم هذا الشرط أقوى وهو قول جمهور الصحابة والفقهاء(١)؛ إلا أنه كلما وجدت الحاجة كان الترخيص أولى(٢)؛ كما أنه لا يسن اللبس لأجل المسح، لكنَّ منع المسح من أجل ذلك محل نظر، كما قال ابن تيمية: (فمن تدبر ألفاظ الرسولﷺ وأعطى القياس حقه: علم أن الرخصة منه في هذا الباب واسعة؛ وأن ذلك من محاسن الشريعة ومن الحنيفية السمحة التي بُعث بها) (٣) ، والله أعلم.

---

(١) فَهِم ابن عباس ﷺ من الصحابة (سعد، وعمر وابنه ﷺ) أنهم فهموا من مسح النبي ﷺ على خفيه جواز المسح على الخفين مطلقاً، ولذا تعقبهم بقوله: (**لو قلتم هذا في السفر البعيد، والبرد الشديد**) وقد سبق تخريجه.

(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢١/ ١٨٨): (ومعلوم أن البلاد الباردة يحتاج فيها من يمسح التساخين والعصائب ما لا يحتاج إليه في أرض الحجاز، فأهل الشام والروم ونحو هذه البلاد أحق بالرخصة في هذا وهذا من أهل الحجاز، والماشون في الأرض الحزنة والوعرة أحق بجواز المسح على الخف من الماشين في الأرض السهلة).

(٣) مجموع الفتاوى (٢١/ ١٨٦)، وقال -رحمه الله- (٢١/ ٢١٣): (باب المسح على الخفين مما جاءت السنة فيه بالرخصة حتى جاءت بالمسح على الجوارب والعمائم وغير ذلك، **فلا يجوز أن يتناقض مقصود الشارع من التوسعة بالحرج والتضييق**).

المبحث التاسع: جواز حلق اللحية
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

اللحية لغة: هي الشعر النابت على الخدين والذَّقن[1]، سميت باسم المكان الذي تنبت منه وهو اللحيُ [2]، ولكل دابة لحيان، و(اللَّحيان: العظمان اللذان فيهما منابت الأسنان من كلّ ذي لَحْيٍ)[3]، فبداخل الفم ينبت الأسنان، ومن خارجه ينبت الشعر الذي يسمى **العارض**.

وتبدأ اللحية من **العذار**؛ ولذا يُقال: عَذَّر الغلام، أي: نَبَتَ الشعرُ فِي العذار منه[4]، والذي يصل الرأس باللحية هو **الصدغ** [5]، و مجمع اللحيين من الأسفل هو **الذَّقَن**[6]، وفوق الذَّقن **العنفقة**[7]، وهي أسفل الشفة السفلية.

---

(١) انظر: المخصص (١/ ٧٨)، لسان العرب (١٥/ ٢٤٣)، و الخدان: جانبا الوجه، وقيل: من المحجر(تحت العين) إلى اللحي، انظر: اللسان(١٦٠/٣) وهل الوجنة من الخد؟ الظاهر أنها ليست منه، قال الخليل في العين (١٨٧/٦): (الوجنة: ما ارتفع من الخدِّ بين الشِّدق والمحجر)، وقال ابن سيده في المخصص (١/ ٩٤): (وفي الوجه الوجنتان، وهما فوق ما بين الخدين والمدمع إذا وضعت يدك وجدت حجم العظم تحتها وحجمه نتوءه، أبو حاتم، هما ما نتأ من لحم الخدين بين الصدغين وكنفي الأنف).

(٢) انظر: جمهرة اللغة (١/ ٥٧٢)، الصحاح (٦/ ٢٤٨٠)، مقاييس اللغة (٥/ ٢٤٠).

(٣) العين (٣/ ٢٩٦).

(٤) انظر: المخصص (١/ ٧٦)، لسان العرب (٤/ ٥٥٠)، جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٥/ ٢٢٢): (**وكان الفقهاء أكثر تحديداً للعذار من أهل اللغة**)، لذلك يقول الشربيني في مغني المحتاج (١/ ١٧٣) في تفسير العذار: (الشعر النابت المحاذي للأذن بين الصدغ والعارض، وقيل: هو ما على العظم الناتئ بإزاء الأذن، وهو أول ما ينبت للأمرد غالباً)، وقال برهان الدين ابن مفلح في المبدع(١/ ١٠١): (العذار: وهو الشعر الذي على العظم الناتئ سمت صماخ الأذن، مرتفعا إلى الصدغ، ومنحطاً إلى العارض، والعارض: هو الشعر النابت على الخد)، قال ابن عثيمين في فتاويه: (١١/ ١٢٤): (حد اللحية من العظمين الناتئين بحذاء صماخي الأذنين إلى آخر الوجه).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (٨/ ٥٩)، قال الثعالبي في فقه اللغة ص (٦٦): (الصدغ: ما بين لحاظ العين إلى أصل الأذن).

(٦) انظر: الصحاح(٢١١٩/٥)، مقاييس اللغة (٣٥٧/٢)، و(الذِقن) بالكسر هو الشيخ، انظر: تهذيب اللغة (٧٤/٩).

(٧) العنفق: قلة الشيء وخفته، ومنه اشتقاق العنفقة لخفة شعرها، والعنفقة: مابين الشفة السفلية، وبين الذَّقن، سواء كان

فليس من اللحية في اللغة مانبت على الوجنتين فيما يظهر، ولا مانبت على الحلق، ولا مانبت في العنفقة، ولا الشارب وما انحدر منه إلى الذَّقن، وهو السَّبَلة[1].

أما اللحية في الاصطلاح؛ فهي: (الشعر النابت على الخدين من عذار وعارض، والذَّقن) [2]، ويُلحظ مطابقته للتعريف اللغوي إلا أنه أكثر دقة؛ حيث فسّر النابت على الخدين بالعذار والعارض دون ما نبت على الوجنة .

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. اتفق العلماء على مشروعية الأخذ من الشارب [3] .

عليها شعر أم لم يكن، وهي الشعر فيه أيضاً. انظر: العين(٢/٣٠١)، المخصص(١/١٢٤)، اللسان(١٠/٢٧٧).

(١) قال ابن فارس في مقاييس اللغة (٣/١٢٩): (السين والباء واللام أصل واحد يدل على إرسال شيء من علو إلى سفل، وعلى امتداد شيء... وسبال الإنسان من هذا؛ لأنه شعر منسدل)، وقال الخليل في العين (٦/ ٢٥٧): (والشاربان: تجمعهما السَّبَلة... وبعض يُسمّي السَّبَلة كُلّها شارباً واحداً، وليس بصواب)، وتفسير السبلة لغة فيه خلاف، كما في اللسان(١١/ ٣٢١): (وسبلة الرجل: الدائرة التي في وسط الشفة العليا، وقيل: السبلة ما على الشارب من الشعر، وقيل طرفه، وقيل: هي مجتمع الشاربين، وقيل: هو ما على الذقن إلى طرف اللحية، وقيل: هو مقدم اللحية خاصة، وقيل: هي اللحية كلها بأسرها).

(٢) البحر الرائق (١/ ١٦)، وجاء تعريفها عند المالكية كما في منح الجليل (١/٧٨) بأنها: (الشعر النابت على جانبي الوجه المسمّيين لحيين ... فدخل فيه الذقن واللحية)، وجاء في تعريفها عند الشافعية، كما في المجموع (١/ ٣٧٤): (وهي الشعر النابت على الذقن)، فهل يعني ذلك أن شعر الخد ليس من اللحية عند الشافعية؟ ليس بصريح، ولذلك قال النووي في المجموع(١/ ٢٩١): (قال الغزالي: تكره الزيادة في اللحية والنقص منها، وهو أن يزيد في شعر العذارين من شعر الصدغين إذا حلق رأسه أو ينزل بعض العذارين)، فدل على دخول العارضين في اللحية عند الشافعية، وقد عبّر في المصباح المنير(٢/٥٥١) بما هو أوضح في دخول العارضين في اللحية عندهم بقوله: (اللحية الشعر النازل على الذقن)، وعرفها الحنابلة، كما في المطلع على ألفاظ المقنع ص(٣١) بأنها: (الشعر النابت على اللحيين والذقن وما قرب من ذلك)، و هي متقاربة، وأوضحها تعريف الحنفية الذي ذكرته في المتن.

(٣) قال النووي في المجموع (١/ ٢٨٧): (وأما قص الشارب؛ **فمتفق على أنه سنة**)، وقال العراقي في طرح التثريب (٢/ ٧٦): (قص الشارب، **وهو مُجمَعٌ على استحبابه، وذهب بعض الظاهرية إلى وجوبه**)، قال ابن حزم في مراتب الإجماع ص (١٥٧): (واتفَقوا أن قصّ الشَّارب، وقطع الأظفار، وحلق العَانَة، ونتف الإبط، حسن)، وهو يحكي القدر المشترك ولا ينفي الوجوب، ولذلك قال في المحلى(١/ ٤٢٣): (وأما قص الشارب؛ ففرض)، وبوّب أبوعوانة

٢. واتفقوا على عدم تحريم أخذ ما زاد على القبضة من اللحية وخاصة في النسك [١].

٣. ونُقل الإجماع على تحريم حلق اللحية[٢]، وذهب بعض الشافعية إلى الكراهة؛ مع أن منصوص الإمام الشافعي هو التحريم، وصرّح به بعض أصحابه[٣].

في مستخرجه: (بيان الطهارات التي تجب على الإنسان في بدنه، من ذلك إيجاب جز الشوارب وإحفائه...)، قال ابن القيم في تحفة المودود ص (١٧٧): (وأما قص الشارب؛ فالدليل **يقتضي وجوبه إذا طال** وهذا الذي يتعين القول به؛ لأمر رسول الله ﷺ به ولقوله ﷺ: ((**من لم يأخذ شاربه فليس منا**)))، وقال ابن عبد البر، كما في التمهيد (٢١/ ٦٣): (وقد أجمعوا أنه **لا بد للمسلم** من قص شاربه أو حلقه)، والظاهر أن ابن عبدالبر لا يخفى عليه أن جمهور الفقهاء لايوجبون ذلك، فلعله أراد بقوله: (لابد) تأكيد الاستحباب، أو أن مراده أن خلاف الفقهاء لابد ألا يخرج عن استحباب القص أو الحلق؛ ولذلك لم يختلفوا في الاستحباب إنما اختلفوا في صفة الأخذ: هل يكون بالقص أم الحلق؟ وأكثر الأحاديث فيها القص، وهي مفسرة لما ورد من الإحفاء والجز، واختلفوا في السبالين في جانبي الشارب: هل يستحب قصهما أم لا؟. انظر: فتح الباري لابن حجر(١٠/٣٤٦).

(١) هذا هو القدر المشترك، فقد صحت روايات بعضها مقيدة في النسك ومحددة في القبضة، وبعضها مطلقة غير محددة ولا مقيدة، ولم ينكر على ذلك منهم أحد؛ فكان إجماعاً على عدم التحريم، وقد حكاه جابر بن عبدالله رضي الله عنه **عن الصحابة بما يحتمل الرفع و الإجماع**، كما في سنن أبي داود (٤٢٠١) بسند حسن كما ذكر ابن حجر في الفتح قال: (**كنا نُعفي السِّبالَ إلا في حجٍّ أو عمرة**)، والسبال يطلق على الشارب، أو طرفيه، وقد يطلق على مقدم اللحية النازل منها، جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٥/ ٢٢٣): (وعلى كونه بمعنى ما على الشارب من الشعر ورد الحديث: ((**قصوا سبالكم، ووفروا عثانينكم، وخالفوا أهل الكتاب**)))، وعلى كونه بمعنى اللحية ورد قول جابر: (**كنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة**)) انتهى، وروى الأخذ من اللحية أيضاً عطاء بن أبي رباح **عمن لقيه من الصحابة** كما في مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٢) بسند صحيح قال: (كانوا يحبون أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة)، وحكاه أيضاً إبراهيم النخعي **عمن لقيه من التابعين**، كما في مصنف ابن أبي شيبة (٢٥٤٩٠) بسند صحيح قال: (كانوا يطيبون لحاهم، ويأخذون من عوارضها)، **وأطبق الأئمة الأربعة وغيرهم على عدم التحريم**، بل بعضهم يستحبه، وسيأتي شيء من التفصيل لذلك في المبحث العاشر بإذن الله.

(٢) انظر: مراتب الإجماع ص(١٥٧)، الإقناع في مسائل الإجماع (٢/٢٩٩).

(٣) انظر: تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي (٩/٣٧٦)، ومما جاء فيها: (قال الشيخان: يكره حلق اللحية، واعترضه ابن الرفعة في حاشية الكافية بأن **الشافعي** -رضي الله تعالى عنه- **نص في الأم على التحريم**، قال الزَّرْكَشِيُّ، وكذا الحليمي في شعب الإيمان، وأستاذه القفال الشاشي في محاسن الشريعة، وقال الأذرعي: الصواب تحريم حلقها جملة لغير علة بها، كما يفعله **القلندرية**)، يعني: فعل القلندرية بحلق لحاهم محرم؛ والقلندرية طائفة مبتدعة متصوفة ظهرت في القرن السابع في الشام، وشيخ هذه الطريقة هو محمد الساوجي، ولابن تيمية فتوى فيهم،

وذهب بعض المعاصرين إلى عدم تحريم حلق اللحية، وهذا الرأي هو المراد بحثه وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه.

المطلب الثاني: القائلون بجواز حلق اللحية من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

- محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤)[(١)]، ومحمود شلتوت (ت١٣٨٣)[(٢)].
- و عبدالله الجديع[(٣)] ، و د.علي جمعة[(١)] ، و غيرهم [(٢)] .

قال في أولها: (أما هؤلاء "القلندرية" المحلقي اللحى؛ فمن أهل الضلالة والجهالة، وأكثرهم كافرون بالله ورسوله). مجموع الفتاوى (١٦٣/٣٥)، وانظر: تاريخ الإسلام (٩٤٨/١٣).

(١) قال في "مجلة المنار" (٤٢٩/٢٢): (الجواب عن مسألة حلق اللحى: هذه المسألة وأمثالها مما سيأتي ليست دينيةً مما يعبد الله به فعلاً أو تركًا، وإنما هي من الأمور العادية المتعلقة بالزينة والتجمل والنظافة... **والأمر في مثل هذه الأمور العادية ليس للوجوب الديني، والنهي عنها ليس للتحريم**).

(٢) قال في كتابه الفتاوى ص(١٩٩): (والحق أن أمر اللباس والهيئات الشخصية، ومنها: **حلق اللحية من العادات** التي ينبغي أن ينزل المرء فيها على استحسان البيئة).

(٣) قال في كتابه "اللحية دراسة حديثية فقهية" ص(٣٠٩-٣١٠) في خلاصة الدراسة الفقهية: (**النصوص الآمرة بإعفاء اللحية لا تتجاوز الاستحباب** عند وجود مقتضي المخالفة لغير المسلمين...فلو شاع عرف المسلمين في مكان بحلق لحاهم وأصبح إعفاء اللحية شذوذاً وشهرة، **فموافقة العرف أوفق للسنة**)، وقال في ص(٢١٧): (لو أن العرف جرى على ترك اتخاذ اللحية فالسنة مجاراته)، وخلاصة رأيه هو قوله في ص(٣١٠): (لم تساعد النصوص في حكمها في الدلالة على أكثر من الندب، وإنما يستثنى حال من يقصد مشابهة غير المسلمين في هيئتهم الظاهرة بحلق اللحية، دون مقتض لتلك المشابهة، فذلك **قصد** محرّم). القصد محرّم وإلا فالفعل غير محرّم فلا يختص هذا القصد باللحية.

- وعبدالله بن يوسف الجديع العنزي ولد في البصرة عام (١٣٧٨)هـ وتلقى العلم على بعض الشيوخ، و بالمعهد الإسلامي في البصرة، ثم فارق البصرة إلى الكويت عام (١٣٩٨)هـ، وانشغل في هاتين الفترتين بالإمامة والخطابة والتأليف إلى جانب التحصيل والإشراف على برامج السنة في شركة "صخر"، ثم هاجر بعد عام (١٤١٣)هـ إلى بريطانيا، وهو عضو المجلس الأوروبي للإفتاء، ولديه مركز خاص للأبحاث هناك، وله العديد من البحوث في العقيدة، والحديث، وعلوم القرآن، وأصول التفسير وغيرها، وله بحوث دار عليها كلام كبير، فيها تجويز لحلق اللحية، و المعازف، وغيرهما، ومع ذلك فقد قال عنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٩٧١/٧): (الباحث المحقق). والترجمة مأخوذة من ترجمته لنفسه كتبها بطلب من الدكتور/ عبدالرحمن بن معاضة الشهري، فنشرها في

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلها ومناقشتها في المطلب الرابع، في أدلة القول الأول.

٣/ النص على شذوذه ، و قد نص على الشذوذ أو نحوه من العبارات :

- د. صالح الفوزان بقوله: (إن ترجيح المؤلف[القرضاوي] للقول بكراهة حلق اللحية فقط ترجيح باطل لا دليل عليه)(٣).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم حلق اللحية:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث ابن عمر ﷺ المتفق عليه أن النبي ﷺ قال: «**أحفوا الشوارب، وأعفوا اللّحى**»(٤)، وحديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**جزوا الشوارب، وأرخوا اللحى**

ملتقى أهل التفسير، وملتقى أهل الحديث في الشبكة.

(١) قال في كتابه "الفتاوى العصرية" ص(٤٠): (...ونحن مع وجودنا في هذا العصر وكيفيته واختلاطنا مع الناس نفتي بما عليه الشافعي، ونقول له: **ليس من الحرمة أن تحلق لحيتك**).

(٢) كالقرضاوي حين قال في كتابه "الحلال والحرام" ص(٨٦): (بعض علماء العصر يبيحون حلقها تأثراً بالواقع ... وبهذا نرى أن في حلق اللحية ثلاثة أقوال: قول بالتحريم...وقول بالكراهة...وقول بالإباحة، وهو الذي يقول به بعض علماء العصر، **ولعل أوسطها أقربها وأعدلها وهو الذي يقول بالكراهة فإن الأمر لايدل على الوجوب جزماً**).

(٣) "الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام" ص(٢٠)، والباطل من الألفاظ التي يُعبر بها عن الرأي الشاذ في بعض السياقات، وقد قال د.الفوزان في خاتمة كتابه الإعلام: (ليت فضيلة المؤلف الْتزم ما قرره في أول كتابه من قواعد ... فأخلى كتابه من هذه الفتاوى التي خالف فيها الصواب، وقلد في غالبها **الأقوال الشاذة** التي لا تستند إلى دليل).

(٤) أخرجه البخاري (٥٨٩٣)، ومسلم (٢٥٩)، وهذا لفظ مسلم، ولفظ البخاري«**أنهكوا**» بدلاً من «**أحفوا**»، **وليس في هذه الرواية ذكرٌ لمخالفة المشركين وهي أثبت من الرواية التي فيها ذكر ذلك من حديث ابن عمر لأمور**، أولها: أن هذه الرواية من طريق عبيدالله بن عمر(ثقة ثبت)، عن نافع، عن عبدالله بن عمر به، والرواية التي فيها مخالفة المشركين وردت من طريق عمر بن محمد(ثقة)، عن نافع، عن ابن عمر به، و عبيدالله بن عمر أثبت

خالفوا المجوس»[1]، وغيرهما.

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أمر بإعفاء وإرخاء اللحية، والأصل في الأمر الوجوب، والحلق فيه مخالفة لأمره الصريح، و وقوع فيما نهى عنه من مخالفة المجوس .

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بعدم التسليم بأن الأمر للوجوب، بل الأصل في الأوامر النبوية هي الاستحباب[2].
- ويدل لذلك أن الأمر بإعفاء اللحية اقترن بالأمر بإحفاء الشارب، والشارب مما يسن إحفاؤه عند الفقهاء، فليكن ذلك الحكم في اللحية لاتِّحاد المخرج والصيغة[3].

الناس في نافع، حتى من الإمام مالك، كما ذكر يحيى بن سعيد، وقال الإمام أحمد كما نقله يوسف ابن عبدالهادي في بحر الدم ص(١٠٥): (ليس أحد في نافع أثبت من عبيد الله بن عمر، ولا أصح حديثاً منه)، والأمر الثاني: أن ذكر مخالفة المشركين تفرد بها عمر بن محمد، وخالفه عبيدالله بن عمر وقد سبق، وأبوبكر بن نافع وعبدالله بن عمر العمري وعبدالعزيز بن أبي رواد ونجيح السندي كلهم يروونه عن نافع دون هذه الزيادة. والأمر الثالث: أن هذه الرواية هي التي انتقاها البخاري في (باب إعفاء اللحى) ولم يذكر غيرها وليس فيها زيادة مخالفة المشركين، كما أن هذه الرواية هي التي صدّر بها الإمام مسلم الروايات في هذه المسألة، والغالب أن التقديم عنده للأصح في الباب ثم يذكر المتابعات، والأمر الرابع: أن الحديث جاء من غير طريق نافع؛ فقد رواه عبدالرحمن بن علقمة عن ابن عمر بغير هذه الزيادة، وقد أشار إلى قضية التفرد في هذا الحديث البيهقي بقوله بعد رواية عبيدالله بن عمر: (وزاد فيه عمر بن محمد بن زيد، عن نافع: «**خالفوا المشركين**»). سنن البيهقي(٢٣٢/١)، وقد أغفل ذلك الجديع؛ فلم يعرِض له، بل زاد إلى ذلك قوله في موضع بعيد غير موضع تحقيق حديث ابن عمر ص(١٩١): (وما قد تراه في بعض مصادر الحديث من ترك ذكر العلة، وسياق الأمر بالإعفاء والإحفاء مجرداً إنما هو من قبيل اختصار الرواة ... ولم يزل أهل العلم يصيرون بالمجملات للمفسّرات، وبالمختصرات للمطولات، إلا أن تكون الزيادة من غير ثقة ، أو من ثقة خالف فيها ، **أو من ثقة لم يرتق إلى درجة المتقنين؛ فيتفرّد بها، وجميع هذه الصور ليست واردة هنا**) انتهى، وليته نبّه على تفرّد عمر بن محمد، وأجاب عنه في موضعه بما يليق بتحقيقه الظاهر في الحديث بما هو أقل وضوحاً من ذلك.

(١) أخرجه مسلم (٢٦٠).

(٢) انظر: الحلال والحرام ص(٨٦).

(٣) انظر: "اللحية دراسة حديثية فقهية" للجديع ص(١٧٢).

- ومعلوم أن ماشرع في الشارب فإن المشروع به في اللحية هو نقيضه، وحيث شُرع القص في الشارب، فالذي يقابله هو الإعفاء من قص اللحية و ذلك بتركها [1].
- ثم إن الأحاديث الثابتة في الأمر بالإعفاء والإحفاء علّقت الأمر بمخالفة غير المسلمين، مما يؤكد أنه ليس حكماً تعبدياً محضاً؛ بل معلق بوجود المخالفة[2]، وهذه المخالفة مستحبة مالم يوجد قصد التشبّه، فإن وجد القصد فهنا التشبه المحذور[3].
- وقد وردت نصوص عديدة فيها أمر وتعليل بمخالفة غير المسلمين، وهي محمولة على الاستحباب؛ كتغيير الشيب، والصلاة في النعال، وأكلة السحر وغيرها [4].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- وبين يدي الجواب وتفصيله: فإن هذه الاستنباطات والتأويلات لم أقف عليها بمجموعها عند العلماء من قبل[5]، وأقول كما قال ابن رجب: (لو كان هذا الاستنباط حقاً لما خفي على أئمة الإسلام كلهم إلى زمنه)[6].
- أما القول بأن الأمر ليس للوجوب [7]؛ فهذا يبطله قول الله: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ

---

(١) المرجع السابق ص(١٩٠)، وهو يريد بذلك فيما فهمت أن يبين أن المشروع في اللحية هو ترك القص، وقد قرر أن الصحابة والتابعين كانوا يقصون من لحاهم مما يدل على عدم الوجوب في الأمر بالإعفاء .

(٢) المرجع السابق ص(١٩١).

(٣) المرجع السابق ص(٢٠٩)، فالتشبّه عنده فيه مشابهة وقصد لها، أما الموافقة في الفعل فقط؛ فهذا شبَهٌ وليس تشبّها.

(٤) انظر: المرجع السابق ص(١٩٧-٢١٢)، الحلال والحرام ص(٨٧).

(٥) وقفت على أكثر هذه الاعتراضات في مجموع فتاوى ابن باز (٢٥/ ٢٩٧)، وليس فيها ذكر للمعترض، وقد فنّد ابن باز اعتراضاته، في كلام طويل قال في بدايته: (فقد اطلعت على مقالٍ لبعض الكتاب في عام (١٣٩١)هـ جزم فيه بأن حلق اللحية ليس حراماً، ولا مباحاً، ولكنه مكروه...).

(٦) فتح الباري (٢/٢٤)، يعني: ابن حزم، وهذا في الاستنباط الذي يؤدي إلى قولٍ مخالفٍ للإجماع، وإلا فالكتاب والسنة لا ينضبان من المعاني والدلائل، ولذا قال ابن رجب: (وهو قول لم يسبق إليه، ولو كان هذا الاستنباط...الخ).

(٧) هذا رأي د.القرضاوي هنا وهو يفرّق بين أمر الله فهو للوجوب وأمر نبيه فهو للندب مالم يأت صارف فيهما، كما ذكر في كتابه "نحو أصول فقه ميسر" ص(٢٥)، وهذا الرأي الأصولي لم يقل به إلا الأبهري من المالكية في أحد

عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]، ولو كانت مخالفة الأمر جائزة لما غضب النبي ﷺ حين خالفوا أمره في الحج[2]، ولولا أن الأمر فيه إلزام لما قال النبي ﷺ: «**لولا أن أشق على أمتي -أو على الناس- لأمرتهم بالسواك مع كل صلاة**»[3].

- أما اقتران الأمر بإعفاء اللحية بالأمر بإحفاء الشارب؛ فـ(هذه الدلالة التي ذكرنا تسمى دلالة الاقتران، وقد ضعفها أكثر أهل الأصول)[4]، ومما يدل على ضعفها وخاصة عند عطف الجمل التامة قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ مِن ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[5]، قال النووي: (ولا يمتنع قرن الواجب بغيره...[فـ]الإيتاء واجب والأكل ليس بواجب)[6]، بل قد تضعف دلالة الاقتران وإن كان العطف على

أقواله المروية عنه، وقد رجع عنه، ورأيه الأول بالتفريق مهجور وغير مشهور حتى قال الزَّرْكشيُّ- وقد نقل عنه القرضاوي قول الأبهري ولم يشر إلى أنه رأي متروك وأنه رجع عنه- في البحر المحيط(٢٩٢/٣): (وهو كالمتروك... والصحيح هذا الذي كان يقوله آخر أمره وأنه لا فرق بين أوامر الله تعالى وأوامر رسوله؛ من كون جميعها على الوجوب).وانظر: الغيث الهامع شرح جمع الجوامع ص(٢٤٢).

(١) من الآية (٦٣) من سورة النور، والمقصود بالآية هو النبي ﷺ كما يدل عليه السياق في أول الآية: ﴿لَّا تَجْعَلُوا۟ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَآءِ بَعْضِكُم بَعْضًا﴾ الآية.

(٢) أخرجه مسلم (١٢١١) في حديثٍ قالت فيه عائشة: فدخل علي وهو غضبان، فقلت: من أغضبك -يا رسول الله- أدخله الله النار، قال: «**أوما شعرتِ أني أمرتُ الناس بأمر، فإذا هم يترددون؟**» ، وفي رواية لأحمد: «**وما لي لا أغضب وأنا آمر بالأمر، فلا أُتّبع**».

(٣) رواه البخاري (٨٨٧)، ومسلم (٢٥٢) واللفظ للبخاري.

(٤) أضواء البيان (٣٣٥/٢)، قال الزَّرْكشيُّ في البحر المحيط (٨/ ١٠٩): (أنكرها الجمهور فيقولون: القِران في النظم لا يوجب القِران في الحكم، وصورته أن يدخل حرف الواو بين جملتين تامتين كل منهما مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، بلفظ يقتضي الوجوب في الجميع أو العموم في الجميع، ولا مشاركة بينهما في العلة، ولم يدل دليل على التسوية بينهما...أما إذا كان المعطوف ناقصاً؛ بأن لم يذكر فيه الخبر؛ فلا خلاف في مشاركته للأول...وأما إذا كان بينهما مشاركة في العلة؛ فيثبت التساوي من هذه الحيثية، لا من جهة القِران).

(٥) من الآية (١٤١) من سورة الأنعام .

(٦) شرح النووي على مسلم (١٤٨/٣).

مفرد يشترك معه في علة أو حكم، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ﴾(١)، فالعدل واجب والإحسان مندوب (٢)، ولا يبعد أن تشترك المعطوفات في حكمٍ من الأحكام لا في كل الأحكام، وهي قرينة من القرائن قد تقوى وقد تضعف(٣)، وفهم عامة العلماء للحديث يدل على ضعفها في هذا الموضع.

- ثم إن هذه الدلالة إنما يستقيم الاستدلال بها في مسألتنا على القول بعدم وجوب قص الشارب، لكن القول بوجوبه قول قوي (٤)، ولم يعرِض المعترض للقول بالوجوب ولا أدلته؛ لأنه أراد تقرير حكم الاستحباب للاقتران، ولا يخلُو كلامه من اضطراب، وهذا مثال على ذلك:
- فهو يقول: (وقد علمت أن الأمر بالمخالفة هو المقصود في الأحاديث، **وليس مجرد إعفاء اللحية وقص الشارب،** فلا يجوز بعده التعلق بالأمر بالإعفاء والقص مجردين عن السبب فيهما)(٥)، إذا تقرّر ذلك فاقرأ كلامه بعد ذلك ولعله نسي: (وأما حكم

---

(١) من الآية(٩٠) من سورة النحل .

(٢) قال ابن حجر في الفتح (٤٨٠/١٠): (قال ابن التين: يستفاد من الآية الأولى أن دلالة الاقتران ضعيفة؛ لجمعه تعالى بين العدل والإحسان في أمر واحد، والعدل واجب والإحسان مندوب. قلت: وهو مبني على تفسير العدل والإحسان وقد اختلف السلف في المراد بهما).

(٣) قال ابن القيم في بدائع الفوائد (١٨٣/٤): (دلالة الاقتران تظهر قوتها في موطن، وضعفها في موطن، وتساوي الأمرين في موطن ...الخ).

(٤) وعامة العلماء على التفريق بين الشارب واللحية؛ مما يدل على ضعف الاقتران في هذا الموضع خاصة، فيستحب عندهم الأخذ من الشارب، ويحرم حلق اللحية، ولعلَّ سبب التفريق بينهما: أن الأخذ من الشارب مما يتكرر ويحتاج إلى متابعة لا تتيسر لكل الناس، وهو من الأوامر، والنبي ﷺ يقول كما في الصحيحين: «**إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم**»، بينما ترك اللحية فيه نهي عن الحلق، وأمر بالترك، وهو متيسر لكل أحد، والنبي ﷺ يقول: «**فإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه**»، إضافة إلى أن ترك اللحية من زينة الرجال، وحلقها فيه مشابهة للنساء، ومُثلة، وغير ذلك من المعاني التي لا توجد في الأخذ من الشارب. **وهناك معنى مهم وهو: أن ترك الشارب ليس فيه عمل للإنسان، بخلاف حلق اللحية ففيه عمل، وهذا أشار إليه ابن تيمية وسيأتي نصه.**

(٥) اللحية دراسة حديثية فقهية ص(٢٠٢)، وقال في ص(١٩٢): (فإذا كان الأمر بإعفاء اللحية وقص الشارب لعلة

قص الشارب، **فإنه سنة مستحبة على كل حال**، فإن النصوص التي وردت في اللحية ذكرته آمرة به للمخالفة، لكن المعنى فيه لغير المخالفة أوكد منه للمخالفة، فإنه من سنن الفطرة وأَمَر النبي ﷺ بالأخذ منه، ووقَّت لذلك مدة أقصاها أربعون ليلة)[١]، وهذا إن لم يدل على الاضطراب، فليكن دليلاً منه وعليه بأن اللحية سنة وشريعة على كل حال كما هو الشارب؛ لاقترانهما.

- أما قَصْرُ معنى الإعفاء على الترك مطلقاً؛ فهذا لم يفهمه الصحابة والتابعون الذين صحَّ عنهم الأخذ من اللحية، وإنما فهموا منه الترك حتى تكثر[٢]، ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ عَفَواْ﴾[٣]، (أي: كثروا وكثرت أموالهم وأولادهم، يقال: عفا الشيء إذا كثر)[٤]، ولذلك قال الإمام البخاري بعد قوله: (باب إعفاء اللحى): ﴿عَفَواْ﴾ قال: (كثروا وكثرت أموالهم)، ثم أورد حديث ابن عمر مرفوعاً وفيه: «**...وأعفوا اللحى**»[٥].
- أما القول بأن الأحاديث الثابتة في الباب علّقت الأمر بمخالفة غير المسلمين؛ فلا يُسلّم به، بل إنَّ أصح أحاديث الباب وهو حديث ابن عمر رضي الله عنه المتفق عليه، ليس فيه ذكر مخالفة المشركين في أصحّ وأكثر طُرقه، وقد سبق بيان ذلك في تخريج الحديث، وقد أشار إلى ذلك البيهقي بقوله: (وزاد فيه عمر بن محمد بن زيد، عن نافع:

تحقيق صورة المخالفة لغير المسلمين من المشركين أو المجوس، أو أهل الكتاب اليهود والنصارى، **وجب أن يقترن حكم ذلك الأمر دائما بحكم نوع تلك المخالفة، وذلك من جهة الوجوب أو الندب**).

(١) المرجع السابق ص(٢٢٣).

(٢) قال ابن عبدالبر في التمهيد (٢٤/ ١٤٦): (هذا ابن عمر روى «**أعفوا اللحى**» وفهم المعنى فكان يفعل ما وصفنا).

(٣) من الآية (٩٥) من سورة الأعراف.

(٤) تفسير ابن كثير (٣/٤٥٠).

(٥) سبق تخريجه، قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ٣٥١) (وقال ابن دقيق العيد: تفسير الإعفاء بالتكثير من إقامة السبب مقام المسبب؛ لأن حقيقة الإعفاء الترك، وترك التعرض للحية يستلزم تكثيرها).

((**خالفوا المشركين**)))[(١)].

- هذا في حديث ابن عمر ، وصح في حديث أبي هريرة: ((...**أرخوا اللحى خالفوا المجوس**)) [(٢)]، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه قال: ((**لكن ربي أمرني أن أُحْفِيَ شاربي وأعفي لحيتي**))[(٣)]، وورد في حديث عائشة أن إعفاء اللحية من الفطرة [(٤)]، في عشر

---

(١) السنن الكبرى (١/٢٣٢).

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٠).

(٣) هذ اللفظ في الطبقات لابن سعد والتمهيد وسيأتي ذكرها، والقصة أخرجها ابن أبي شيبة (٣٦٦٢٦) عن محمد بن فضيل، عن حصين، عن **عبد الله بن شداد،** قال: كتب كسرى إلى باذام: أني نبئت أن رجلا يقول شيئاً لا أدري ما هو، فأرسل إليه فليقعد في بيته، ولا يكن من الناس في شيء، وإلا فليواعدني موعداً ألقاه به، قال: فأرسل باذام إلى رسول ﷺ رجلين حالقَيْ لحاهما مرسلَيْ شواربهما، فقال رسول الله ﷺ: ((**ما يحملكما على هذا؟**)) قال: فقالا له: يأمرنا به الذي يزعمون أنه ربهم، قال: فقال رسول الله ﷺ: ((**لكنا نخالف سنتكم، نجز هذا، ونرسل هذا**))، هذا أصح ماورد في هذه القصة، وسنده صحيح لكنه مرسل، وإرساله قوي يقرب من الاتصال؛ لأن عبدالله بن شداد مولده في زمن النبي ﷺ وروايته عن الصحابة غالبة، وقد قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(٢٣/ ٢٧٢) عن حديث: ((**من كان له إمام فقراءة الإمام له قراءة**)): (أكثر الأئمة الثقات رووه مرسلاً عن عبد الله بن شداد عن النبي ﷺ...وهذا المرسل قد عضده ظاهر القرآن، والسنة، وقال به جماهير أهل العلم من الصحابة والتابعين، **ومرسله من أكابر التابعين، ومثل هذا المرسل يحتج به باتفاق الأئمة الأربعة وغيرهم**)، وهذا المرسل أيضاً قد عضده مرسل آخر صحيح، وهو ما أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (٢٥٥٠٢) وابن سعد في الطبقات(١/٣٧٤)، وابن عبدالبر في التمهيد (٢٠/ ٥٥) من طريق سفيان بن عيينة و أبو العميس عتبة بن عبدالله عن عبدالمجيد بن سهل، عن عبيدالله عبدالله بن عتبة (ثقة فقيه ثبت) قال: جاء مجوسي إلى رسول الله ﷺ قد أعفى شاربه، وأحفى لحيته فقال: ((**من أمرك بهذا**))؟! قال: ربي. قال: ((**لكن ربي أمرني أن أحفي شاربي وأعفي لحيتي**))، ولهما شواهد ضعيفة عند الطبري في تاريخه (٢/ ٦٥٤) مرسلاً، و ابن بشران في أماليه(١٢٨)، قال الألباني في تخريج فقه السيرةص(٣٦٠): (حديث حسن)، ومال الجديع إلى ثبوته في كتابه "اللحية..." ص(٧٤).

(٤) أخرجه مسلم (٢٦١)، وقد تعقب ذلك الدارقطني، وبيّن أنه من قول طلق بن حبيب، وعلّته مصعب بن شيبة. انظر: الإلزامات والتتبع ص(٥٣٥)، وقد رواه سليمان بن طرخان التيمي، فجعله من قول طلق، ورواه جعفر بن إياس وجعله مرسلاً عن طلق، وتفرّد برفعه مصعب بن شيبة، قال النسائي في سننه (٨/ ١٢٨): (وحديث سليمان التيمي وجعفر بن إياس أشبه بالصواب من حديث مصعب بن شيبة، ومصعب منكر الحديث) ، وكون اللحية من الفطرة لها شاهد من حديث أبي هريرة عند ابن حبان (١٢٢١) من طريق ابن أبي أويس حدثنا أخي [عبدالحميد] عن سليمان بن بلال، عن محمد بن عبد الله بن أبي مريم، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ((**إن فطرة الإسلام الغسل يوم الجمعة، والاستنان، وأخذ الشارب، وإعفاء**

صفات غيرها، قال ابن العربي عن هذه الصفات العشر: (**وقد اتفقت الأمة على أنها من الملة**، واختلفوا في مراتبها)[1] ، والملة و الفطرة لا تتغيران، مع ما في الحلق من تغيير للخلقة الذي عُلل به النمص وهو قريب منه[2]، و التشبه بالنساء.

- فاجتمع الأمر المجرد، مع الأمر المعلل بالمخالفة، مع أمر الله «**أمرني ربي**»، مع التنبيه على أن الإعفاء من الفطرة، وهذا هو فهم الصحابة، دون تعليق منهم للإعفاء بالمخالفة فقط، كما حكى عنهم عطاء بن أبي رباح بقوله: (كانوا يحبون أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة)[3].
- المقصود من ذلك أن قصر العلة الشرعية بإعفاء اللحية على مخالفة الكفار لا يصح؛ فهي علة من العلل وليست كل العلل ولا بعضها [4]، ولا ينتفي الحكم بانتفائها، وفي الشريعة هناك ما وجد لعلّة، وبقي التشريع مع فوت هذه العلة؛ كالرمل في الطواف، والسعي في الصفا.
- ولو سُلّم بكون مخالفة الكفار هي أوحد العلل في الأمر بإعفاء اللحية، فإن المشركين

اللحى؛ فإن المجوس تعفي شواربها، وتحفي لحاها، فخالفوهم؛ حدوا شواربكم، وأعفوا لحاكم»، وفي إسناده إسماعيل بن أبي أويس، فيه ضعف من قبل حفظه .

(١) أحكام القرآن (١/ ٥٦).

(٢) قال الألباني في تمام المنة (٨٢): (وهو في ذلك يغير خلقة الله تعالى، فهو في حكم النامصة تماماً، ولا فرق إلا في اللفظ، ولا أعتقد أنه يوجد اليوم على وجه الأرض ظاهري يجمد على ظاهر اللفظ، ولا يمعن النظر في المعنى المقصود منه، ولاسيما إذا كان مقروناً بعلة يقتضي عدم الجمود عليه، كقوله ﷺ ههنا: «... **للحسن المغيرات خلق الله**»)، والرجل في ذلك كالمرأة، كما قال العلماء في الواشمة والمستوشمة إنهما سواء. وانظر: فتح الباري(١٠/٣٧٢).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٢) من طريق غندر، عن شعبة، عن منصور قال: سمعت عطاء به، وسنده صحيح.

(٤) بعض العلة لايثبت الحكم فيها إلا باكتمال العلل؛ كالقصاص في القتل العمد العدوان، فيه ثلاثة أوصاف كل واحدة منها بعض علة، والحكم المعلل بعدة علل لا ينتفي الحكم بانتفاء بعض العلل، والأمر بإعفاء اللحية فيه عدة علل، منها: النهي عن المثلة، وتغيير خلق الله، وهذا مجمع عليه كما نقل ابن حزم على أن حلق اللحية مُثلة، وموافقة الفطرة، ومخالفة المجوس، والنهي عن التشبه بالنساء، كل علة منها مستقلة وكافية في تحريم حلق اللحية لمخالفتها.

حول النبي ﷺ يعفون لحاهم ولم يخالفهم[1]، فكان المقصود بمخالفتهم في اللحية بما خالفوا فيه الفطرة، ولا نخالفهم فيما وافقوا فيه الفطرة؛ ولذا لم يخالف النبيﷺ المشركين مع أنهم أقرب إليه وأكثر مخالطة؛ لأنهم وافقوا الفطرة بإعفاء اللحى، والنهي عن التشبه بالكفار إنما هو (فيما لم يكن سلف الأمة عليه، فأما ما كان سلف الأمة عليه؛ فلا ريب فيه، سواء فعلوه، أو تركوه، فإنا لا نترك ما أمر الله به؛ لأجل أن الكفار تفعله)[2]، وقد كان السلف يعفون لحاهم.

- أما جعل التعليل بالمخالفة من صوارف الأمر إلى الاستحباب، فهذا لم أقف عليه عند العلماء من قبل[3]، والأصل أن الأمر بالإعفاء اعتضد بالأمر بالمخالفة فقوّاه، ولم يُضعفه، وقد يُصرف هذا الأمر بالقرائن المعروفة كما سيأتي في الأمثلة المذكورة :
- **فتغيير الشيب** والخضاب ورد مايصرف الأمر فيهما[4] من الوجوب إلى الاستحباب.وخلاصة الصارف أن النبي ﷺ ثبت أنه لم يخضب شيبه[5]، وأجمع العلماء

(١) قال الجديع في كتابه اللحية ص(٣٠٩): (دلَّ الإستقراء أن إعفاء اللحية مماجرى به العرف قبل الإسلام، ولم تلغه شريعة الإسلام، وإنما أبقته على ماجرى به العرف). قلت: ولم لا يقال: إنها لم تلغه لموافقته للفطرة ؟!

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٤٧٢).

(٣) قال أحمد شاكر في تعليقه على مسند أحمد(٧٢/٦): (ولم يختلف أهل العلم منذ الصدر الأول في هذا، أعني في تحريم التشبه بالكفار، حتى جئنا في هذه العصور المتأخرة، فنبتت في المسلمين نابتة ذليلة مستعبدة، هجيراها وديدنها التشبه بالكفار في كل شيء، والاستخذاء لهم والاستعباد. ثم وجدوا من الملتصقين بالعلم المنتسبين له، من يزين لهم أمرهم، ويهون عليهم أمر التشبه بالكفار في اللباس والهيئة والمظهر والخلق وكل شيء).

(٤) وهو حديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: ((**إن اليهود والنصارى لا يصبغون؛ فخالفوهم**)) أخرجه البخاري (٥٨٩٩)، ومسلم (٢١٠٣).

(٥) أخرج البخاري (٥٨٩٤) بسنده عن محمد بن سيرين، قال: سألت أنساً: أخضب النبي ﷺ ؟ قال: ((لم يبلغ الشيب إلا قليلاً))، وأخرج مسلم(٢٣٤١) بسنده عن ابن سيرين، قال: سألت أنس بن مالك: هل كان رسول الله ﷺ خضب؟ فقال: ((**لم يبلغ الخضاب؛ كان في لحيته شعرات بيض**)) قال قلت له: أكان أبو بكر يخضب؟ قال فقال: (نعم، بالحناء والكتم).

على أن أمره بتغيير الشيب للاستحباب لا للوجوب(١)، ولولا الصارف لقيل بالوجوب(٢).

- ومن المفيد هنا الإشارة إلى أن الشيب ليس من صنع الإنسان، ومن تركه فهو مشابه للكفار ولم يتشبّه؛ لأنه لم يعمل شيئاً، أما اللحية فمن حلقها؛ فهذا عمل منه فيه تشبّه؛ ولذا قوي التحريم هنا، كما قال ابن تيمية: (فإنه إذا نهى عن التشبه بهم في بقاء بيض الشيب الذي ليس من فعلنا، فلأن ينهى عن إحداث التشبه بهم أولى، ولهذا كان هذا التشبه[بالحلق] يكون محرماً بخلاف الأول[تغيير الشيب])(٣).
- **والصلاة في النعال** ورد مايصرف الأمر فيه(٤) من الوجوب إلى الاستحباب.وخلاصة الصارف ما قاله عبدالله بن عمرو ﷺ: « **رأيت رسول الله ﷺ يصلي حافياً، ومتنعلاً** »(٥) ، وقال ﷺ : « **إذا صلى أحدكم فخلع نعليه فلا يؤذ بهما أحداً، ليجعلهما بين رجليه**

---

(١) نقل الإجماع على ذلك: الطبري في تهذيب الآثار- مسند الزبير- ص(٥١٨)، وابن بطال في شرح البخاري(١٥٣/٩)، والنووي في شرح مسلم (٨٠/١٤)، وجاء في شرح النووي لمسلم، وقد نقله عن الطبري فيما يظهر: (الصواب أن الآثار المروية عن النبي ﷺ بتغيير الشيب وبالنهي عنه كلها صحيحة وليس فيها تناقض، بل الأمر بالتغيير لمن شيبه كشيب أبي قحافة والنهي لمن له شمط فقط، قال: واختلاف السلف في فعل الأمرين بحسب اختلاف أحوالهم في ذلك، مع أن **الأمر والنهي في ذلك ليس للوجوب بالإجماع**، ولهذا لم ينكر بعضهم على بعض خلافه)انتهى، قلت: روي النهي عن تغيير الشيب من حديث ابن مسعود عند أحمد وأبي داود والنسائي وغيرهم وفيه ضعف.

(٢) ولذلك قال الإمام أحمد : (الخضاب عندي كأنه فرض، وذلك أن النبي ﷺ قال: «**إن اليهود والنصارى لا يصبغون؛ فخالفوهم**») الوقوف والترجل من مسائل الإمام أحمد ص(١٣٢)، وانظر: الفروع (١٥٣/١).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (١/ ٢٠٣).

(٤) وهو حديث شداد بن أوس رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «**خالفوا اليهود؛ فإنهم لا يصلون في نعالهم، ولا خفافهم**» أخرجه أبوداود(٦٥٢)، وابن حبان(٢١٨٦)، والحاكم(٩٥٦) وقال: (حديث صحيح الإسناد) ولم يتعقبه الذهبي.

(٥) أخرجه أحمد (٦٦٢٧)، وأبوداود (٦٥٣)، وابن ماجه(١٠٣٨) وغيرهم، من طريق عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، وإسناده حسن، وروي من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

، **أو ليصلِّ فيهما** »[1]، فالتخيير ظاهر في عدم الوجوب.

- **وأمّا السَّحور**[2]؛ فإن الصارف له عن الوجوب إلى الندب: «**أن رسول الله ﷺ واصل في رمضان**» [3]، قال الإمام البخاري: (باب بركة السحور من غير إيجاب؛ لأن النبي ﷺ وأصحابه واصلوا ولم يُذكر السحور)[4]، وقال النووي عن السَّحور: (وأجمع العلماء على استحبابه وأنه ليس بواجب)[5].
- فأين مثل هذه الصوارف للأمر بإعفاء اللحى؟! ، مع قيام الإجماع على تحريم الحلق كما سيأتي، ولم يرد عن النبي ﷺ ولا عن أحدٍ من أصحابه أنه خالف ذلك، لاشك أن الفرق بينهما ظاهر، وأن التسوية بينهما خلل علمي.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على تحريم حلق اللحية غير واحد من العلماء :

١. قال ابن حزم(ت٤٥٦) : (**واتَّفقوا أن حلق جميع اللحيَة مُثلَة لَا تجوز** ، وكذلك الْخَلِيفَة والفاضل والعالم)[6]، ولم يتعقب ابن تيمية هذا الإجماع بشيء.

---

(١) أخرجه أبوداود (٦٥٥)، وابن خزيمة (١٠٠٩)، وابن حبان(٢١٨٢) وغيرهم، من طريق سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبيه، عن أبي هريرة به، وهو حديث ثابت صحيح، وبوّب عليه ابن خزيمة: (باب الصلاة في النعلين، والخيار للمصلي بين الصلاة فيهما، وبين خلعهما، ووضعهما بين رجليه، كي لا يؤذي بهما غيره) .

(٢) لحديث: «**تسحروا؛ فإن في السحور بركة**» أخرجه البخاري(١٩٢٣)، ومسلم(١٠٩٥)، مع قوله ﷺ: «**فصل ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب، أكلة السحر**» أخرجه مسلم (١٠٩٦) من حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه.

(٣) أخرجه مسلم (١١٠٢)، وقال له الصحابة: «**إنك تواصل**» أخرجه البخاري(١٩٦١)، ومسلم (١١٠٢).

(٤) انظر: صحيح البخاري (٣/٢٩)، قال ابن حجر في الفتح(٤/١٣٩): (إذ لو كان حتماً ما واصل بهم؛ فإن الوصال يستلزم ترك السحور).

(٥) شرح النووي على مسلم (٧/ ٢٠٦)، ونقل الإجماع على ذلك أيضاً ابن المنذر في الإشراف(٣/١٢٠).

(٦) مراتب الإجماع ص(١٥٧)، وهذا النص يحتاج إلى بعض التوضيح؛ فإن كلامه دقيق، ورأيت من يفهمه على غير وجهه، وقد اشترط في آخر كتابه ص(١٧٧): (أن يتدبر جميع ألفاظنا في هذا الكتاب؛ فإنا لم نورد منه لفظة في ذكرنا عقد الإجماع إلا لمعنى كان يختل لو لم تذكر تلك اللفظة)، أما قوله: (**واتَّفقوا أن حلق جميع اللحيَة مُثلَة**

٢. ونقله أبو الحسن ابن القطان في الإقناع بقوله: (واتفقوا أن حلق جميع اللحية مثلة لا تجوز)[١].

٣. و قال ابن الهمام(ت٨٦١) في فتح القدير: (صحَّ عن ابن عمر ... أنه كان يأخذ الفاضل عن القبضة... وأما الأخذ منها وهي دون ذلك كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال؛ **فلم يبحه أحد**)[٢].

٤. وقال الملا خسرو (ت٨٨٥) في درر الحكام: (وأما الأخذ من اللحية، وهي دون القبضة كما يفعله بعض المغاربة ومخنثة الرجال؛ فلم يبحه أحد، وأخذ كلها فعل مجوس الأعاجم واليهود والهنود وبعض أجناس الإفرنج كما في الفتح)[٣].

٥. ونقله عن الفتح أيضاً: ابن نجيم(ت٩٧٠) في البحر الرائق، والحصكفي في الدر

لاتجوز)، فالمثلة: التشويه، ومنه: ((**نهي النبي ﷺ عن المُثـلة**))، ومن أمثلة المُثلة حلق المرأةِ رأسَها، قال ابن تيمية عن اللحية في شرح العمدة-كتاب الطهارة-(١/ ٢٣٦): (**فأما حلقها؛ فمثل حلق المرأة رأسها وأشد؛ لأنه من المثلة المنهي عنها، وهي محرمة**)؛ ولذلك كان بعض الظلمة يعزّر بحلق اللحية؛ لأن العرب تعد ذلك تشويهاً؛ ونص الفقهاء على تحريم هذا التعزير، أما قوله: (**وكذلك الخلِيفَة والفاضل والعالم**)؛ فيحتمل أن المراد به أن حلق اللحية مُثلة محرمة ولو كان الحلق من ذوي الهيئات؛ كالخليفة، ونحوه ممن لا يُظن أن يُمثل بهم، أو يشوههم أحد، فهي مُثلة محرمة وإن قصد بها التجمل، ولعل التنبيه من ابن حزم لوقوعه في زمانه من ذوي الهيئات أو للجواب عن اعتراض مقدّر، **والاحتمال الآخر لهذه العبارة** أن قوله: (وكذلك الخليفة...)فيه سقط قبلها، برهانه: أن ابن مفلح في الآداب الشرعية(١/٤٤٠) قال: (وقد قال ابن حزم قبل السبق والرمي في الإجماع: اتفقوا على إيجاب توقير أهل القرآن والإسلام والنبي ﷺ وكذلك الخليفة والفاضل والعالم)، و لا تجد في مراتب الإجماع المطبوع ذكراً لتوقير أهل القرآن، وقبل السبق والرمي تجد قوله: (واتفقوا أن حلق جميع اللحية...) وألصق به قوله: (وكذلك الخليفة...) مع ما في العبارة من قلق، واقتصر ابن القطان في الإقناع على قوله: (واتفقوا أن حلق جميع اللحية مثلة لا تجوز) ممايدل على أن هذه العبارة تامة، وأن ما أُلحق بها تصحيف، والساقط الذي يصلح لهذه العبارة هو قوله: (اتفقوا على إيجاب توقير أهل القرآن والإسلام والنبي ﷺ) وهي موجودة في الآداب الشرعية(١/٤٤٠)، ومعناها في الإقناع(٢/٣٠٧).

(١) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع (٢/٢٩٩).

(٢) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٢/ ٣٤٧) ، وقال: (يُحمل الإعفاء على إعفائها من أن يأخذ غالبها أو كلها).

(٣) درر الحكام (١/ ٢٠٨).

المختار، وابن عابدين في رد المحتار، والطحطاوي في حاشيته على مراقي الفلاح ، والشِّلبي في حاشيته على تبيين الحقائق[1].

٦. وقال ابن تيمية(ت٧٢٨): (يحرم حلق اللحية)، قال ابن قاسم(ت١٣٩٢): (للأحاديث الصحيحة **ولم يبحه أحد**)[2]، وقال: (**ولم يبحه أحد من أهل العلم**)[3].

٧. وقال النفراوي(ت١١٢٦) : (فما عليه الجند في زماننا من أمر الخدم بحلق لحاهم دون شواربهم **لا شك في حرمته عند جميع الأئمة؛** لمخالفته لسنة المصطفى ﷺ ولموافقته لفعل الأعاجم والمجوس)[4].

٨. وقال الشيخ علي محفوظ[5] (ت١٣٦١) : (**اتفقت المذاهب الأربعة على وجوب توفير اللحية** وحرمة حلقها، والأخذ القريب منه)[6].

٩. وقال ابن باز (ت١٤٢٠): (أما الحلق؛**فلا أعلم أحداً من أهل العلم قال: بجوازه**)[7].

---

(١) انظر: البحر الرائق(٣٠٢/٢)، حاشية ابن عابدبن (٤١٨/٢)، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ص(٦٨١)، حاشية الشلبي على تبيين الحقائق (٣٣٢/١)، ونُقل قوله: (**لم يبحه أحد**) في الموسوعة الفقهية الكويتية(٢٢٥/٣٥) عن ابن عابدين، في سياق الاستدلال بالإجماع، وجاء فيها أيضاً (٢٢٦/٣٥): (وتقدم قول ابن عابدين في الأخذ منها وهي دون القبضة: لم يبحه أحد، **فالحلق أشد من ذلك**).

(٢) نقله عبدالرحمن بن قاسم في الإحكام شرح أصول الأحكام (٤٦/١) بما قد يوهم أن الكلام كله لابن تيمية، بقوله: (قال شيخ الإسلام وغيره: يحرم حلقها للأحاديث الصحيحة ولم يبحه أحد)، ولم أقف على هذا النص لابن تيمية، وأقرب ما وجدته هو قول ابن تيمية في الفتاوى الكبرى(٣٠٢/٥): (ويحرم حلق اللحية).

(٣) حاشية الروض المربع(٤٦/١)، تعليقاً على قول البهوتي: (ويحرم حلقها، ذكره الشيخ تقي الدين).

(٤) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٣٠٦)، وقال: (والعوائد لا يجوز العمل بها إلا عند عدم نص عن الشارع مخالف لها، وإلا كانت فاسدة يحرم العمل بها، ألا ترى لو اعتاد الناس فعل الزنا، أو شرب الخمر، لم يقل أحد بجواز العمل بها).

(٥) ولد في محافظة الغربية في مصر وفيها حفظ القرآن، ثم الْتحق بالجامع الأحمدي بطنطا سنة(١٣٠٦)، ثم نزل بالأزهر سنة(١٣١٧) وتلقى العلم على صفوة شيوخه، ثم انشغل بالتدريس والوعظ إلى أن ضم إلى كبار العلماء، توفي سنة(١٣٦١)هـ. انظر: المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف ص(٥٨٩).

(٦) الإبداع في مضار الابتداع ص(٣٨٤).

(٧) مجموع فتاوى ابن باز (٣/ ٣٧٣).

١٠. **وقال د.القرضاوي:** (لم ينقل عن أحد من السلف حلق اللحية)[١]، **وقال الجديع:** (لم ينقل في شيء من الأثر أن أحداً من أصحاب النبي ﷺ كان يحلق لحيته...فهؤلاء ستة عشر صحابياً كانوا يعفون لحاهم لايعرف لهم مخالف)[٢]، (ولا يعرف أنَّ أحداً من الصحابة حلق لحيته، ومثلهم التابعون بعدهم)[٣]، و(السلف لايعرفون حلق اللحية)[٤]، (ولا يعرف في المجتمع الإسلامي في صدر الإسلام)[٥].

- **تنبيه:** د.القرضاوي والجديع ممن لا يحرمون حلق اللحية، و أوردت استقراءهما استئناساً به، وكلامهما السابق ليس في سياق الاستدلال بالإجماع؛ فإنهما يقللان من شأن الإجماع[٦].
- فالقرضاوي يقول: (حجية الإجماع ذاته ليست موضع إجماع! فلا يجوز أن نشهر هذا السيف؛ سيف الإجماع المزعوم في وجه كل مجتهد في قضية)[٧]، ولا مانع عنده من إحداث فهم جديد للنص، أو قول جديد في مسألة خلافية لم يسبق إليه المجتهد ولو كانت المسألة قديمة[٨].
- وأما الجديع؛ فالإجماع عنده ليس بحجة إلا تبعاً لدليل ثابت، فيقول في تعريف

(١) الحلال والحرام في الإسلام ص(٨٧).
(٢) اللحية دراسة حديثية فقهية ص(١٣٨).
(٣) المرجع السابق ص(٢٢٧).
(٤) المرجع السابق ص(٢٤٢).
(٥) المرجع السابق ص(٣٠٩).
(٦) يقول الطرابلسي في منهج البحث والفتوى ص(٣٨٣): (أما مدرسة التجديد؛ فإنكارها للإجماع، أو تشكيكها في وقوعه يُعد من الملامح الرئيسية لها).
(٧) "الاجتهاد في الشريعة الإسلامية"، وهو منشور في موقعه الرسمي، وكلامه تحت عنوان: (معالم وضوابط لابد منها).
(٨) انظر: المرجع السابق، تحت عنوان:(موقعنا من الفقه الإسلامي)و(الإجتهاد الإنشائي)، ومن مقولاته كما في رسالته "شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان" ص(٢٤): (يستطيع أهل الاجتهاد أن يفهموا النص فهماً جديداً لم ينقل عن السابقين).

الإجماع: (ما اتفق عليه المسلمون من الأحكام الثابتة في الكتاب والسنة)[1]، ثم أنكر الإجماع السكوتي بعد ذلك، مع أنه لا يكاد يوجد في الواقع إلا السكوتي.

- ويحسن في هذا المقام إيراد قول الجويني : (قد علمنا قطعاً انتشار احتجاج السّلف، في الحَث على موافقة الأمة واتباعها والزجر على مخالفتها... فإن تجويز خُلف الإجماع، وترك اتباع الأمة مما يعظم خطره؛ إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة)[2]، و(إذا تعرفنا حال الأمة وجدناهم متفقين على تضليل من يخالف الإجماع وتخطئته، ولم تزل الأمة ينسبون المخالفين للإجماع إلى المروق وشق العصا ومحادة المسلمين ومشاقتهم، ولا يعدون ذلك من الأمور الهينة، بل يدون ذلك من عظام الأمور، وقبيح الارتكابات)[3].

ونوقش الاستدلال بالإجماع على تحريم حلق اللحية بأمور:

- أن دعوى ابن حزم للإجماع من قبيل عدم العلم بالمخالف(الإجماع السكوتي)، (فحيث لم يجد ابن حزم من قال بإباحة حلق اللحية من السلف ومتقدمي العلماء جعل ذلك منهم بمنزلة الاتفاق على المنع)، وعلى التسليم بدعواه فهي صحيحة في تحريم المُثلة، وغير مسلّم بها في كون حلق اللحية مثلة[4].
- وقول ابن الهمام: (لم يبحه أحد) صحيح في كونه لم يبحه أحد لكن عدم الإباحة لا تعني تعيّن التحريم [5].

---

(١) تيسير علم أصول الفقه ص(١٥٠) للجديع، وسيأتي التنبيه على أن الإجماع على تحريم حلق اللحية مبني على دليل ثابت من السنة، ومع ذلك لم يقل به، وتعسّف في رده !

(٢) التلخيص في أصول الفقه (٣/٢٧-٢٨).

(٣) قواطع الأدلة (١/٤٦٩).

(٤) انظر: اللحية دارسة حديثية فقهية ص(٢٤٢).

(٥) انظر: المرجع السابق ص(٢٣٢).

- أما كون السلف لم يحلقوا لحاهم؛ فلعدم حاجتهم لحلقها؛ ولكون التوفير عادتهم[1].
- ثم إنّ في المسألة خلافاً: فالمالكية عندهم وجه بكراهة الحلق، والشافعية عندهم القول بالكراهة هو المعتمد عند محققي المذهب، و الحنابلة المذهب عندهم قبل ابن تيمية هو استحباب الإعفاء، وغاية ما يقابل الاستحباب الكراهة[2].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- وبين يدي الجواب على مناقشة الجديع وغيره لدليل الإجماع، فإن تحريم حلق اللحية ثبت بدليل من السنة، وإجماع بُني عليه، وهذا هو الإجماع الصحيح عند الجديع، ثم نجده لا يقول بتحريم حلق اللحية إلا بقصد التشبه فقط؛ وذلك بإضعافه لدلالة الأمر؛ لأنه معلل بالمخالفة؛ وبإضعافه لدلالة الإجماع بتخصيصه، وكونه إجماعاً سكوتياً، فأقول: مع هذا التعسف الذي لم يسبق إليه، لا أدري مالذي سيبقى له من الأدلة، لو سلك نفس المسلك في قبولها ؟! وهذه مناقشة تفصيلية لاعتراضاته:
- أما القول بأن ابن حزم إنما حكى الإجماع لمجرد عدم علمه بالمخالف؛ فأترك ابن حزم يجيب عن ذلك بقوله في مقدمة كتابه: (وإنما ندخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه البتة، الذي يُعلم كما يعلم أن الصبح في الأمن والخوف ركعتان، وأن شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان...الخ)[3]، وقد أقرّ المعترض على ابن حزم بذلك في هذه المسألة حيث قال: (فحيث لم يجد ابن حزم من قال بإباحة حلق

---

(١) انظر: الحلال والحرام في الإسلام ص(٨٧).

(٢) انظر: اللحية دارسة حديثية فقهية ص(٢٣٤-٢٤٠)للجديع، وأنبه هنا على أنه لم يورد ذلك اعتراضاً على الإجماع، وإنما في تحرير المذاهب الفقهية في حلق اللحية، ولم يعترض على الإجماع بالخلاف الفقهي الذي حاول إثباته؛ وسبب ذلك، والله أعلم أن جميع ما ذكره من خلاف إنما هو بعد انعقاد الإجماع.

(٣) مراتب الإجماع ص(١٦)، وإن كان ذلك لا يُسلّم له في كل ماحكاه، ولكن يكفي المعترض أن يُبين من خالف الإجماع؛ لينقض الاحتجاج به، كما فعل ابن تيمية في نقده لمراتب الإجماع.

اللحية من السلف ومتقدمي العلماء جعل ذلك منهم بمنزلة الاتفاق على المنع)[1]، ألا يكفي ذلك، أَمر النبي ﷺ بالإعفاء، ونُقل الإجماع على التحريم ، ولم يوجد من قال بالإباحة من السلف-بإقرار المعترض-؛ ألا يكفي واحدٌ منها؟! فكيف بها وقد اجتمعت؟! **والاعتراض الصحيح:** أن يأتي بمن خالف من السلف قبل حكاية ابن حزم للاتفاق، وينقض الإجماع بالخلاف المحفوظ قبله، ولو بفعل واحد.

- و أما قصر دلالته على تحريم المُثلة فقط؛ فهذا لا يحتمله اللفظ: (اتفقوا أن حلق جميع اللحية مثلة لا تجوز...)، فهذا اعتراض مجرّد وتحكّم[2]، وكأن ابن حزم يرد عليه حين قال: (وكذلك الخليفة والفاضل والعالم)أي: لو تزينوا وتجملوا بحلق لحاهم فهي مُثلة محرمة، ومع تأويله البعيد للإجماع، مع امتناع التأويل والنسخ على الإجماع، فلو سلمنا بمراده فلن يُسلّم بالإجماع دليلاً ، فالمناقشة معه في الأصل.
- ثم إن ابن حزم لم ينفرد بالإجماع، ولم ينفرد بذكره من المثلة؛ فالنبي ﷺ روي عنه الاستنكار على المجوسي؛ حالق اللحية «**من أمرك بهذا**»؟!، وروي عنه أن إعفاءها من الفطرة، ومخالف الفطرة لا يسلم من المثلة ونحوها، ونصَّ على أنها من المثلة غير واحد، فهي عندهم؛ كجبِّ الذكر[3]؛ وكحلق المرأة لرأسها، كما قال ابن تيمية: (فأما

---

(١) اللحية دراسة حديثية فقهية ص(٢٤٢).

(٢) لأنه حكى الإجماع على قضيتين (مثلة) و (لاتجوز)، فحصر نقاشه في أحدهما تحكم.

(٣) قال الحليمي الشافعي في المنهاج في شعب الإيمان(٧٩/٣): (**وأما حلق اللحية فهجنة وشهرة وتشبه بالنساء، فهو كجبّ الذكر**)، وقال الشنقيطي في الأضواء(٩٢/٤): (إعفاء اللحية من السمت الذي أمرنا به في القرآن العظيم، وأنه كان سمت الرسل الكرام -صلوات الله وسلامه عليهم- والعجب من الذين مسخت ضمائرهم، واضمحل ذوقهم، حتى صاروا يفرون من صفات الذكورية، وشرف الرجولة، إلى خنوثة الأنوثة، **ويمثلون بوجوههم بحلق أذقانهم**، ويتشبهون بالنساء، حيث يحاولون القضاء على أعظم الفوارق الحسية بين الذكر، والأنثى، وهو اللحية. وقد كان ﷺ كث اللحية، وهو أجمل الخلق، وأحسنهم صورة. والرجال الذين أخذوا كنوز كسرى وقيصر، ودانت لهم مشارق الأرض ومغاربها، ليس فيهم حالق).

حلقها؛ فمثل حلق المرأة رأسها وأشد؛ لأنه من المثلة المنهي عنها، وهي محرمة) [1]، وقد روي في الحديث: «**من مَثَّل بالشَّعر، فليس له عند اللهِ خلاقٌ**»[2] ، قال ابن الأثير: (مُثْلَة الشَّعَر: حَلْقُه منَ الخدُود، وقيلَ: نتفُه أو تغييره بالسَّواد)[3]، وقال القرطبي: (وأما حلق اللحية فتشويه ومثلة، لا ينبغي لعاقل أن يفعلها بنفسه)[4].

- أما قول ابن الهمام: (لم يبحه أحد)؛ فإن المشهور المتبادر من هذه العبارة هو التحريم، وبذلك تتابع نقل الحنفية عن ابن الهمام، ولم يفهم الحنفية إلا تحريم الحلق، ولئن سُلّم أن ذلك فيه احتمال بأنه أراد الكراهة التنزيهية، فماذا سيقول بقول النفراوي: (لاشك في حرمته عند جميع الأئمة)؟!
- أما القول بأن إطباق السلف على إعفاء اللحية وعدم حلقها؛ لأنهم لم يحتاجوا إلى الحلق، وأن الإعفاء من عادتهم!؛ فأين أمر النبي ﷺ بإعفاء اللحية؟! فامتثال الأمر هو الظن بالسلف، وهذا فيه حسن ظنٍّ بهم، ولضعف هذه المناقشة قال د. صالح الفوزان: (تعليل ساقط ، يكفي سقوطه عن رده)[5].
- أما الخلاف في حلق اللحية؛ فلا يُسلّم به عند غير متأخري الشافعية، وأحسبه مخالفاً لمنصوص إمامهم، ومسبوقاً بالإجماع، وهذا البيان المختصر لذلك:

---

(١) شرح العمدة-كتاب الطهارة-(١/ ٢٣٦)

(٢) أخرجه الطبراني في الكبير (١٠٩٧٧)، وهو ضعيف؛ في إسناده حجاج بن نصير، ضعّفه الجمهور، وروي مرسلاً عن طاوس من وجه آخر عند ابن أبي شيبة (٢٨٦٣٩) بلفظ: «**من مثَّل بالشعر فليس منا**»، وبوّب عليه ابن أبي شيبة: (من كره حلق الرأس في العقوبة).

(٣) النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/٢٩٤) .

(٤) الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام ص(٤٤٤).

(٥) "الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام" ص(٢١).

- **أما المالكية**؛ فلم يثبت هذا الوجه في شيء من كتبهم، بل المعتمد عندهم هو تحريم حلق اللحية[١]، بل قال النفراوي المالكي: (لاشك في حرمته عند جميع الأئمة)[٢].
- وقد اعتمد المعترض[٣] في إثبات الخلاف عند المالكية على قول القاضي عياض(ت٥٤٤): (وكُرِه قَصُّها وحلقُها وتحريقُها، وقد جاء الحديث بذم فاعل ذلك)[٤]، وهذا فيه قرينة تدل على التحريم، وهو قوله:(يذم فاعل ذلك) والمكروه لا يذم فاعله، والكراهة تطلق ويراد بها التحريم خاصة عند المتقدمين، و القاضي عياض يستعملها بما هو مجمع على تحريمه، مثل قوله عن نظر النساء للرجال: (إنما يكره لهنَّ من النظر إلى الرجال ما يكره للرجال فيهن من تحديق النظر؛ لتأمل المحاسن، والالْتِذَاذِ بذلك)[٥]، والإجماع على تحريم نظر المرأة للرجل بشهوة[٦].
- **وأما مذهب الشافعية**؛ فمنصوص الشافعي هو التحريم[٧]، وقد اعترض ابن الرفعة(ت٧١٠)[١] على من يقول بالكراهة، بأن ذلك مخالف لمنصوص الشافعي في الأم[٢].

---

(١) يقول الحطاب في مواهب الجليل(١/ ٢١٦): (**وحلق اللحية لا يجوز، وكذلك الشارب، وهو مُثلة وبدعة**، ويؤدب من حلق لحيته أو شاربه إلا أن يريد الإحرام بالحج ويخشى طول شاربه)، وانظر: حاشية العدوي (٢/٤٤٦)،حاشية الدسوقي (١/٩٠)، **وكلهم متفقون على التحريم؛ لا يذكرون قولاً ولا رواية ولا وجهاً ولا احتمالاً بالكراهة.**

(٢) الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني (٢/ ٣٠٦).

(٣) أقصد به الجديع في جميع المواضع، وهو معترض على تحريم الحلق، وإن لم يعترض بالخلاف على الإجماع مباشرة.

(٤) إكمال المعلم (٢/٦٣).

(٥) المرجع السابق (٣/٣٠٩).

(٦) قال النووي في شرح مسلم (٦/١٨٤): (وأما نظر المرأة إلى وجه الرجل الأجنبي؛ **فإن كان بشهوة فحرام بالاتفاق**).

(٧) قال في الأم (٦/٨٨): (ولو حلقه حلّاق فنبت شعره كما كان، أو أجود، لم يكن عليه شيء، والحِلَاق ليس بجناية؛ لأن فيه نسكاً في الرأس وليس فيه كثير ألم، **وهو وإن كان في اللحية لا يجوز** فليس فيه كثير ألم ولا ذهاب شعر؛ لأنه يُستخلف، ولو استخلف الشعر ناقصاً، أو لم يستخلف كانت فيه حكومة)، وسياق كلام الشافعي في الجناية وأرشها، وأن حلق الرأس واللحية ليس فيه أرش؛ لعدم الألم بالحلق؛ ولأنه ينبت مكانه، ثم خص شعر الرأس بمعنى،

- وصرَّح بالتحريم جماعة من متقدمي الشافعية، ومنهم: القفال الشاشي(ت٣٦٥)[٣]، والحليمي (ت٤٠٣)[٤]، والماوردي(ت٤٥٠)[٥]، **حتى قال الغزالي(ت٥٠٥)**: (وفي اللحية عشر خصال مكروهة **وبعضها أشد كراهة من بعض**... الخامس: نتفها أو نتف بعضها... **أما نتفها في أول النبات تشبها بالمرد فمن المنكرات الكبار**؛ فإن اللحية زينة الرجال) [٦]، وفي النص قيود مهمة فقوله: (**بعضها أشد من بعض**) يدل على أنها ليست في درجة واحدة؛ فقد تكون كراهتها للتنزيه، أو للتحريم، فلما قال في نتف اللحية: (**من المنكرات الكبار**) علم أن كراهتها تحريمية، ولعله من هذا النص وبعده حصل الخُلف في مذهب الشافعي، وبيان ذلك باختصار:
- أن النووي(ت٦٧٦) ذكر في روضة الطالبين كلام الغزالي مختصراً، فقال: (ذكر الغزالي وغيره، **في اللحية عشر خصال مكروهة...**)[٧]، فلم يذكر أن بعضها أشد من بعض، ولا أن نتف اللحية من المنكرات الكبار، وقد ذكر ذلك أيضاً في المجموع و اختصره، لكنه لما ذكر نتف اللحية وتخفيفها بالموسى، قال: (**وهذه الخصلة من**

وهو كون حلقه من النسك؛ فليست جناية يحصل بها ضرر أو تشويه، ونبّه على أن حلق اللحية لايجوز في الأصل، ولكنه يتكلم على وجوب الأرش من عدمه.

(١) قال السيوطي عنه في حسن المحاضرة(١/٣٢٠): (واحد مصر، وثالث الشيخين: الرافعي والنووي: في الاعتماد عليه في الترجيح...ولا يُعلم في الشافعية مطلقاً بعد الرافعي من يساويه؛ كان أعجوبة في استحضار كلام الأصحاب؛ لا سيما من غير مظانه، **وأعجوبة في معرفة نصوص الشافعي**، وأعجوبة في قوة التخريج).

(٢) انظر: تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي (٩/٣٧٦).

(٣) قال في محاسن الشريعة ص٢٣٩: (و لا يجوز حلق اللحية؛ لما فيه من التشويه، ومعاني المثلة).

(٤) قال في المنهاج في شعب الإيمان(٣/٧٩): (لا يحل لأحد أن يحلق لحيته أو حاجبيه).

(٥) قال في الحاوي الكبير(١٣/٤٢٦) -في سياق التعزير-: (ويجوز أن يُحلق شعر رأسه، ولا يجوز أن يُحلق شعر لحيته).

(٦) إحياء علوم الدين (١/١٤٣-١٤٤).

(٧) روضة الطالبين (٣/٢٣٤).

أقبحها)[1]، ومن نصوص النووي التي أطلق فيها الكراهة، قوله: (ويكره تنقية شيب، وأخذ من حاجب ولحية...وحلقها ونتفها لاسيما أول طلوعها، وحفها ، وحلق رأس المرأة)[2].

- ونقل الإسنوي عن الرافعي: (**ذكر الرافعي في اللحية عشر خصال مكروهة**...ونتفها أول طلوعها إيثاراً للمردة وحسن الصورة)[3]، والظاهر أن النص المنقول واحد يختصره بعضهم، ولعل لفظ الكراهة فيه هي سبب الإشكال.
- ثم أنتقل بعد ذلك إلى مانقله ابن حجر الهيتمي، بقوله: (قال الشيخان: يكره حلق اللحية، واعترضه ابن الرفعة في حاشية الكافية؛ بأن الشافعي -رضي الله تعالى عنه- نص في الأم على التحريم)[4]، والمقصود بالشيخين: الرافعي(ت٦٢٣) ، والنووي(ت٦٧٦) والمعتمد عند متأخري الشافعية هو ما اتفق عليه الشيخان[5]، ولكن ذلك مخالف لمنصوص الشافعي كما ذكر ابن الرفعة وهو (ثالث الشيخين، وأعجوبة في معرفة نصوص الشافعي) كما قال السيوطي[6]، إضافة إلى أن الكراهة التنزيهية غير صريحة في كلامهما، وخاصة النووي؛ حيث يقول عن تخفيف اللحية بالموسى: **(وهذه**

---

(١) المجموع (٢٩١/١).

(٢) التحقيق ص(٥١)، والتحقيق لم يُكمل تأليفه، ومطبوع إلى باب صلاة المسافر، والتحقيق هو المقدم من كتب النووي لتتبعه فيه، قال ابن حجر الهيتمي: (الغالب تقديم ما هو متتبع فيه كالتحقيق، فالمجموع، فالتنقيح، ثم ما هو مختصر فيه كالروضة، فالمنهاج ونحو فتاواه، فشرح مسلم فتصحيح التنبيه). تحفة المحتاج (٣٩/١).

(٣) المهمات في شرح الروضة والرافعي (٥٥/٩)، وعلى أن النص محتمل فقد رده الإسنوي بقوله: (وما ذكره من الكراهة مردود بنص الشافعي...وإزالة الرجل لشعر لحيته قريب من إزالة المرأة لشعر حواجبها).

(٤) نقله عن الهيتمي: ابن قاسم العبادي والشرواني في حاشيتهما على تحفة المحتاج للهيتمي، بقولهما:(قال في شرح العباب...الخ) (٣٧٦/٩)، وكلام الهيتمي المنقول هو من شرحه على العباب المسمى: (الإيعاب في شرح العباب) ولم أقف عليه إلا مخطوطاً غير كامل، في مخطوطات جامعة الملك سعود.

(٥) انظر: تحفة المحتاج (٣٩/١)، إعانة الطالبين(٢٦٧/٤).

(٦) "حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة" (٣٢٠/١).

الخصلة من أقبحها) وفي الأصل الذي نقل عنه النووي قال الغزالي:(**من المنكرات الكبار**)، فلا نستطيع أن ننسب للنووي مخالفة الإجماع أو مخالفة نص الشافعي، وكذلك الرافعي، ومع عدم صراحة المنقول عنهما على التحريم فإنه مخالف للمنصوص عن الشافعي والمتقدمين من أصحابه قبل الشيخين.

- ثم اشتهر القول بالكراهة بعد ذلك عند الشافعية، حتى قال ابن الملقن(ت٨٠٤) عندما حكى قول الحليمي الشافعي وتحريمه لحلق اللحية: (وماذكره في حق اللحية حسن، وإن كان المعروف في المذهب الكراهة)[١]، إلى أن صرّح الرملي الكبير(ت٩٥٧) بضعف القول بالتحريم، وصرّح ابن حجر الهيتمي(ت٩٧٤)بأن التحريم خلاف المعتمد[٢].
- لكنه لم يزل جماعة من متأخري الشافعية على التصريح بالتحريم[٣]، وصوّب الأذرعي(ت٧٨٣) التحريم بقوله: (الصواب تحريم حلقها جملة لغير علة بها كما يفعله القلندرية)[٤]، ورد الإسنوي القول بالكراهة حين قال: (ما ذكره من الكراهة مردود بنص الشافعي)[٥]، وصرّح الشيخان: (بأن نص الإمام في حق المقلد كالدليل القاطع)[٦].

---

(١) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (١/٧١١-٧١٢).

(٢) انظر: تحفة المحتاج (٩/٣٧٦)، قال الرملي في حاشيته على أسنى المطالب(١/٥٥١): (فقول الحليمي في منهاجه: لا يحل لأحد أن يحلق لحيته، ولا حاجبيه ضعيف).

(٣) انظر: فتح المعين بشرح قرة العين ص(٣٠٥).

(٤) تحفة المحتاج مع حاشية الشرواني وابن قاسم العبادي (٩/٣٧٦-٣٧٧).

(٥) المهمات في شرح الروضة والرافعي (٩/٥٦)، ويقصد بكلامه الرافعي.

(٦) هذا النص ورد في استشكالٍ أُورد على الرملي؛ شهاب الدين في فتاويه التي جمعها ابنه شمس الدين(٤/٢٦٣): (سئل: عما إذا خالف نص الشافعي الجديد ما عليه الشيخان فما المعمول به؟ إن قلتم: النص فما بال علماء عصرنا ينكرون على من خالف كلام الشيخين؟ أو ما عليه الشيخان **فقد صرّحا بأن نص الإمام في حق المقلد**

- **والخلاصة**: أن مذهب الشافعي هو التحريم، واشتهر عند متأخري الشافعية الكراهة، وأول من نُقل عنه القول بالكراهة الرافعي(ت٦٢٣)، وهو غير صريح في التحريم، خاصة وأن فيه اختصاراً، وعلى أبعد التقادير وأنه صرّح بعدم التحريم، فإن هذا اجتهاد مذهبي بين مقلدة الشافعي في منصوصه ومفهومه وقواعد المذهب، وليس اجتهاداً في نصوص الشريعة، أو عن دليل شرعي (وإنما يعد في الخلاف: الأقوال الصادرة عن أدلة معتبرة في الشريعة)[1]، وعلى فرض أنه مجتهد اجتهاداً مطلقاً فإن بينه وبين الإجماع المنقول بالتحريم مفاوز تقارب القرنين من الزمان، فهو محجوج بالإجماع قبله.
- **وأما مذهب الحنابلة؛** فهو تحريم حلق اللحية بلا شك، قال السفّاريني: (والمعتمد في المذهب حرمة حلق اللحية)[2]؛ ولم يأتِ المعترض بنصٍّ واحد عن الحنابلة فيه تجويز الحلق، وقد ذكر المُعترض قول ابن مفلح: (وأطلق أصحابنا وغيرهم الاستحباب)[3]، بما يوهم القارئ أن مراد ابن مفلح في اللحية وعدم تحريم حلقها غفلة أو تدليساً[4]، وابن مفلح إنما قال ذلك في الشارب وسياق الكلام في الشارب[5]، وقد ذكر حكم اللحية وتحريم حلقها قبل ذلك، وفي عبارة ابن مفلح مايرد وهمه حين قال:

كالدليل القاطع، وكيف يتركانه ويذكران كلام الأصحاب).

(١) الموافقات (١٣٩/٥).

(٢) غذاء الألباب (٤٣٣/١)، وتتمة كلامه: (قال في الإقناع: ويحرم حلقها. وكذا في شرح المنتهى وغيرهما. قال في الفروع: ويحرم حلقها ذكره شيخنا. انتهى. **وذكره، أي: التحريم، في الإنصاف، ولم يحْكِ فيه خلافاً**).

(٣) الفروع (١٥١/١).

(٤) انظر: اللحية دراسة حديثية فقهية ص(٢٣٩)، وقال: (فالجاري على طريقتهم القول بالتحريم، **لكنهم مع ذلك لم يقولوا به**، إلا ماحكاه عن شيخه شيخ الإسلام ابن تيمية أنه قال: "ويحرم حلقها") !!.

(٥) حيث قال في السباق: (ويحف شاربه)، وفي اللحاق:(وعن زيد بن أرقم مرفوعاً: ((**من لم يأخذ شاربه فليس منا**))).

(وأطلق أصحابنا **وغيرهم** الاستحباب) فالذي استحبّه الحنابلة وغيرهم ولم يوجبوه وحكي إجماعاً هو الأخذ من الشارب، وقد سبق في تحرير محل الشذوذ.

- أما قول ابن مفلح في الآداب:(ويسن أن يعفي لحيته) [١]؛ فليس مراده تجويز الحلق؛ لأن معنى الإعفاء الترك أو التكثير ولذلك قال بعدها: (وقيل: قدر قبضة، وله أخذ ما زاد عنها وتركه، نص عليه. وقيل: تركه أولى)؛ فلا تعارض بين سنية الإعفاء، وتحريم الحلق، وهم يجمعون بينهما، كقوله في الإقناع:(ويُسن...إعفاء اللحية ويحرم حلقها)[٢]، وقال في دليل الطالب: (**يُسن ...إعفاء اللحية، وحرم حلقها** ولا بأس بأخذ ما زاد على القبضة منها) [٣].
- فإذا قالوا: يسن الإعفاء فهو في الإعفاء المطلق، أما مطلق الإعفاء؛ فهو واجب؛ بدليل تحريمهم للحلق في ذات السياق، وأختم بهذا السياق الحنبلي الذي يجمع الشتات: (وسن إعفاء اللِّحية بألا يأخذ منها شْيئاً، قال في المذهب: ما لم يستهجن طولها. ويحرم حلقها، ولا بأس بأخذ ما زاد على القبضة مِنْهَا)[٤].
- **والخلاصة:** أن حلق اللحية ليس فيه خلاف عند الحنابلة وأنه محرم، وهو الموافق للإجماع، ولم يأت المعترض إلا بمُجملات تردها المحكمات من نصوصهم، وعندما يقولون: إن التحريم ذكره ابن تيمية، فلا يراد أنهم يختلفون في ذلك، ولذلك لم يَحْكِ ابن مفلح في "الفروع" ولا المرداوي في "تصحيح الفروع" و"الإنصاف" قولاً ولا روايةً ولا وجهاً يخالف التحريم عند ذكره عن الشيخ، بل لم يتعقبه أحد من الحنابلة.

---

(١) الآداب الشرعية والمنح المرعية (٣/ ٣٢٩)
(٢) الإقناع (١/ ٢٠).
(٣) دليل الطالب لنيل المطالب ص(١٠).
(٤) كشف المخدرات (١/ ٥٦).

المسألة الثانية: أدلة[1] القائلين بجواز حلق اللحية:

استدل أصحاب هذا القول:

- بـ(أن أمر اللباس والهيئات الشخصية ومنها: حلق اللحية من العادات التي ينبغي أن ينزل المرء فيها إلى استحسان البيئة)[2].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن جعل اللحية من العادات من المُحدثات، و لم أقف على ذلك عند الفقهاء، (وقد اتفقت الأمة على أنها من الملة)[3].
- وعلى فرض التسليم بأنها من العادات، وترجع إلى العرف، فإن ذلك (يحتاج إلى قيد، وهو: بشرط أن يكون عُرفاً غير مخالف للمأمور به في الشرع؛ فإن الأعراف في اللباس والهيئات الشخصية حين تأتي مخالفة للأمر الشرعي تكون فاسدة يجب تغييرها)[4].

---

(١) تسميتها أدلة من باب التجوّز، وإلا فلا يوجد في الأدلة الشرعية المتفق عليها والمختلف فيها شيء مما ذكروا، وأبرز ما ذكروه هو الاعتراضات على الأدلة وقد سبقت، وأكثر من اعترض عليها فيما وقفت عليه هو عبدالله الجديع، وقد أطال في ذلك حتى يصل لهذه الحقيقة التي فيها إزراء واحتقار لطريقة جميع العلماء، وتعظيم لطريقته ومسلكه حين قال ص(١٩٢): (ولا ينقضي العجب هنا ممن يريد أن يجعل من الأمر بإعفاء اللحية عباده محضة، ملغياً ما اتفقت على ذكره جميع الأحاديث الثابتة في اللحية، فذلك من الخروج عن طريق الفقه، وعمل ببعض الدليل، وإلغاء لسائره، وهو منهج مختلّ لا يصلح أن يوصف حتى بالجمود على النص؛ لأن الجمود لا يلغي صاحبه دلالة شيء من ألفاظ الخبر، فمن يصير إلى هذه المنهجية ضل طريق أهل الفقه والنظر، كما ضلّ طريق أهل الظاهر والأثر)انتهى، وقارن بين هذا الأسلوب وأسلوبه في مقدمة كتابه ص(٧) ومما قاله: (ولست أريد منك أن تنتهي إلى ما انتهيت إليه، ولكني أردت أن أطلعك على نظر قد تكون عنه غافلاً، كما أردت أن تعترف بحقي في الرأي كما تراه لنفسك، إذ نستقى جميعاً من معين واحد).

(٢) فتاوى محمود شلتوت ص(٢٢٩)، وانظر: مجلة المنار (٢٢/٤٢٩) ، وقد صرّحا بأن اللحية من العادات.

(٣) أحكام القرآن لابن العربي(١/ ٥٦)، وقد ذكر اللحية من أمور الفطرة العشرة ثم قال مانقلته.

(٤) مابين القوسين هذا نص كلام عبدالله الجديع في تعقيبه على كلام شلتوت في كتابه: "اللحية دراسة حديثية فقهية" ص(٢١٧)، وما أجمله من كلام لولا أن الكتاب كثير مما فيه يخالفه ! وقد أتى بما ينقضه قبل ذلك؛ حين حشد من

- وإعفاء اللحية من الفطرة التي لا تتغير، وإن تغيرت البلاد والأعراف، و(إعفاء اللحية مطلوب شرعاً؛ اتفاقاً للأحاديث الواردة بذلك)[1]، و لا يصح معارضة الشرع بالعادة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾[2] .
- والقول بأن اللحية من العادات أو أنها من المظاهر التي لا توجبها الشريعة، هذا منقوض بنصوص الوعيد للمسبل ولابس الحرير، واللعن للنامصة والواصلة، وتحريم استعمال آنية الذهب والفضة، ويلزم منه ما هو فاسد؛ كما لو اعتاد الناس ما خالف الفطرة من المظاهر؛ كالعري، وإطالة الأظفار، ونحوهما، فهل حسنهما متروك للناس، (بدعوى أن العصر الذي هم فيه يستذوقها ويستحسنها وأنها من المظاهر الشكلية التي لا يهتم بها الإسلام بل يتركها لأذواقهم)[3]؟! هذا لازم لهم.
- لا شك أن مثل هذه الدعاوي العصرانية، والمسالك العلمانية، تأباها نصوص الشريعة، التي جاءت لتحكم على الظاهر والباطن، والدقيق والجليل، حتى قيل لسلمان الفارسي ﷺ: قد علمكم نبيكم ﷺ كل شيء حتى الخراءة قال سلمان: أجل «**لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط، أو بول، أو أن نستنجي باليمين، أو أن نستنجي**

الأدلة والدلالات ليجعل الأمر باللحية معلقاً بمخالفة غير المسلمين، وأن مخالفة غير المسلمين غير واجبة ما لم يوجد القصد، وأن ذلك مرتبط بقوة المسلمين وضعفهم، وبعد ذكره لتمسك بعض المسلمين بالأمور الظاهرة، وحرصهم على التميز عن الكافرين، قال بعد ذلك، وليته لم يقل، ص(٢١٢): (وما هكذا والله دين الإسلام الذي أراده الله للأمم كافة، فكم يجني كثير من أهل هذا الدين على دينهم، حين يحتكرونه بعاداتهم وأعرافهم، أو يختزلون شرائعه وتعاليمه **في قشور ومظاهر**)انتهى، ومع نكارة قوله: (قشور ومظاهر) فهي كلمة مبتدعة يراد بها التقليل من المظاهر الشرعية.

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٥/٢٢٤).

(٢) من الآية (١٧٠) من سورة البقرة.

(٣) تمام المنة ص(٨٣).

بأقل من ثلاثة أحجار، أو أن نستنجي برجيع أو بعظم»[1]، وهذا مثالٌ فيه اهتمام الشريعة بأمرٍ معتاد ظاهري متناهٍ في الخصوصية، فأمرت فيه ونهت، وما فوقه من باب أولى.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **الذي يظهر أن نسبة القول بجواز حلق اللحية إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته النصَّ والإجماع الصحيح على التحريم، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يُخرم به الإجماع الذي حكاه ابن حزم(ت٤٥٦) وتتابع العلماء على حكايته، وأول من حُكي عنه القول بالكراهة الرافعي الشافعي(ت٦٢٣)، ومع عدم صراحته عنه، فهو مسبوق بالإجماع، و مخالف لمنصوص الشافعي، وللمتقدمين من أصحابه، وهو اجتهاد في المذهب، وليس في الأدلة، وهذا التقليد ولو تقدم لا يُخرم بمثله الإجماع الذي هو اتفاق المجتهدين، أما القول بأن اللحية من العادات؛ فهو قول معاصر مُحدث لم أقف عليه عند أحد من العلماء قبل عصرنا، والله أعلم .

---

(١) أخرجه مسلم (٢٦٢).

المبحث العاشر: وجوب قص ما زاد عن القبضة من اللحية
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورةُ المسألةِ، وتحريرُ مَحَلِّ الشُّذوذِ:

القبضة لغة: مصدر قبض يقبض قبضاً، والقبض ضد البسط[1]، ومنه قول الله: ﴿وَٱللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْصُۜطُ﴾[2]، وقوله:﴿صَٰٓفَّٰتٍ وَيَقْبِضْنَ﴾[3]، ويدل القبض: على التجمع في الشيء ، وعلى شيء مأخوذ ، و على جمع الكف على الشيء[4]، **(والقبضة: ما أخذت بجمع كفك كله**، فإذا كان بأصابعك فهي القبصة)[5]، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِّنْ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ﴾[6]، أي: (أخذت ملء كفي من تُرَاب موطئ فرس جِبْرِيل عليه السلام)[7].

والقبضة في الاصطلاح لا تختلف عن القبضة في اللغة وقرّبها بعضهم بأنها: **(أربع أصابع مضمومة)**[8]، والقبضة من المقادير التي يُقدّر بها في مواضع يسيرة في الفقه منها: الأخذ من اللحية، وفي بعض مواضع الإطعام كما روي عن عمر، وابنه عبدالله رضي الله عنهما في صيد المحرم للجراد بأن فيه: (قبضة من طعام)[9].

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٥٠).

(٢) من الآية (٢٤٥) من سورة البقرة.

(٣) من الآية (١٩) من سورة الملك.

(٤) انظر: مقاييس اللغة (٥/ ٥٠)، لسان العرب (٧/ ٢١٣-٢١٤).

(٥) لسان العرب (٧/٢١٤).

(٦) من الآية (٩٦) من سورة طه.

(٧) غريب القرآن للسجستاني ص(٣٧٦-٣٧٧).

(٨) حاشية ابن عابدين (١/١٩٦)، وانظر: أسنى المطالب (٤/٢٠٢)، وجاء في كشاف القناع (١/٤٤): (والشبر ثلاث قبضات، والقبضة أربع أصابع).

(٩) انظر: موطأ مالك (٢٣٥)، مصنف عبدالرزاق(٨٢٤٤)، مصنف ابن أبي شيبة(١٥٦٢٧)، السنن الكبرى للبيهقي(١٠٠١٢)، وجاء عن عمر رضي الله عنه أن فيها تمرة، قال ابن قدامة في المغني(٣/٤٤١): (وعن أحمد: يتصدق

والمقصود بقدر القبضة في اللحية: (هو أن يقبض الرجل لحيته فما زاد على قبضته قطعه)[1].

ومما هو مهمٌّ في فهم المسألة: معرفة مذاهب العلماء، وتحرير قول الأئمة الأربعة خاصة، في اللحية والسنة فيها، وحكم الأخذ منها، وهذا هو البيان المختصر لها:

- **السنة في اللحية عند الحنفية:** ألا تجاوز القبضة فما زاد عن قبضته سُنّ له جزه، قال ابن عابدين: (قال أصحابنا: الإعفاء تركها حتى تكث وتكثر والقص سنة فيها، وهو أن يقبض الرجل لحيته فما زاد منها على قبضة قطعها، **كذلك ذكر محمد في كتاب الآثار عن أبي حنيفة قال: وبه نأخذ**)[2]، وعند الحنفية قول غير مشهور بوجوب الأخذ تأوله بعضهم؛ لإشكاله على المذهب، قال ابن نجيم: (وقد صرح في النهاية [شرح الهداية] بوجوب قطع ما زاد على القُبضة بالضم، ومقتضاه الإثم بتركه)[3]، فقال بعضهم: أن المقصود (يحب) وليس (يجب)، ورُد ذلك بأنه خلاف الظاهر والمعهود في مثله استمعال (يستحب)، وقال الحصكفي: (إلا أن يُحمل الوجوب على الثبوت)[4]، قال ابن عابدين: (يؤيده أن ما استدل به صاحب النهاية لا يدل على الوجوب...ولذا حذف الزيلعي لفظ يجب وقال وما زاد يقص)[5]، وقال في منحة الخالق: (وظاهر

بتمرة عن الجرادة. وهذا يروى عن عمر وعبد الله بن عمر. وقال ابن عباس: قبضة من طعام...**والظاهر أنهم لم يريدوا بذلك التقدير، وإنما أرادوا أن فيه أقل شيء**).

(١) الاختيار لتعليل المختار(١٧٦/٤) وقال: (لأن اللحية زينة وكثرتها من كمال الزينة وطولها الفاحش خلاف السنة).

(٢) منحة الخالق (١٢/٣)، وانظر: البناية شرح الهداية (٧٤/٢)، رد المحتار(٢١٤/٢).

(٣) البحر الرائق (٣٠٣/٢)، وصاحب النهاية هو السغناقي ، ومن تلاميذ السغناقي الكاكي، انظر: العناية شرح الهداية(٦/١)، وقد تابع الكاكي شيخه في هذه المسألة وقال بالوجوب. انظر: البناية شرح الهداية (٢٧/٤).

(٤) الدر المختار ص(١٤٨).

(٥) حاشية ابن عابدين (٤١٨/٢).

قول الهداية: (ولا يفعل لتطويل اللحية إلخ) يفيد الكراهة)[1].

- **وعند المالكية:** لابأس بالأخذ من اللحية إذا طالت، بحيث خرجت عن المعتاد لغالب الناس، فيقتصر على ما تحسن به الهيئة، قال ابن عبدالبر: (روى أصبغ عن بن القاسم قال **سمعت مالكاً يقول: لا بأس أن يأخذ ما تطاير من اللحية وشذ،** وقال: فقيل لمالك: فإذا طالت جداً فإن من اللحى ما تطول؟ قال: أرى أن يؤخذ منها وتقصر)[2]، قال النفراوي: (وحكم الأخذ الندب ف(لا بأس) هنا لما هو خير من غيره، والمعروف لا حد للمأخوذ)[3]، هذا هو المعروف عند المالكية، قال العدوي : (ومقابل المعروف ما قاله الباجي: إنه يقص ما زاد على القبضة)[4].

- **وعند الشافعية:** أن الأخذ المستحب إنما هو في النسك لمن لم يكن له شعر، قال الشافعي: (وإن كان الرجل أصلع، ولا شعر على رأسه، أو محلوقاً، أمرّ الموسى على رأسه، وأحب إليّ لو أخذ من لحيته، وشاربيه حتى يضع من شعره شيئاً لله)[5]، قال النووي : (ونقله الأصحاب واتفقوا عليه)[6]، واعترض على ذلك بعضهم[7].

- وأما في غير النسك؛ فلم أقف على نص فيه للشافعي، ونقل عنه العراقي بأنه خلاف

---

(١) (٢/٣٠٢).

(٢) الاستذكار(٨/٤٢٩).

(٣) الفواكه الدواني(٢/٣٠٧).

(٤) حاشية العدوي (٢/٤٤٥).

(٥) الأم (٢/ ٢٣٢).

(٦) المجموع (٨/٢٠١).

(٧) قال الماوردي في الحاوي(٤/١٦٣): (ويستحب أن يأخذ من شعر لحيته وشاربه، وإن لم يجب عليه...ومنع ابن داود من ذلك لأن النبي ﷺ أمر بإعفاء اللحية) انتهى، أي منع من الاستحباب ولا يلزم منه التحريم، و(ابن داود) أظنه محمد بن داود الصيدلاني الشافعي(ت٤٢٧) وله شرح على مختصر المزني، ولعل النقل الآتي فيه زيادة إيضاح قال الجويني في نهاية المطلب(٤/ ٣٠٦): (ونقل الصيدلاني عن الشافعي مع استحباب ما ذكرنا، استحبابَ الأخذ من الشارب، أو اللحية. ولست أرى لهذا وجهاً، إلا أن يكون أسنده إلى أثرٍ).

الأولى[1]، وصرّح النووي ومن بعده من الشافعية بالكراهة، قال النووي: (الصحيح كراهة الأخذ منها مطلقاً بل يتركها على حالها كيف كانت)[2]، قال الهيتمي : (ظاهر كلام أئمتنا كراهة الأخذ منها مطلقاً)[3].

- **وأما الحنابلة**: فيجوز عندهم الأخذ مما زاد عن القبضة قال المرداوي : (ولا يكره أخذ ما زاد على القبضة. ونصه: لا بأس بأخذ ذلك. وأخذ ما تحت حلقه. وقال في المستوعب: وتركه أولى. وقيل: يكره)[4]، والكراهة وجه في المذهب.
- أما نص أحمد فكما نقله المرداوي وغيره، و كما قال الخلال: (أخبرني محمد بن أبي هارون أن إسحاق[بن هانئ] حدثهم قال: سألت أحمد عن الرجل يأخذ من عارضيه؟ قال: يأخذ من اللحية ما فضل عن القبضة. قلت: فحديث النبي: «**أحفوا الشوارب وأعفوا اللحى**» ؟ قال: **يأخذ من طولها،** ومن تحت حلقه. ورأيت أبا عبد الله يأخذ من طولها ومن تحت حلقه)[5]، وروى نحو ذلك حرب عن الإمام أحمد[1].

---

(١) قال في طرح التثريب(٨٣/٢): (الأولى ترك اللحية على حالها وأن لا يقطع منها شيء، **وهو قول الشافعي وأصحابه**).

(٢) المرجع السابق (٢٩٠/١).

(٣) تحفة المحتاج (٣٧٦/٩).

(٤) الإنصاف (١٢١/١).

(٥) الترجل ص(١١٤)، والوقوف والترجل ص(١٢٩)، وفي النقل عن ابن هانئ بعض الاضطراب في حكايته فعل أحمد: (ورأيت أبا عبدالله يأخذ **من طولها**)، فهي هكذا في رواية الخلال في المطبوع من الجامع لعلوم الإمام أحمد، وكذلك في كتاب الترجل بتحقيق: د.عبدالله بن محمد المطلق، وكتاب الوقوف والترجل بتحقيق: سيد كسروي حسن، يرويها الخلال عن **محمد بن أبي هارون** عن ابن هانئ، لكن في مسائل ابن هانئ المطبوعة بتحقيق الشاويش(١٥٢/٢) برواية **جعفر بن محمد القافلاني** عن ابن هانئ: (ورأيت أبا عبدالله يأخذ **من عارضيه**)، وهي التي نقلها ابن مفلح في الفروع(١٥١/١) بقوله: (وأخذ أحمد من حاجبيه وعارضيه، ونقله ابن هانئ)، وتبعه من بعده من الأصحاب على هذا النقل ولم يفرعوا على هذا النقل حكماً، كما فرّعوا على الأخذ من القبضة؛ ولابد من الترجيح بين الروايتين لاتحاد المخرج والألفاظ، والذي ظهر لي ترجيح رواية محمد بن أبي هارون(**من طولها**)؛ لأن هذا هو الموافق للسياق حيث سئل أحمد عن الأخذ من عرضها؟ فأجاب بالأخذ من الطول، وحكى فعل ابن عمر في الروايات

- وخالفهما حنبل بن إسحاق فأغرب، حيث روى الخلال قال: (أخبرني عبد الله بن حنبل قال حدثني أبي قال: قال أبو عبد الله: ويأخذ من عارضيه، ولا يأخذ من الطول. وكان ابن عمر يأخذ من عارضيه إذا حلق رأسه في حج أو عمرة، لا بأس بذلك)[٢]، وهذا مخالف للثابت عن ابن عمر وعن أحمد، وحنبل بن إسحاق قال عنه الذهبي: (له مسائل كثيرة عن أحمد، ويتفرد، ويغرب)[٣]، ولذلك قال الألباني عن هذه الرواية : (هذه الرواية شاذة؛ إن لم أقل: منكرة عن الإمام أحمد)[٤].
- **ويمكن تلخيص المذاهب السابقة** بما قاله القاضي عياض: (وأما الأخذ من طولها وعرضها فحسن، ويكره الشهرةُ في تعظيمها وتحليتها؛ كما تُكره في قصِّها وجزّها، **وقد اختلف السلف هل لذلك حَدٌّ؟** فمنهم: من لم يُحدِّد إلا أنه لم يتركها لحدِّ الشهرة ويأخذ منها، وكره مالك طولها جدًا، ومنهم: من حدَّد، فما زاد على القبضةِ فيزال،

الأخرى وأخذه من القبضة، والأصل عدم مخالفة فعله لقوله، وعدم مخالفة ما يرويه عن ابن عمر، ولأن الأخذ من القبضة هو الذي فرّع عليه الأصحاب حكماً ونصوا على حكمه ولم أقف عند الحنابلة على حكم الأخذ من العارض، ولذلك أثبت في الجامع لعلوم الإمام أحمد الذي جمعه خالد الرباط وسيد عزت (١٣/٣٨٠) لفظة: (**طولها**) مع أنه ينقل من مسائل ابن هانئ المفردة وهي التي رجعت إليها، فقد يكون ذلك خطأ وهذا أقوى، أو ترجيحاً منهم، أو أنهم وقفوا على نسخة فيها ذلك لكنهم لم يبينوا ! ، **وهنا احتمال آخر** للمنقول، وهو أن الإمام أحمد يرخّص في الأخذ مما زاد عن القبضة سواء كانت من الطول أو العرض وهذا يجمع بين الروايات، وإن كان لفظه هو في الترخيص من الأخذ من الطول، وأما الأخذ من العارض فهي محتملة من فعله، والفعل لا يصح نسبة المذهب فيه للإمام، وخاصة إذا تعارض مع نصه، والله أعلم.

(١) أخرجه الخلال قال: (أخبرني حرب قال: سئل أحمد عن الأخذ من اللحية؟ قال: كان ابن عمر يأخذ منها ما زاد عن القبضة. وكأنه ذهب إليه ..). الترجل ص(١١٣)، الوقوف والترجل ص(١٢٩).

(٢) الوقوف والترجل ص(١٣٠).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٣/٥٢).

(٤) السلسلة الضعيفة (١٣/٤٣٩).

ومنهم من كره الأخذ منها إلا فى حج أو عُمرة)[1].

وبعد: فهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. نُقل الإجماع على تحريم حلق اللحية [2] .

٢. وقيل عن الأخذ من اللحية بما دون القبضة: (لم يبحه أحد)[3].

٣. **واتفقوا على عدم تحريم أخذ ما زاد عن القبضة من اللحية** وخاصة في النسك [4]، وذهب بعض المعاصرين إلى تحريم الأخذ من اللحية مطلقاً[5]، **وذهب بعض المعاصرين في مقابله إلى وجوب أخذ ما زاد عن القبضة من اللحية، وعدّ تركها من البدع، وهذا هو الرأي المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

القائل بهذا الرأي من المعاصرين هو:

---

(١) إكمال المعلم (٦٤/٢)، ونقله النووي في شرح مسلم (٦٤/٢).

(٢) انظر: مراتب الإجماع ص(١٥٧)، الإقناع في مسائل الإجماع (٢٩٩/٢).

(٣) فتح القدير للكمال ابن الهمام (٢/ ٣٤٧) ، ونقله غير واحد من الحنفية كابن عابدين في حاشيته (٤١٨/٢)، ونُقل قوله: (لم يبحه أحد) في الموسوعة الفقهية الكويتية(٢٢٥/٣٥) عن ابن عابدين، في سياق الاستدلال بالإجماع، وفيه بعض التأمل؛ لما سبق من تقرير مذهب المالكية.

(٤) هذا هو القدر المشترك، فقد صحت روايات بعضها مقيدة في النسك ومحددة في القبضة، وبعضها مطلقة غير محددة ولا مقيدة، ولم ينكر على ذلك منهم أحد فكان إجماعاً على عدم التحريم.

(٥) أول من وقفت عليه يصرّح بالتحريم هو الشيخ محمد بن إبراهيم كما في فتاويه (٥٣/٢)، قال علوي السقاف في مقال له بعنوان: "مسألة الأخذ من اللحية وتقصيرها" منشور في موقعه الدرر السنية: (أقوال أهل العلم في جواز الأخذ مما زاد عن القبضة كثيرة جداً، ولم يأت عن أحد من الصحابة ولا من التابعين –فيما أعلم- تحريم ذلك)، وقال الدبيان في "موسوعة أحكام الطهارة"(٣٩٧/٣): (والقول بتحريم أخذ مازاد على القبضة قول شاذ، لا أعلم أحداً من السلف قال به)، وقال عبدالله الجديع في كتابه "اللحية دراسة حديثية فقهية" ص(٣٠٨): (ولم أجد من ذكر منع مسها وتهذيبها في رأي من سلف، سوى شيء شاذ محدث في زماننا)، وقد سبق قريباً في تحرير رأي الشافعية، رأي محمد بن داود الصيدلاني الشافعي الذي ظن بعضهم أنه الظاهري، وأنه سلف لمن قال بالمنع، وهو إنما كان في سياق استحباب الأخذ من اللحية في النسك فمنع هو من الاستحباب.

الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)[١] -رحمه الله- .

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

- هو ما قاله تلميذه أبو إسحاق الحويني[٢]: (فتوى وجوب الأخذ من اللحية مما يجب تركه من فتاوى الشيخ...وهذه الفتيا بوجوب الأخذ ليس له فيها سلف يقيناً، إنما الاقتصار على القول بأن ابن عمر كان يأخذ وهذا فعل لا قول...وأنا -وهذا مبلغ علمي- أرى أن هذه الفتوى شاذة)[٣].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بمشروعية الأخذ مطلقاً أو في النسك خاصة ولم يروا وجوب الأخذ :

---

(١) ذكر في سلسلة الأحاديث الضعيفة (٥/٥): (أن إعفاءها مطلقاً هو من قبيل ما سماه الإمام الشاطبي بـ "البدع الإضافية")انتهى، وقد فصل ذلك في مواضع من هذه السلسلة منها: (٣٧٥/٥)، وله تصريح بوجوب أخذ مازاد عن القبضة كما في تسجيل صوتي منشور في الشبكة بعنوان: (حكم الأخذ من اللحية...نقاش علمي مع أبي إسحاق الحويني)، قال في الدقيقة (٤١:٢٠): (القول بالوجوب هو نتيجة هذا التسلسل العلمي المنطقي)، ولما قال أبو إسحاق الحويني في بداية النقاش عند الدقيقة(٣٣): (بالنسبة لفتوى وجوب الأخذ من اللحية لكم)، قال الألباني: (نعم) ، ثم قال أبو إسحاق: (هل يوجد في السلف من قال بوجوب أخذ ما زاد عن القبضة)، والنقاش حول هذه القضية، وهو نقاش ماتع مفيد، علماً أن الألباني في هذه المناقشة لم يذكر له سلف في هذا الرأي .

(٢) اشتُهر بهذا اللقب وهو من لقّب نفسه بذلك، والحويني نسبة إلى قريته (حوين) التي ولد فيها، واسمه: (حجازي بن محمد شريف) ولد عام (١٣٧٥)، وبعد طلبه للعلم لزم دروس الشيخ محمد نجيب المطيعي لأربع سنوات، ورحل للشيخ الألباني عام (١٤٠٧)، وله قصة وحكاية في بداية ارتباطه بالألباني حكاها في كتابه تنبيه الهاجد(٨/١_٢٠) قال في بداية القصة : (فما أعلم أحداً -بعد والديّ- له عليّ يد مثل شيخنا الإمام، حسنة الأيام، وريحانة بلاد الشام، أبي عبدالرحمن محمد بن ناصر الدين الألباني...**إذ الإطلاع على كتبه كان فاتحة الخير العميم لي**)، وقد أثنى عليه الشيخ الألباني -رحمه الله- في عدد من المواضع كما في السلسلة الصحيحة (٧٢٠/٢): فقد وصفه بأنه من الأقوياء في علم الحديث، وقال (٥٨٥/٥): (ونبه على ذلك صديقنا الفاضل أبو إسحاق الحويني في كتابه القيم...)، وقال أيضا في السلسلة الصحيحة (١٦٧٧/٧): (**أعترف له بالفضل في هذا العلم**).

(٣) هذا الكلام منشور في الشبكة في تسجيل صوتي بعنوان: (أسئلة وأجوبة [2]) لأبي إسحاق الحويني، عند الدقيقة (٣٥:١٥) منه، واللقاء موجود في موقع إسلام ويب، صوتياً ومفرغاً .

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قول جابر بن عبدالله ﷺ: «**كنا نُعفي السِّبالَ إلا في حجٍّ أو عمرة**» [١]، وقال عطاء بن أبي رباح(ت ١١٤)[٢]: (**كانوا يحبون** أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة)[٣]، وقال إبراهيم النخعي(ت ١٩٦)[٤]: (كانوا يطيبون لحاهم، **ويأخذون** من عوارضها)[٥]، وروي عن الحسن البصري(ت١١٠) قوله: (**كانوا يرخصون** فيما زاد على القبضة من اللحية أن يؤخذ منها)[٦].

---

(١) أخرجه أبوداود (٤٢٠١)، قال: حدثنا ابن نفيل، حدثنا زهير، قرأت على عبد الملك بن أبي سليمان، وقرأه عبد الملك على أبي الزبير، ورواه أبو الزبير، عن جابر به، وسكت عنه أبوداود ، قال ابن حجر في الفتح(١٠/٣٥٠): (وأخرج أبو داود من حديث جابر **بسند حسن** قال: كنا نعفي السبال إلا في حج أو عمرة... السِبال بكسر المهملة وتخفيف الموحدة جمع سَبَلة بفتحتين: **وهي ما طال من شعر اللحية**)، وقد تعقبه الحويني في بذل الإحسان (١/١٧٢) بقوله: (كذا قال! وأبو الزبير مدلسٌ، وقد عنعنه)، فأشار إلى إعلاله بعنعنة أبي الزبير، وهذا غير مقبول حتى يثبت تدليسه هنا أو مخالفته أو نكارة ماذكره، وقد أخرج مسلم في صحيحه لأبي الزبير المكي عن جابر أكثر من (١٣٠) حديثاً كلها معنعنة وأكثرها من غير طريق الليث، ولم يتعقبه الدارقطني في "الإلزامات والتتبع" إلا في حديث واحد ولم يذكر في إعلاله العنعنة أو التدليس.

(٢) عطاء بن أبي رباح واسم أبيه (أسلم القرشي مولاهم)، أحد الأعلام من التابعين **في مكة**، لقي جمعاً من الصحابة وروى عنهم، وكان من أعلم الناس بالمناسك، ومن المحدثين الفقهاء، ونُقل في صفته أنه كان مفلفل الشعر، أسود أفطس أشل أعور ثم عمي، ومما يدل على كثرة من لقيه من الصحابة قوله كما في سنن البيهقي الكبرى (٢٤٥٥): (أدركت مائتين من أصحاب النبي ﷺ في هذا المسجد...)، غير الذين لقيهم في الحج وقد حج أكثر من سبعين حجة، ومات سنة (١١٤)هـ -رحمه الله- . انظر: طبقات الفقهاء ص(٦٩)، سير أعلام النبلاء(٥/٧٨) .

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٥٤٨٢) وسنده صحيح يرويه غندر عن شعبة عن منصور سمعت عطاء به .

(٤) إبراهيم بن يزيد النخعي، **فقيه العراق**، رأى عائشة وهو صغير، ولقي كبار التابعين، وكان بصيراً بعلم ابن مسعود ﷺ لايخرج عن قوله وقول أصحابه كما ذكر ابن تيمية في الفتاوى الكبرى(٦/١٤٦)، و ابن مسعود لايكاد يخالف عمرﷺ كما نقله ابن القيم في الإعلام(١/١٦)، مات سنة ٩٦هـ. انظر: السير(٤/٥٢٠)، الكاشف(١/ ٢٢٧).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٩٠)، والبيهقي في شعب الإيمان (٦٠١٨) من طريق سفيان عن منصور عن إبراهيم به ، وسنده صحيح، وقد صحح الألباني أثر عطاء وأثر النخعي كما في السلسلة الضعيفة (١٣/٤٤٠-٤٤١).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٤)من طريق عائذ بن حبيب عن أشعث عن الحسن به، وسنده ضعيف بسبب أشعث بن سوار لكن ضعفه غير شديد، قال الذهبي في السير(٦/٢٧٦): (كان أحد العلماء، على لين فيه)،وفي تاريخ الإسلام(٣/٦١٧): (قال الحافظ ابن عدي: لم أجد له حديثا منكراً...قال الدارقطني: يعتبر به)، فيشهد له ماتقدم.

وجه الاستدلال:

- أن قول جابرﷺ: (كنا) يحتمل الرفع إن أضيف لزمن النبوة، أو الإجماع لإضافته للصحابة، يؤكد ذلك حكاية عطاء والحسن عنهم أيضاً بقولهما: (كانوا)، ثم حكاية النخعي عن التابعين بقوله (كانوا)، وقد قال النخعي: (ماقلت لكم: كانوا يستحبون، فهو الذي أجمعوا عليه)[1]، ولعله يريد أصحاب ابن مسعود[2]، والأخذ (في الحج دليل على جواز الأخذ من اللحية في غير الحج؛ **لأنه لو كان غير جائز ما جاز في الحج**؛ لأنهم أمروا أن يحلقوا أو يقصروا إذا حلوا محل حجهم ما نهوا عنه في حجهم)[3].

٢/ **ومن أدلتهم:** أن عبد الله بن عمر -رضي الله عنهما-: (كان إذا أفطر من رمضان، وهو يريد الحج، لم يأخذ من رأسه ولا من لحيته شيئاً، حتى يحج)[4]، و (كان إذا حلق في حج أو عمرة، أخذ من لحيته وشاربه)[5]، وأنَّ أباهريرة ﷺ: (كان يقبض على لحيته، ثم يأخذ ما فضل عن القبضة)[6].

---

(١) نقله ابن رجب في الفتح (٣٣٠/٨) بقوله: (روى ابن أبي خيثمة في " تاريخه " من طريق الأعمش، عن النخعي).

(٢) قال الطحاوي في شرح معاني الآثار(٤٨٥/١): (وإذا قال: "كانوا" فإنما يعني بذلك أصحاب عبد الله).

(٣) الاستذكار (٣١٧/٤).

(٤) أخرجه مالك (١٨٦) عن نافع عن ابن عمر به، وسنده غاية في الصحة، وقال مروان المقفع: (رأيت ابن عمر يقبض على لحيته، فيقطع ما زاد على الكف). أخرجه أبوداود(٢٣٥٧) والنسائي في الكبرى(٣٣١٥)، والحاكم(١٥٣٦) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين)، ولم يتعقبه الذهبي، وأخرجه غيرهم.

(٥) أخرجه مالك في موطئه(١٨٧) عن نافع عن ابن عمر به، وعلّقه البخاري بصيغة الجزم (١٦٠/٧).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨١)، (٢٥٤٨٨)، والخلال في الترجل ص(١١٥)، من طريق شعبة، عن عمرو بن أيوب، عن أبي زرعة بن عمرو بن جرير، عن أبي هريرة به، قال الألباني في السلسلة الضعيفة(٤٤٠/١٣): (وإسناده صحيح على شرط مسلم)، قلت: لكنّ عمرو بن أيوب لم يخرج له الإمام مسلم، وذكره ابن حبان في الثقات (٢٢٤/٧)، وابن قطلوبغا في "الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة" (٣٣٢/٧)، ومما يقوي توثيقه= رواية شعبة بن الحجاج عنه قال السخاوي في فتح المغيث(٣٥٣/٤): (كان متثبتاً لا يكاد يروي إلا عن ثقة، وكذا كان مالك)،

وجه الاستدلال:

- أنَّ ابن عمر روى حديث: «**أعفوا اللّحى**» [١]، وأبا هريرة روى حديث: «**أرخوا اللحى**» [٢] رضي الله عنهم، ومع ذلك صحّ عنهما الأخذ من اللحية فدلّ على أن ذلك لا ينافي الإعفاء والإرخاء، قال ابن عبدالبر عن فعل ابن عمر: (وهو أعلم بمعنى ما روى)[٣]، خاصة وأن المعنى يحتمل ذلك قال الطوفي: (إذا كان الخبر يحتمل وجوهاً، وتتجه له محامل، ففسره الراوي على بعضها؛ كان ما فسره الراوي عليه مقدماً على باقيها)[٤].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أنه مخالف للأحاديث المرفوعة، وهو اجتهاد من الصحابي، والعبرة بما روى لا بما رأى، (وقد اتفق المسلمون على أنه لا يعارض قول النبي ﷺ بقول أحد من الناس ولا فعله)[٥].
- و النبي ﷺ قال: «**أعفوا**» فعمّم ولم يستثن حالاً من حال[٦]، ويؤيده حال النبي ﷺ حيث لم يثبت (عن النبي ﷺ الأخذ من اللحية لا قولاً...ولا فعلاً)[٧].

قال ابن عبدالهادي في الصارم المنكي ص(٩٩): (الغالب على طريقة شعبة الرواية عن الثقات، وقد يروي عن جماعة من الضعفاء الذين اشتهر جرحهم والكلام فيهم)، وأما شعبة و أبو زرعة بن عمرو فمن رجال الصحيحين.

(١) أخرجه البخاري (٥٨٩٣) ومسلم (٢٥٩) .

(٢) أخرجه مسلم (٢٦٠).

(٣) الاستذكار (٣١٧/٤).

(٤) شرح مختصر الروضة (٣/ ٧١١).

(٥) فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة ٢ (٤/ ٤٩)، وانظر: تحفة الأحوذي (٨/ ٣٩)، مجموع فتاوى ابن باز (٨/ ٣٧٠).

(٦) انظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١١/ ١٢٨).

(٧) السلسلة الضعيفة (٣٧٥/٥).

- ثم إن (ابن عمر لم يكن يفعل هذا دائماً، وإنما يفعله إذا حلّ من الإحرام)[1]، و(لعلّ ابن عمر أراد الجمع بين الحلق والتقصير في النسك ...ليدخل في عموم قوله تعالى ﴿ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ ﴾)[2].

وأجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- أن نصب الخلاف بين النبي ﷺ وصحابته خطأ [3]؛فإن معنى الإعفاء هو التكثير[4]، كما قال الله: ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾[5]، (أي: كثروا وكثرت أموالهم وأولادهم)[6]، وهذا مافهمه الصحابة والتابعون وأكثر العلماء، قال ابن حجر: (ذهب الأكثر إلى أنه بمعنى وفروا أو كثروا وهو الصواب) [7]، أما قَصْرُ معنى الإعفاء على الترك مطلقاً، فهذا لم يفهمه السلف فيما وقفت عليه، وهم أعلم بالشرع واللغة، وأكثر ديناً وورعاً.
- أما كون النبي ﷺ لم يستثن شيئاً في الإعفاء؛ فهذا يعود إلى معنى الإعفاء، وسبق أن معنى الإعفاء هو التكثير فلاحاجة للإستثناء، أما من رأى أن الإعفاء بمعنى الترك مطلقاً؛ ففهم منه كراهة الأخذ في غير النسك[8]، وفهم بعض المعاصرين التحريم مطلقاً.

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة المجموعة ٢ (٤/ ٤٩).

(٢) نقله عن الكرماني ثم أجاب عنه في الفتح (١٠/٣٥٠)، والآية من الآية (٢٧) من سورة الفتح.

(٣) السلسلة الضعيفة (١١/٧٨٥) ، وقال في (١٤/٣٤٢): (**وليس هذا من باب العبرة بروايته لا برأيه**؛ كما توهم البعض،فإن هذا فيما إذا كان رأيه مصادماً لروايته، وليس الأمر كذلك هنا كما لا يخفى على أهل العلم والنهى).

(٤) قال أبوطالب المكي في قوت القلوب(٢/٢٤٢): (قوله: «**وأعفوا اللحى**» يعني كثروها، ومن هذا قول الله عزّ وجلّ ﴿حَتَّىٰ عَفَوا﴾ أي: كثروا).

(٥) من الآية (٩٥) من سورة الأعراف.

(٦) تفسير ابن كثير (٣/٤٥٠).

(٧) فتح الباري (١٠/٣٥١).

(٨) كما فهم ذلك النووي ومن تأخر من الشافعية، وسبق بيان مذهبهم.

- والحق أن الإجمال في معنى الإعفاء، وتردد المعنى بين التكثير والترك، مفسّر بفهم السلف له بما يوافق اللغة، فارتفعت دلالة الإعفاء على التكثير من الظن إلى القطع.
- أما الاستدلال بعدم أخذ النبي ﷺ؛ فهذا ممتنع حتى يثبت أن لحية النبي ﷺ كانت طويلة ثم لم يأخذ منها، وقد صحَّ أنه ﷺ: «**كان كثير شعر اللحية**»(١)، قال أبو العباس القرطبي: (ولا يفهم من هذا أنه كان طويلها، لما صحَّ أنه كان كثَّ اللحية أي كثير شعرها، غير طويلة)(٢)، ولا يبعُد أن يكون ابن عمر أخذ من لحيته ليشابه لحية النبي ﷺ؛ لما عُرف عنه من المتابعة للنبي ﷺ حتى في بعض الهيئات والأفعال العادية.
- أما تخصيص فعل ابن عمر رضي الله عنه بالنسك، فهذا يُسلّم به في حالة، وهي إن أريد به أن للنسك خصوصية، ومعنى للتعبد في الأخذ؛ لأنه من قضاء التفث(٣)، وبذلك فسّره ابن عباس رضي الله عنهما في معنى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ﴾(٤) قال: (التّفث: الرمي، والذبح، والحلق، والتقصير، والأخذ من الشارب والأظفار **واللحية**)(٥).

---

(١) أخرجه مسلم (٢٣٤٤).

(٢) المفهم (١٣٥/٦).

(٣) قال الزجاج في معاني القرآن (٤٢٣/٣): (التفث في التفسير جاء، وأهل اللغة لا يعرفون إلا من التفسير)، قال ابن العربي في أحكام القرآن (٢٨٤/٣): (هذه لفظة غريبة عربية لم يجد أهل المعرفة فيها شعراً، ولا أحاطوا بها خبراً، وتكلم السلف عليها)، قال الراغب في المفردات ص(١٦٥) في معنى الآية: (أي: يزيلوا وسخهم. يقال: قضى الشيء يقضي: إذا قطعه وأزاله. وأصل التَّفْث: وسخ الظفر وغير ذلك، مما شابه أن يزال عن البدن. قال أعرابيّ: ما أتْفَثَكَ وأدرنك)، قال ابن عاشور في تفسيره (٢٤٩/١٧): (وعندي: أن فعل ﴿لْيَقْضُواْ﴾ ينادي على أن التفث عمل من أعمال الحج، وليس وسخاً ولا ظفراً ولا شعراً. ويؤيده ما روي عن ابن عمر وابن عباس آنفاً)انتهى، وكون التفث من المناسك هو ما اختاره ابن جرير وسيأتي.

(٤) من الآية (٢٩) من سورة الحج، قال الطبري في تفسيره(٥٢٥/١٦):(يقول تعالى ذكره: ثم ليقضوا ما عليهم من مناسك حجهم: من حلق شعر، وأخذ شارب، ورمي جمرة، وطواف بالبيت).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(١٥٦٧٣)، وابن جرير في تفسيره(٥٢٦/١٦)، من طريق عبد الملك بن أبي سليمان، عن عطاء، عن ابن عباس به ، وسنده جيد، وصححه الألباني في السلسلة الضعيفة(٣٧٧/٥)، وهذا لفظ ابن أبي شيبة ، ولفظ الطبري فيه: (والأخذ من العارضين)، وروي نحوه عن مجاهد، ومحمد بن كعب القرظي.

- أما إن أريد به أنَّ ابن عمر ﷺ كان لا يأخذ إلا في النسك؛ فلا يسلّم بذلك، ويردّه أن ابن عمر كان يمسك عن الأخذ للإحرام فقط، فهو يأخذ قبل شوال للعيد، وبعد الحج قضاء للتفث، ودليله ما في الموطأ أن عبدالله بن عمر: (كان إذا أفطر من رمضان، وهو يريد الحج، لم يأخذ من رأسه ولا من لحيته شيئاً، حتى يحج)[1]، قال الزرقاني: (طلباً لمزيد الشعث المطلوب في الحج)[2]، قال ابن حجر: (الذي يظهر أن ابن عمر كان لا يخص هذا التخصيص بالنسك، بل كان يحمل الأمر بالإعفاء على غير الحالة التي تتشوه فيها الصورة بإفراط طول شعر اللحية، أو عرضه)[3].
- ومما يدل على أن وصف النسك غير مؤثر، ما أخرجه مالك بلاغاً: (أنَّ سالم بن عبد الله كان إذا أراد أن يحرم دعا بالجلمين فقص شاربه. وأخذ من لحيته. قبل أن يركب. وقبل أن يهل محرماً)[4].
- وعلى فرض التخصيص بالنسك؛ فإنه إذا شرع في النسك فلا يكون محرماً في غيره كحلق الرأس أو تقصيره.
- ثم إن سُلّم خصوصية ذلك بالنسك من فعل ابن عمر ﷺ ، فلا يُسلّم به من فعل أبي هريرة ﷺ، ولا من قول الحسن والنخعي عن الصحابة والتابعين، ولا من فتوى بعض التابعين كما قال الحسن، وابن سيرين : (لا بأس به أن تأخذ من طول لحيتك)

---

(١) أخرجه مالك (١٨٦) عن نافع عن ابن عمر به، وسنده صحيح.

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/٥٢٦)، قال ابن عبدالبر في الاستذكار (٤/٣١٦): (إنما كان ابن عمر يفعل ذلك – والله أعلم– لأنه كان يتمتع بالعمرة إلى الحج فيهدي، ومن أهدى أو ضحى لم يأخذ من شعره ولا من أظفاره شيئاً حتى يضحي عند طائفة من أهل العلم)

(٣) فتح الباري (١٠/٣٥٠).

(٤) أخرجه مالك (١٩٠)، والجَلَمان: شفرتا الجلم وهو الذي يجز به الشعر والصوف. انظر: لسان العرب(١٢/١٠٢).

[1]، قال ابن عبدالبر: (هذا ابن عمر روى «**أعفوا اللحى**» وفهم المعنى فكان يفعل ما وصفنا، وقال به جماعة من العلماء في الحج وغير الحج)[2].

- وهذا هو المشهور عند الفقهاء في مختلف الأمصار، فعطاء في مكة، وطاووس في اليمن، والحسن في البصرة، وإبراهيم النخعي في الكوفة[3]، ثم الأئمة الأربعة من بعدهم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بوجوب الأخذ من القبضة:

استدل الألباني على الوجوب بقاعدة هي:

(أن الفرد من أفراد العموم إذا لم يجر العمل به، دليل على أنه غير مراد منه)[4]، أي: من العموم، فالأخذ من اللحية كان معروفاً عند السلف، وفيهم من روى الأمر بالإعفاء، فدل على أن عموم الترك، أو الترك المطلق للحية غير مراد شرعاً[5].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٩).

(٢) التمهيد (١٤٦/٢٤).

(٣) قال عبدالرحمن بن زيد بن أسلم : (لما مات العبادلة: عبد الله بن عباس، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمرو بن العاص ﷺ، صار الفقه في البلدان كلها إلى الموالي، **فكان فقيه مكة عطاء بن أبي رباح، وفقيه أهل اليمن طاوس، وفقيه أهل الكوفة إبراهيم،** وفقيه أهل المدينة غير مدافع سعيد بن المسيب، وفقيه أهل اليمامة يحيى بن أبي كثير، **وفقيه أهل البصرة الحسن،** وفقيه أهل الشام مكحول، وفقيه أهل خراسان عطاء الخراساني). أخبار مكة للفاكهي(٣٤٣/٢).

(٤) السلسلة الضعيفة (٣٨٠/٥)، وقال: (وما أكثر البدع التي يسميها الإمام الشاطبي بـ "**البدع الإضافية**" إلا من هذا القبيل).

(٥) قال في السلسلة الضعيفة(١٢٥/٥): (السنة التي جرى عليها السلف من الصحابة وغيرهم إعفاؤها، إلا ما زاد على القبضة؛ فتقص الزيادة)، وقال أيضاً (٧٨٦/١١): (دون مخالف له منهم فيما علمنا)، وقال أيضاً (٣٤٢/١٣): (فإن هؤلاء يعلمون أن العمل بالعمومات التي لم يجر العمل بها على عمومها هو أصل كل بدعة في الدين، وليس هنا تفصيل القول في ذلك، فحسبنا أن نذكر بقول العلماء وفي مثل هذا المجال؛ "لو كان خيراً؛ لسبقونا إليه").

- بأن هذه القاعدة: (قاعدة باطلة، ولا نعلم لها أصلاً...، ودليل بطلانها عدم اطرادها في غالب فروعها بالإجماع، فإن من فروعها أن المتصدق مثلاً، يجب ألا يتعدى مقدار ما أنفقه أحد من السلف، ولا يقول بهذا أحد من المسلمين)(١).
- و(باستقراء سير السلف الصالح، وُجد من وصف بعضهم إطلاق لحاهم، ومنها الطويل وما يتجاوز السرة)(٢).
- أن التبديع فيما لم يكن فيه تعبد ظاهر محل نظر وتأمل، وإعفاء اللحية عبادة، أما الأخذ من اللحية فالأقرب أنه من باب التحسين وعدم الشهرة(٣)، ومن أطال لحيته فليس ذلك من فعله، فكيف يأثم فيما ليس له فيه فعل.
- ثم إن التأثيم ووجوب الأخذ ليس له فيه سلف(٤)، وقد قال عطاء: (**كانوا يحبون** أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة)(٥)، وقال الحسن : (**كانوا يرخصون** فيما زاد على القبضة من اللحية أن يؤخذ منها)(٦)، فهم يحبون الإعفاء، و لا يوجبون الأخذ، ولايحرمون الترك بل يحبونه، و(يرخصون) فيما زاد عن القبضة بالأخذ مما يدل على أن ذلك رخصة جائزة لا واجبة، وقد كان طاوس: (يأخذ من لحيته، ولا يوجبه)(٧).

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الثانية (٤/٤٩).

(٢) المرجع السابق (٤/ ٥٠) ، وقد جاء في وصف عثمان ﷺ أنه كان: (**طويل اللحية، حسن الوجه**) أخرجه الطبراني في الكبير (٩٢)، والحاكم في المستدرك(٤٥٣٢)، والبيهقي في شعب الإيمان(٥٧٧٨) ، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد(٩/٨٠): (وإسناده حسن)، قلت: ومداره على عبدالله بن لهيعة وفيه ضعف.

(٣) قال ابن حجر عن ابن عمر: (كان يحمل الأمر بالإعفاء على غير الحالة التي تتشوه فيها الصورة بإفراط طول شعر اللحية، أو عرضه)، وقال القرطبي في "الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام" ص(٤٤٤): (ينبغي أن توفر توفيراً لا يخل بمروءة الإنسان، ولا يخرج عن عادة الناس وخير الأمور أوساطها).

(٤) كما سبق عن الشيخ الحويني في: (أسئلة وأجوبة [٢])، واللقاء موجود في موقع إسلام ويب، صوتياً ومفرغاً .

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٢).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٤).

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة (٢٥٤٨٣).

- ثم إن المنقول عنهم هي الأفعال، وأفعال النبي ﷺ لا تدل على الوجوب إلا في حالات خاصة، فكيف بمن دونه ، ولاشك أن أفعالهم لا تدل على الوجوب.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة :

- بأن تخصيص النص العام بعمل الصحابة مما هو معروف، وبخاصة إذا انتشر ولم يوجد مخالف أو كان هو الراوي ، و(الخلاف فيه بما إذا لم يعلم انتشاره، وإن انتشر وانقرض العصر كان التخصيص به؛ لأنه إما إجماع أو حجة)(١).
- هذا إذا لم نقل بأن جواز الأخذ إجماع من السلف، وليس هذا ببعيد مع قول عدد من التابعين: (كانوا)، وقد قال القرافي عن الإجماع: (وهو مقدم على الكتاب والسنة والقياس)(٢)، وهذا التقديم باعتبار أن النص يقبل النسخ والتأويل بخلاف الإجماع ، ولأن دلالة الإجماع قطعية بخلاف القياس، وإن لم نجزم بالإجماع، لكنه مشهور فيهم قطعاً دون نكير.
- أما القول بأنه: (ليس له فيه سلف)، فقد يقال: بأن الطبري، وقول عند الحنفية، لهم مايحتمل موافقة الشيخ فيه، وذلك أن العيني نقل عن الطبري أنه قال: (أن اللحية **محظور إعفاؤها، وواجب قصها** على اختلاف من السلف في قدر ذلك وحده)(٣).
- قلت: هذا النص يحتمل أنه منقول بالمعنى، خاصة وأن ابن حجر نقل عن الطبري هذا الكلام، والغالب أن العيني نقل عن ابن حجر كما هو مشهور، ومما قاله ابن حجر في مذهب الطبري: (**واختار قول عطاء** وقال: إن الرجل لو ترك لحيته لا

---

(١) تشنيف المسامع بجمع الجوامع(٢/٧٩١)، وانظر: إجمال الإصابة في أقوال الصحابة ص(٨٤)، البحر المحيط(٤/٥٢٧).

(٢) شرح تنقيح الفصول ص(٣٣٧).

(٣) عمدة القاري (٢٢/٤٦).

يتعرض لها حتى أفحش طولها وعرضها لعرض نفسه لمن يسخر به)[1]، وقول عطاء نقله العيني وليس فيه الوجوب[2]، وسبق نقل حكاية عطاء عن الصحابة: (كانوا يجبون).

- وأما الحنفية فالقول بوجوب الأخذ عندهم متأخر وغير مشهور وليس هو المعتمد، ولذلك قال ابن عابدين: (ما استدل به صاحب النهاية لا يدل على الوجوب...ولذا حذف الزيلعي لفظ "يجب" وقال: وما زاد يقص)[3]، وقال في منحة الخالق: (وظاهر قول الهداية: "ولا يفعل لتطويل اللحية إلخ" يفيد الكراهة)[4].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فالذي **يظهر أن نسبة القول بوجوب الأخذ من اللحية إلى الشذوذ صحيحة؛** لأنه ليس له فيه سلف، و لا يعرف في الأقوال المعتبرة المنسوبة إلى الأئمة من يقول به، ولم أقف على من سبق الألباني إليه، ويقابل القول بوجوب الأخذ مما زاد عن القبضة، القول بتحريم الأخذ مطلقاً، وهو غير بعيد عنه في الشذوذ، وأول من وقفت عليه يصرّح بالتحريم هو الشيخ محمد بن إبراهيم(ت١٣٨٩)، ولا يستقيم القول بالتحريم مع فعل الصحابة والسلف بالأخذ، واشتهار ذلك، وعدم وجود المُنكر، وهو من الأمور الظاهرة غير الخفية.

وأعدل الأقوال فيما يظهر، هو القول باستحباب الترك مطلقاً، كما حكاه عطاء عن

(١) فتح الباري (٣٥٠/١٠).

(٢) قال العيني نقلاً عن الطبري: (وقال عطاء: لا بأس أن يأخذ من لحيته الشَّيء القليل من طولها وعرضها إذا كبرت وعلت؛ كراهة الشهرة) عمدة القاري (٤٧/٢٢).

(٣) حاشية ابن عابدين (٤١٨/٢).

(٤) (٣٠٢/٢).

الصحابة بسند صحيح: (**كانوا يحبون** أن يعفوا اللحية إلا في حج أو عمرة)[1]، واستحباب الأخذ مما زاد عن القبضة في النسك، كما فسّره ابن عباس، حبر الأمة وترجمان القرآن، وأن الأخذ من التفث المأمور به، ويؤيده فعل ابن عمر ﷺ، والله أعلم.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (٢٥٤٨٢) من طريق غندر، عن شعبة، عن منصور، سمعت عطاء به.

الفصل الثاني : الآراء في الصلاة ، وفيه سبعة عشر مبحثاً :

المبحث الأول: القول ببدعية النقاب

المبحث الثاني: جواز التصوير المجسم لما له نفس

المبحث الثالث: سنية وضع اليدين على الصدر في الصلاة

المبحث الرابع: بدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع

المبحث الخامس: بطلان صلاة من لم يصل على النبي ﷺ في التشهد الأخير

المبحث السادس: وجوب متابعة الإمام إذا زاد في صلاته وعلم المأموم بالزيادة

المبحث السابع: وجوب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو

المبحث الثامن: لا إعادة للصلاة لمتعمد تركها في وقتها

المبحث التاسع: بدعية الذكر بالسبحة

المبحث العاشر: عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح

المبحث الحادي عشر: صحة صلاة التطوع من المضطجع القادر على القيام

المبحث الثاني عشر: صحة إمامة المرأة للرجال

المبحث الثالث عشر: جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر لعذر المشقة مطلقاً

المبحث الرابع عشر: وجوب صلاة الجمعة على المسافر

المبحث الخامس عشر: سقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد إذا وافقت يوم الجمعة

المبحث السادس عشر: مشروعية الاقتصار على خطبة واحدة في العيد

المبحث السابع عشر: جواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة

الفصل الثاني: الآراء في الصلاة

وفيه سبعة عشر مبحثاً:

المبحث الأول: القول ببدعية النقاب.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

النقاب لغة: النّقب في الأصل يدل على فتحٍ في شيء(١)، والنِّقاب: (القناع على مارن الْأنف)(٢)، و (إِذا أدْنت المرأةُ نقابها إلى عينيها فتلك الوصوصة(٣)، فإن أنزلَته دون ذلك إلى المِحْجَر(٤) فهو النِّقاب، فإنْ كان على طَرفِ الأنفِ فهو اللِّفام، فإنْ كان على الفم فهو اللِّثام)(٥)، فالنقاب في اللغة على وجوه(٦).

أما الانتقاب في الاصطلاح: فهو تغطية الوجه بالنقاب (٧)، بأن تغطي وجهها بالخمار وتجعل لعينيها خرقين تنظر منهما(٨).

والنقاب معروف في الإسلام، وكان المقصود به النظر إلى الطريق(٩)، فلا يبدو من

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٥/٤٥٦).

(٢) المحكم والمحيط الأعظم (٦/٤٥٣).

(٣) (إذا ضاقَ ثُقْبَا البُرقع فهو وَصْوَاصٌ، وأصله من الوصْوَصة، وهو النظر في تغميض). التلخيص في معرفة أسماء الأشياء ص(١٥١).

(٤) (ومحجر العين: ما دار بها وبدا من البرقع من جميع العين، وقيل: هو ما يظهر من نقاب المرأة، وعمامة الرجل إذا اعتم، وقيل: هو ما دار بالعين من العظم الذي في أسفل الجفن). لسان العرب(٤/١٦٩).

(٥) نقله عن الفراء أبوعبيد القاسم بن سلّام في الغريب المصنف(٢/٤١٤)، وانظر: لسان العرب(١/٧٦٨).

(٦) انظر: تهذيب اللغة (٩/١٦٠).

(٧) انظر: المصباح المنير (٢/٦٢٠).

(٨) مرعاة المفاتيح (٩/ ٣٤٢).

(٩) قال ابن تيمية في الفتاوى(١٥/٣٧١): (وقد ذكر عبيدة السلماني وغيره أن نساء المؤمنين كن يدنين عليهن الجلابيب

وجه المرأة إلا قدر الحاجة؛ للنظر دون توسّع بإظهار المحجر، أو الوجنة، وهذا وجه قول محمد بن سيرين: **(النقاب محدث)**[1]، قال القاسم بن سلام(ت٢٢٤): (والذي أراد محمد فيما نرى والله أعلم أن يقول إن إبداءهن المحاجر محدث، **وإنما كان النقاب لاحقاً بالعين ، أو أن يبدوَ إحدى العينين والأخرى مستورة**، عرفنا ذلك بحديث يحدثه هو عن عبيدة أنه سأله عن قوله عز وعلا: ﴿يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[2]، قال: فقنَّع رأسه، وغطى وجهه، وأخرج إحدى عينيه، وقال: هكذا[3]...وإنما قال هذا محمد؛ لأن الوصاوص، والبراقع كانت لباس النساء، ثم أحدثن النقاب بعد ذلك)[4].

وهذا مروي عن ابن عباس ﷺ أيضاً :(أمر الله نساء المؤمنين إذا خرجن من بيوتهن في حاجة أن يغطين وجوههن من فوق رؤوسهن بالجلابيب، ويبدين عيناً واحدة)[5] ، واستمر عمل المسلمات على ذلك دون نكير حتى قال أبو حيان(ت٧٤٥) : (كذا عادة

من فوق رؤوسهن، حتى لا يظهر إلا عيونهن؛ **لأجل رؤية الطريق**).

(١) ذكره القاسم بن سلّام في غريب الحديث(٤/٤٦٣)، وتتابعت على ذكره كتب الغريب، وبعض كتب اللغة.

(٢) من الآية(٥٩) من سورة الأحزاب.

(٣) فسّرها ابن عون أحد الرواة عن ابن سيرين بقوله: (قال ابن عون بردائه، فتقنع به، فغطى أنفه وعينه اليسرى، وأخرج عينه اليمنى، وأدنى رداءه من فوق حتى جعله قريباً من حاجبه، أو على الحاجب). تفسير الطبري (١٩/١٨١).

(٤) غريب الحديث (٤/٤٦٣-٤٦٤)، وانظر: النهاية في غريب الحديث (٥/١٠٣)، وماذكره من الأثر عن عبيدة أخرجه ابن جرير في تفسيره(١٩/١٨٢) عن محمد بن سيرين، عن عبيدة السلماني.

(٥) أخرجه ابن جرير في تفسيره(١٩/١٨١)، من طريق معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس به، وفيه انقطاع بين علي بن أبي طلحة وابن عباس، وقد سبق الإشارة إليه في المبحث الثالث، وأنه مما احتُمل ذلك لكونه يحدث من صحيفة أخذها عن تلاميذ ابن عباس، كما قال الطحاوي في شرح مشكل الآثار(٦/٢٨٢): (واحتملنا حديث علي بن أبي طلحة عن ابن عباس -رضي الله عنهما- وإن كان لم يلقه؛ لأنه عند أهل العلم بالأسانيد، إنما أخذ الكتاب الذي فيه هذه الأحاديث عن مجاهد، وعن عكرمة)، وفي البخاري من المعلقات عن ابن عباس منها عدد، قال ابن حجر في الفتح(٨/٤٣٩): (وقد اعتمد عليها في صحيحه هذا كثيراً، على ما بيناه في أماكنه).

بلاد الأندلس، لا يظهر من المرأة إلا عينها الواحدة)[1].

قال ابن تيمية: (وثبت في الصحيح أن المرأة المحرمة تنهى عن الانتقاب والقفازين، وهذا مما يدل على أن النقاب والقفازين كانا معروفين في النساء اللاتي لم يُحْرِمن، وذلك يقتضي ستر وجوههن، وأيديهن)[2].

والمقصود بالنقاب في مسألتنا هو المقابل لكشف الوجه[3]، وليس هو المقابل لتغطية الوجه، ولا ما قصده محمد بن سيرين من النقاب المُحدث الواسع الذي يبدي المحاجر.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. أجمع العلماء على أن المرأة لا تصلي وهي منتقبة، ولا متبرقعة[4]، وأنها تكشف وجهها

---

(١) البحر المحيط (٥٠٤/٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٧١/١٥).

(٣) ولذلك كان محمد الغزالي في كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" ص(٣٦) يقرر مسألة كشف الوجه ويقول: (وقد رأى النبي ﷺ الوجوه سافرة في المواسم، والمساجد، والأسواق، فما روي عنه قط أنه أمر بتغطيتها)، ثم ذكر الخطأ في إيجاب تغطية الوجه، ثم قال: (و عند التطبيق العملي لهذا اضطرت النساء لاصطناع البراقع، أو حجب أخرى على النصف الأدنى للوجه... ولاشك أن بعض النساء في الجاهلية، وعلى عهد الإسلام كن يغطين وجوههن مع بقاء العيون دون غطاء، وهذا العمل كان من العادات لا من العبادات، فلا عبادة إلا بنص)انتهى، وكذلك د.محمد سيد طنطاوي ففي شهر شوال سنة (١٤٣٠)هـ ضجّ العالم الإسلامي بهذا الخبر المؤلم: (شيخ الأزهر يجبر طالبة على خلع نقابها ويهدد بحظره)، وفي الخبر أنه قال: (النقاب مجرد عادة، ولا علاقة له بالدين لا من قريب، ولابعيد)، ويقول د.علي جمعة في فتوى له عن النقاب كما في كتابه "الدين والحياة" ص(٩٩): (وزوجتي غير منتقبة لاهي، ولا بناتي)، وفي مقطع فيديو في الشبكة بعنوان: (علي جمعة مفتي الجمهورية يأمر زوجته، وأخته بخلع النقاب) يقول: (لما كانت زوجتي منتقبة، وأختي منتقبة، وكثير ممن حولي، أمرتهن أن يخلعن النقاب قديماً من أكثر من ثلاثين سنة... ؛لأننا في بلاد ليست هذه عادتها)، وهو يقول ما هو أبعد من ذلك بكثير من تشجيعه للسياحة في مصر ولو كانت سياحة شاطئية ونحوها، ويستشهد بمن كانوا يطوفون في البيت عراة وأنهم في زمن النبيﷺ !! ويقول: (هذا التطرف قد نعيشه في زمن من الأزمان، فلابد علينا من أن نستوعب وأن نقرأ سيرة رسول الله ﷺ ... لازم السياحة تستمر)!

(٤) انظر: الاستذكار(٢٠١/٢)، شرح ابن بطال على صحيح البخاري(٣٥/٢)، الإقناع في مسائل الإجماع(١٢١/١).

في الصلاة[1].

٢. وأجمعوا على أن إحرام المرأة في وجهها فلا تغطيه، وعلى أنّ لها أن تسدل على وجهها شيئاً خفيفاً عن نظر الرجال[2]، وعلى كراهة النقاب والبرقع للمحرمة[3].

٣. واتفقوا على أن ستر الوجه والكف واجب على أمهات المؤمنين[4]، وعلى أن جسد الحرة وشعرها عورة[5]، واتفقوا على عدم جواز كشفها لوجهها عند وجود الفتنة، أو فساد الزمان[6]، وجرى الإجماع العملي من المسلمات على الخروج من بيوتهن

---

(١) انظر: التمهيد (٤٦٣/٦)، المغني (٤٣٠/١).

(٢) قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٠٤/١٥-١٠٩): (وأجمعوا على أن إحرام المرأة في وجهها... وأجمعوا أن لها أن تسدل الثوب على وجهها من فوق رأسها سدلاً خفيفاً تستتر به عن نظر الرجال إليها، ولم يجيزوا لها تغطية وجهها وهي محرمة إلا ما ذكرنا عن أسماء...وقد يحتمل أن يكون ما روي عن أسماء في ذلك، كنحو ما روي عن عائشة أنها قالت: كنا مع رسول ﷺ ونحن محرمون، فإذا مر بنا راكب سدلنا الثوب من قبل رؤوسنا، وإذا جاوزنا الراكب رفعناه)، وقال ابن رشد في بداية المجتهد(٩٢/٢): (وأجمعوا على أن إحرام المرأة في وجهها، وأن لها أن تغطي رأسها وتستر شعرها، وأن لها أن تسدل ثوبها على وجهها من فوق رأسها سدلاً خفيفاً تستر به عن نظر الرجال إليها، كنحو ما روي عن عائشة)، وقال ابن قدامة في المغني(٣٠١/٣): (المرأة يحرم عليها تغطية وجهها في إحرامها، كما يحرم على الرجل تغطية رأسه. لا نعلم في هذا خلافاً، إلا ما روي عن أسماء، أنها كانت تغطي وجهها وهي محرمة. ويحتمل أنها كانت تغطيه بالسدل عند الحاجة، فلا يكون اختلافاً).

(٣) انظر: الإشراف(٢٢١/٣)، الإقناع في مسائل الإجماع(٢٦١/١)، المغني(٣٠١/٣)، وحكاه ابن عبدالبر عن الجمهور من الصحابة والتابعين، ثم إجماع من بعدهم، فقال في التمهيد(١٠٧/١٥): (وعلى كراهية النقاب للمرأة جمهور علماء المسلمين، من الصحابة والتابعين، ومن بعدهم من فقهاء الأمصار أجمعين، لم يختلفوا في كراهية الانتقاب، والتبرقع للمرأة المحرمة).

(٤) قال القاضي عياض في إكمال المعلم(٥٧/٧): (ولا خلاف في فرضه عليهن في الوجه والكفين، الذى اختلف في ندب غيرهن إلى ستره).

(٥) حاشا وجهها ويدها، انظر: التمهيد (٢٢٩/١٦)، مراتب الإجماع ص(٢٩)، الإقناع (١٢٢/١).

(٦) وقد نقل في نيل الأوطار(١٣٧/٦) عن ابن رسلان: (اتفاق المسلمين على منع النساء أن يخرجن سافرات الوجوه لا سيما عند كثرة الفساق)، وهذه بعض النقول في المذاهب الأربعة: قال ابن نجيم الحنفي البحر الرائق(٢٨٤/١): (قال مشايخنا تمنع المرأة الشابة من كشف وجهها بين الرجال في زماننا للفتنة)، وفي مجمع الأنهر(٨١/١): (وفي المنتقى تمنع الشابة عن كشف وجهها؛ لئلا يؤدي إلى الفتنة، وفي زماننا المنع واجب بل فرض لغلبة الفساد)، وقال الحطاب المالكي في مواهب الجليل(٤٩٩/١): (واعلم أنه إن خشي من المرأة الفتنة يجب عليها ستر الوجه والكفين،

مغطيات لوجوههن، أو منتقبات و غير سافرات للوجوه [1]، **و خالف بعض المعاصرين في مشروعية النقاب ؛ فقال: إنه بدعة ، أو قال: بعدم مشروعيته، و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

- محمد الغزالي[2](ت١٤١٧)[1].

قاله القاضي عبد الوهاب، ونقله عنه الشيخ أحمد زروق في شرح الرسالة، وهو ظاهر التوضيح، هذا ما يجب عليها)، ونقل الشربيني، والرملي، وغيرهما **من الشافعية** الإجماع على تحريم النظر إلى وجه وكف الأجنبية الحرة عند خوف الفتنة، قال القليوبي: (فيحرم عليهن الخروج سافرات الوجوه؛ لأنه سبب للحرام). "حاشيتا قليوبي وعميرة" (٢٠٩/٣)، قال الحصني **الشافعي** في كفاية الأخيار ص(٩٣) في مكروهات الصلاة: (والمرأة متنقبة إلا أن تكون في مسجد وهناك أجانب لا يحترزون عن النظر، فإن خيف من النظر إليها **ما يجر إلى الفساد حرم عليها رفع النقاب**)، ومثله في الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع(١٢٤/١)، قال المرداوي **الحنبلي** في الإنصاف(٢٧/٨) في حكم الأَمَة: (الصواب أن الجميلة تنتقب، وأنه يحرم النظر إليها، كما يحرم النظر إلى الحرة الأجنبية)، وأختم بفتوى أزهرية، وتصريح نجدي من معاصرين مما يؤكد ذلك، حيث يقول عطية صقر وهو من علماء الأزهر، عندما ذكر الخلاف في تغطية الوجه:(وكل هذا الخلاف ينتهي إذا كان وجه المرأة جميلاً تخشى منه الفتنة فيجب ستره)، وقال د. بكر أبوزيد في حراسة الفضيلة ص(٨٣): (**لم يقل أحد في الإسلام بجواز كشف الوجه واليدين عند وجود الفتنة ورقة الدين، وفساد الزمان، بل هم مجمعون على سترهما**).

(١) قال الغزالي في إحياء علوم الدين(٤٧/٢): (لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفي الوجوه، والنساء **يخرجن منتقبات**)، قال ابن حجر في الفتح(٣٢٤/٩): (ولم تزل عادة النساء قديمًا وحديثًا **يسترن وجوههن عن الأجانب**)، وسيأتي بعض النقول عن غيره في أدلة القول الأول بإذن الله.

(٢) ولد سنة (١٣٣٥) وأتم حفظ القرآن في العاشرة، والتحق بمعهد الإسكندرية الديني في الابتدائي، وحتى تخرج بالشهادة الثانوية الأزهرية، ثم التحق بكلية أصول الدين بالأزهر، وعين وكيلاً لوزارة الأوقاف سنة (١٤٠١)، وله العديد من الكتب منها: "فقه السيرة النبوية" وقد خرّج أحاديثها الألباني، وانتقده بعد ذلك، وخاصة في كتاب الغزالي الذي كثرت الردود عليه وهو "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، ومما قاله الألباني في السلسلة الصحيحة(٨٣٣/٧): (أريد أن أحذر هنا من ضلالة من ضلالات ذلك الشيخ الغزالي، الذي ملأ الدنيا بالتشكيك في أحاديث النبي ﷺ الصحيحة، والطعن فيها باسم الدفاع عن رسول الله ﷺ في كتابه "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث "! والحقيقة؛ أن كل من درس كتابه هذا من العلماء؛ تبيّن له كالشمس في رائعة النهار أنه لا فقه

- و د.محمد سيد طنطاوي(ت١٤٣١)[٢]، و د.علي جمعة[٣]، و د.أحمد الطيب[١].

عنده ولا حديث؛ إلا ما وافق عقله وهواه!)انتهى، وعده من العقلانيين في مواضع، وقال محمد إسماعيل المقدم في عودة الحجاب(٢٨١/١): (ومما يجدر ذكره أن لهذا الكاتب دوراً مؤسفاً في تغذية الاتجاه العقلاني المنحرف، لا في قضية المرأة وحدها، بل في كثير من القضايا العلمية، وقد كانت آراؤه المبتدعة متناثرة في ثنايا كتبه، وكان العلماء يغضون الطرف عنها لضآلتها وتفرقها، إلى أن خرج على الأمة بكتابه الأبتر الذي لم يفتح بالحمد ولا بالبسملة، والذي ضم محصلة طعونه في السنة المشرفة: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث")، توفي الغزالي سنة(١٤١٧)هـ، ودفن بالبقيع.

(١) انظر: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث"، قال ص(٣٩) عن النقاب: (من العادات لا من العبادات، فلا عبادة إلا بنص).

(٢) له تقريران في المسألة: **تقرير بالمشروعية** في التفسير الوسيط(٢٤٥/١١) عند تفسير آية إدناء الجلباب فقال: (والمعنى: يا أيها النبي قل لأزواجك اللائي في عصمتك، وقل لبناتك اللائي هن من نسلك، وقل لنساء المؤمنين كافة، قل لهن: إذا ما خرجن لقضاء حاجتهن، فعليهن أن يسدلن الجلابيب عليهن، حتى يسترن أجسامهن ستراً تاماً، من رءوسهن إلى أقدامهن، زيادة في التستر والاحتشام، وبعداً عن مكان التهمة والريبة)، بل يرى أن ذلك يشمل الإماء، قال: (لتمشيه مع شريعة الإسلام التي تدعو جميع النساء إلى التستر والعفاف)، وقال في مقطع بعنوان:(رأي شيخ الأزهر محمد سيد طنطاوي في النقاب): (أنا شخصياً أرى بأن المرأة من حقّها أن تلبس النقاب كما شاءت في بيتها وفي الشارع... ولا يستطيع أحد يمنعها من ذلك لأنها هي سارت في طريق الكمال...وليس من حق أحد أن يمنعها)، **وله تقرير بعدم المشروعية وتعدى ذلك للمنع** فقال في مقطع بعنوان:(شيخ الأزهر في البيت بيتك حول النقاب) عند الدقيقة (١,٣٠): (النقاب عادة ولا علاقة له بالعبادة) وفي الدقيقة(٤,٢٥): (وأتحداك أن تأتي برأي فقهي معتبر يقول بأن النقاب فريضة)، وقد سبق ذكر الخبر المفجع (شيخ الأزهر يجبر طالبة على خلع نقابها ويهدد بحظره)، وتهكمه وسخريته بالطالبة وجمالها!، وقد فعل ماهدد به من حظر النقاب في المعاهد الأزهرية النسائية والجامعات في شهر شوال (١٤٣٠)هـ، ولذلك تفاصيل وردود فعل كثيرة.

(٣) له فتويان في المسألة: **فتوى بالمشروعية** كما في كتابه "الدين والحياة" ص(٨٤): (النقاب فضل إن شاء الله، وفرض عند الشافعي)، وقال في مقطع بعنوان: (علي جمعة قبل المنصب: النقاب فرض) من الدقيقة (٠,٤٧): (قضية النقاب يرى فرضيتها الإمام الشافعي، والإمام أبوحنيفة، والإمام أحمد بن حنبل، ولايرى فرضيتها الإمام مالك وحده ... فالذي يدعي أن النقاب ليس من الشريعة البتة، وأنه عادة عثمانية هذا خرافة، النقاب موجود في عصر من أيام الصحابيات والنقاب موجود عبر التاريخ)، **وله فتوى بعدم المشروعية وتبديع من تتعبد بذلك**، فقال في كتابه "البيان القويم لتصحيح بعض المفاهيم" ص(١٣٦): (قضية الثياب مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعادات القوم...غطاء المرأة وجهها مستغرب في مجتمعنا المعاصر...أما المجتمعات الأخرى التي يتناسب معها مذهب الحنابلة فلا بأس بأن تلتزم النساء فيها بهذا المذهب؛ لموافقته لعاداتها وعدم ارتباطه بتدين المرأة...كما نرى أن غطاء الوجه إذا كان علامة على التفريق بين الأمّة، أو شعاراً للتعبد والتدين، **فإنه يخرج من حكم الندب أو الإباحة إلى البدعية، فيكون عندئذ**

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلهما في المطلب الرابع.

٣/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، ومن ذلك:

- قال محمد إسماعيل المقدّم[٢]: (**فتيا شاذة**)[٣]، وقال: (دعوى فاسدة يغني فسادها عن إفسادها، وباطلة يغني بطلانها عن إبطالها)[٤].

بدعة)، ويقول في "الدين والحياة" ص(٩٩): (لنفهم الدين كما فهمه الصحابة بدون تعقيد، وزوجتي غير منتقبة، لاهي ولا بناتي)، وسبق ذكر ذلك عنه.

(١) قال في مقطع بعنوان: (النقاب عادة وليس عبادة) الدقيقة (٠,١٠) في لقاء صحفي: (نحن نفتي جميعاً بأن النقاب عادة وليس عبادة، وهذا ما تعلمناه، وهذا هو الموجود في فقه المذاهب الأربعة إلا رأياً في مذهب الحنابلة، فجأة مرة واحدة، وكأن بناتنا وأمهاتنا وزوجاتنا كن كافرات واليوم صحون وعلمن أنه لابد أن يلبسن النقاب حتى يكنّ مسلمات، هذا كلام مضحك ...علماء الأزهر جميعاً، ومن هنا تبدو ضرورة أن يكون الأزهر هو المرجعية للمسلمين)انتهى، هكذا فرغته وهو متصل السياق، ولا أدري ما علاقة النقاب بالتكفير ؟! وما علاقته بمرجعية الأزهر للمسلمين؟!

(٢) ولد بالإسكندرية عام (١٣٧١هـ) وهو طبيب وحاصل على ليسانس(بكالريوس) من كلية الشريعة بجامعة الأزهر، نشأ في جماعة أنصار السنة المحمدية وأسس المدرسة السلفية بالإسكندرية، وله العديد من المحاضرات والمؤلفات كعودة الحجاب، قال عنه الشيخ صالح آل الشيخ في تقديمه لكتاب "الرد العلمي على كتاب تذكير الأصحاب بتحريم النقاب": (وحق قولنا: إن فضيلة الأخ الشيخ محمد المقدم صار متخصصاً في مسائل الحجاب تخصصاً يكون معه قوله هو القول، ونظره هو النظر).

(٣) كما في كتابه: "الرد العلمي على كتاب تذكير الأصحاب بتحريم النقاب" ص(٣٨).

(٤) المصدر السابق ص(٨)، ويقصد بكلامه إسماعيل منصور مؤلف كتاب: (تذكير الأصحاب بتحريم النقاب) الذي يقرر فيه: أن المنقبة عاصية آثمة، وأن المتبرجة أقل ابتلاء من المنقبة؛ لأنها تعلم أنها عاصية، بخلاف المنقبة فهي تظن أنها فاضلة فتتمادى وتتكبر!!، ويقرر بأن حديثه عن النقاب أولى من حديثه عن الحجاب؛ لأن النقاب مفسدة ودفع المفسدة مقدم على جلب المصلحة!! ، وغير ذلك من تقريراته، ولم أذكره مع القائلين بهذا الرأي من المعاصرين؛ لأنه ليس من أهل العلم بالشريعة يقول عنه الألباني في السلسلة الصحيحة (٧/ ٣٣٦): (الدكتور إسماعيل منصور مؤلف الكتاب العجيب الذي أسماه: "تذكير الأصحاب بتحريم النقاب"!! الذي خالف فيه سبيل المؤمنين، وادعى فيه ادعاءات باطلة نسبها إلى الصحابة وغيرهم، **وجهالات عجيبة حديثية وفقهية وغيرها**).

- قال أبو إسحاق الحويني: (هذه الفتاوى سياسة مالها علاقة بالدين...الذين يقولون إن النقاب بدعة هم المبتدعة حقاً، وهذا **قول باطل**)(١).
- وقال مصطفى العدوي، عمن يقول إن النقاب ليس من الدين: (بحجة داحضة باطلة مفتراة على الله يقول فيها: إن النقاب ليس من الدين، و كذب وأثم)(٢).
- وقال د.علي جمعة: (الذي يدّعي أن النقاب ليس من الشريعة البتة، وأنه عادة عثمانية، **هذا خرافة**، النقاب موجود في عصر من أيام الصحابيات والنقاب موجود عبر التاريخ)(٣).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل :

المسألة الأولى: أدلة القائلين بمشروعية النقاب :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

---

(١) كما في مقطع بعنوان: (هل النقاب بدعة) عند الدقيقة: (١,١٢)، وقول الشيخ سياسة له مايقويه وخاصة في مصر والحرب على الحجاب بما يسمى: (تحرير المرأة)، حتى ذكر بعض من يشرع للسفور: إن النقاب يستتر به بعض المجرمين والمطلوبين!! كما ذكره إسماعيل منصور في (تذكير الأصحاب بتحريم النقاب) الذي: (فجّر القضية في وقت استعرت فيه الحملة على "المنقبات"، فرجال الشرطة، يقفون ببوابات الجامعات للتصدي للمنقبات ومنعهن من الدخول، وساحات المحاكم مأهولة بقضية النقاب والمنقبات، والصحافة المغرضة تشن الحملة تلو الحملة على المنقبات). الرد العلمي على تذكير الأصحاب ص(٢١٧)، وماذكره كان سنة (١٤٠٩)، وفي سنة (١٤٣٠) لما أمر شيخ الأزهر طالبة بخلع نقابها، قال د. أحمد عبدالرحمن: (إن تصرف شيخ الأزهر يأتي في إطار رغبته مسايرة سياسات النظام الساعية إلى القضاء على المظاهر الإسلامية، والتيار الإسلامي عموماً، وفرض الأجندة العلمانية الغربية على المجتمع المصري المسلم...وتساءل قائلاً: لماذا لا يعتبر شيخ الأزهر والنظام ارتداء النقاب حرية شخصية للمرأة، مثلما أصبح السفور وكشف الرأس والصدر من باب الحرية الشخصية في ذلك النظام العلماني؟!). المنار المنيف في فتاوى علماء الأزهر الشريف ص(٥٩٦) .

(٢) مقطع بعنوان (رد الشيخ العدوي على طنطاوي...) الدقيقة (١,٤٠).

(٣) كما في مقطع بعنوان: (علي جمعة قبل المنصب: النقاب فرض) من الدقيقة (٠,٤٧)، وقد خالف بعد ذلك فوصل به القول إلى تبديع من تتعبد بلبس النقاب، وقد قال عنه د.القرضاوي: (حينما عُيّن مفتيا أصابه ما أصابه من السعار، فأفتى بفتاوى شاذة، لا تصدر عن تحقيق، ولا علم دقيق، ولا دين وثيق). هكذا قال د.القرضاوي في مقال له بعنوان: (ردود علمية على الشيخ أو الجنزال علي جمعة!) منشور في موقعه الرسمي.

١/ ماجاء في حديث ابن عمر ﷺ: «**..ولا تنتقب المرأة المحرمة، ولا تلبس القفازين**»[(١)].

وجه الاستدلال:

- كما قال ابن تيمية: (هذا مما يدل على أن النقاب والقفازين كانا معروفين في النساء اللاتي لم يحرمن وذلك يقتضي ستر وجوههن وأيديهن)[(٢)]، قال الألباني: (فإنه يدل على إقرار تنقب المرأة غير المحرمة، وهذا ما كان عليه كثير من الصحابيات الفاضلات؛ فإنهن كن ينتقبن، ويسترن وجوههن في عهد النبي ﷺ)[(٣)]، ولو كان النقاب بدعة، أو غير مشروع لنهيت عنه المرأة مطلقاً.
- وليس فيه دلالة على أن النساء إذا لم ينتقبن أن يكشفن الوجوه[(٤)]، كما أن المحرم لما نهي عن السراويلات والقميص لم يفهم منه أن يكشف عورته، وبذلك يفهم معنى

---

(١) أخرجه البخاري (١٨٣٨) في (باب ماينهى من الطيب للمحرم والمحرمة)، وهي لفظة زائدة على الحديث المتفق عليه: «**لا تلبسوا القمص، ولا العمائم، ولا السراويلات، ولا البرانس، ولا الخفاف، إلا أحد لا يجد النعلين، فليلبس الخفين، وليقطعهما أسفل من الكعبين، ولا تلبسوا من الثياب شيئا مسه الزعفران ولا الورس**»، وقد اختُلف في رفع ووقف الزيادة، وأشار الإمام البخاري إلى هذا الاختلاف، وذكر أن رواية مالك وعبيدالله بن عمر عن نافع على وقف الزيادة، وقد أخرج أصل الحديث في (باب مالايلبس المحرم من الثياب) من طريق مالك، عن نافع، عن ابن عمر دون هذه الزيادة، وأخرجه في ثمانية مواضع أخرى دون الزيادة، وأخرج مسلم(١١٧٧) أصل الحديث دون هذه الزيادة، وأخرجها مالك في موطئه(٣٢٨/١) عن نافع، عن ابن عمر موقوفاً، قال أبوداود في سننه(٢٢٩/٣): (وكذلك رواه عبيدُ الله بن عمر ومالكٌ وأيوب، عن نافع، عن ابن عمر موقوفاً)، قال الدارقطني في العلل (٤٢/١٣): (رواه مالك، عن نافع، عن ابن عمر، موقوفاً، وهو الصحيح)، وقال البيهقي في "الكبرى" (٧٤/٥): (والمحفوظ موقوف)، أما الحكم فقال الترمذي في جامعه(١٨٥/٣): (والعمل عليه عند أهل العلم).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٧١/١٥).

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة (٤٧٤/١١-٤٧٥).

(٤) قال ابن القيم في تهذيب السنن(١٩٨/٥): (نهيه ﷺ في حديث ابن عمر المرأة أن تنتقب، وأن تلبس القفازين فهو دليل على أن وجه المرأة كبدن الرجل لا كرأسه، فيحرم عليها فيه ما وضع وفصّل على قدر الوجه كالنقاب، والبرقع، ولا يحرم عليها ستره بالمقنعة، والجلباب،ونحوهما... ومعلوم أنه لا يحرم عليها ستر يديها، وأنهما كبدن المحرم يحرم سترهما بالمفصل على قدرهما، وهما القفازان، فهكذا الوجه إنما يحرم ستره بالنقاب ونحوه، وليس عن النبي ﷺ حرف واحد في وجوب كشف المرأة وجهها عند الإحرام، إلا النهي عن النقاب، وهو كالنهي عن القفازين).

قولهم: إن وجه المرأة في الإحرام كبدن الرجل، وأن إحرامها في وجهها، (ونساؤه ﷺ أعلم الأمة بهذه المسألة، وقد كنّ: **(يسدلن على وجوههن إذا حاذاهن الركبان، فإذا جاوزوهن كشفن وجوههن)** [1]، وروى وكيع، عن شعبة، عن يزيد الرشك، عن معاذة العدوية قالت: سألت عائشة: ما تلبس المحرمة؟ فقالت: (لا تنتقب، ولا تتلثم، وتسدل الثوب على وجهها)[2] ، ويؤيد ما ذكره ابن القيم هذا الأثر:

- الذي أخرجه مالك بسند صحيح عن هشام بن عروة، عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت: **(كنا نخمر وجوهنا ونحن محرمات، ونحن مع أسماء بنت أبي بكر الصديق)** [3]، وأخرجه ابن خزيمة والحاكم من قول أسماء -رضي الله عنها- قالت: **(كنا نغطي وجوهنا من الرجال،** وكنا نمتشط قبل ذلك)[4].

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على مشروعية النقاب أو تغطية الوجه، وجريان العمل بهما غير واحد :

١. القاسم بن سلام (ت٢٢٤): (الوصاوص والبراقع كانت لباس النساء، ثم أحدثن النقاب بعد ذلك)[5]، وهذا فيه جريان العمل، وسبق بيان معنى قوله، وأن المُحدث هو إخراج ما زاد على العين، كالمحجر أو الوجنة.

---

(١) أخرجه أحمد (٢٤٠٢١)، ومن طريقه أبوداود (١٨٣٣) عن هشيم قال: أخبرنا يزيد بن أبي زياد، عن مجاهد، عن عائشة به، و يزيد بن أبي زياد في حفظه ضعف.

(٢) إعلام الموقعين (١/١٧٠)، والأثر الآخر أخرجه البيهقي في "الكبرى"(٩٠٥٠)، والإسناد المذكور صحيح، وصحح هذا الأثر الألباني في الإرواء (٤/٢١٢).

(٣) الموطأ (١/٣٢٨).

(٤) صحيح ابن خزيمة(٢٦٩٠)، ومستدرك الحاكم(١٦٦٨)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)، ولم يتعقبه الذهبي.

(٥) غريب الحديث (٤/٤٦٣-٤٦٤)، وانظر: النهاية في غريب الحديث (٥/١٠٣).

٢. قال الغزالي(ت٥٠٥): (لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفي الوجوه، والنساء يخرجن منتقبات)[١].

٣. وقال ابن حجر(ت٨٥٢): (ولم تزل عادة النساء قديماً وحديثاً يسترن وجوههن عن الأجانب)[٢]، وحكى (استمرار العمل على جواز خروج النساء إلى المساجد، والأسواق، والأسفار منتقبات؛ لئلا يراهن الرجال)[٣].

٤. وقال محمد بن عمر الجاوي الشافعي(ت١٣١٦): (لم يزل الرجال على ممر الزمان مكشوفي الوجوه، والنساء يخرجن متنقبات)[٤]، وماسبق كله في جريان العمل.

٥. **يؤيد جريان العمل** مانقله الجويني(ت٤٧٨) من: (اتفاق المسلمين على منع النساء من التبرج، والسفور، وترك التنقب)[٥].

٦. ومانقله كذلك ابن رسلان (ت٨٤٤) من: (اتفاق المسلمين على منع النساء أن يخرجن سافرات الوجوه، لا سيما عند كثرة الفساق) [٦].

- **ونقل الإجماع كذلك بعض المعاصرين ومن ذلك:**

٧. قال د. بكر أبوزيد(ت١٤٢٩): (جرى الإجماع العملي بالعمل المستمر المتوارث بين نساء المؤمنين على لزومهن البيوت، فلا يخرجن إلا لضرورة أو حاجة، وعلى عدم خروجهن أمام الرجال إلا متحجبات غير سافرات الوجوه، ولا حاسرات عن شيء

---

(١) إحياء علوم الدين (٢/٤٧).

(٢) فتح الباري (٩/٣٢٤)

(٣) فتح الباري (٩/٣٣٧).

(٤) نهاية الزين في إرشاد المبتدئين ص(٤٧).

(٥) نهاية المطلب(١٢/٣١).

(٦) نقله عنه الشوكاني في نيل الأوطار(٦/١٣٧)، ويحتمل أن ذلك من شرح ابن رسلان لسنن أبي داود؛ لأن الشوكاني ينقل عن ابن رسلان كثيراً، وينص في بعض المواضع على هذا الكتاب، وهو مذكور في ترجمة ابن رسلان، وطبع مؤخراً.

من الأبدان، ولا متبرجات بزينة)[١].

٨. وقال عبدالمحسن العبّاد البدر: (وقد استمرت النساء في مختلف العصور على ستر وجوههن عن الرجال الأجانب في الإحرام وفي غير الإحرام، إلى أن بدأ السفور في أوائل القرن الرابع عشر الهجري)[٢].

٩. وقال محمد إسماعيل المقدّم: (خلاف العلماء في هذه المسألة يدور بين القول بالوجوب، والقول بالاستحباب، فأصل المشروعية موضع اتفاق بين جميع علماء الأمة) [٣]، وقال عن القول بالتحريم، أو التبديع: (دعوى مخترعة محدثة لم يسبق صاحبها إليها، ولامساعد له من أهل العلم عليها)[٤].

١٠. وقال أبو إسحاق الحويني: (كون النقاب مشروعا هذا إجماع، لم يقل أحد قط إن النقاب بدعة إلا الجهلة) [٥]، وقال: (كل أهل العلم قاطبة لم يختلف أحد أن النقاب

---

(١) حراسة الفضيلة ص(٣٧-٣٨)، وقال: (واتفق المسلمون على هذا العمل، المتلاقي مع مقاصدهم في بناء صرح العفة والطهارة والاحتشام والحياء والغيرة، فمنعوا النساء من الخروج سافرات الوجوه، حاسرات عن شيء من أبدانهن أو زينتهن... واستمر العمل به إلى نحو **منتصف القرن الرابع عشر الهجري**، وقت انحلال الدولة الإسلامية إلى دول. وكانت بداية السفور بخلع الخمار عن الوجه في مصر، ثم تركيا، ثم الشام، ثم العراق، وانتشر في المغرب الإسلامي، وفي بلاد العجم، ثم تطور إلى السفور الذي يعني الخلاعة والتجرد من الثياب الساترة لجميع البدن، فإنا لله وإنا إليه راجعون. وإن له في جزيرة العرب بدايات)، وفي وقت قريب من منتصف القرن الرابع عشر يحكي لنا علي الطنطاوي(ت١٤٢٠)ماحدث في دمشق فيقول في ذكرياته(٥/٢٩١): (جاءت مرة وكيلةُ ثانوية البنات إلى المدرسة سافرة، فأغلقَت دمشق كلها حوانيتَها وخرج أهلوها محتجّين متظاهرين، حتى روّعوا الحكومة فأمرتها بالحجاب وأوقعَت عليها العقاب، مع أنها **لم تكشف إلاّ وجهها**، ومع أن أباها كان وزيراً وعالِماً جليلاً وكان أستاذاً لنا).

(٢) ذكر ذلك في عدد من المقالات التي نشرها: (مااللنساء في بلاد الحرمين وعضوية مجلس الشورى)، (لايليق اتخاذ اسم خديجة بنت خويلد عنواناً لانفلات النساء)، (لماذا الكلام الموهم في فتنة اختلاط الجنسين ياحفيد شيخ الإسلام؟) وهي منشورة في موقعه الرسمي.

(٣) "الرد العلمي على كتاب تذكير الأصحاب بتحريم النقاب" ص(٤٢).

(٤) المرجع السابق ص(٨).

(٥) في مقطع بعنوان:(رد الشيخ الحويني على محمد طنطاوي والنقاب) عند الدقيقة(١) والدقيقة(٥,٣٠) .

مشروع، وأنه من الدين)[1].

١١. وقال د.خالد المشعان: (والجميع متفقون على أن الأفضل ستر الوجه)[2].

(١) في مقطع بعنوان (هل النقاب بدعة) عند الدقيقة (٧,٤٢).

(٢) "آراء الشيخ الألباني الفقهية – قسم المعاملات" (٤١٤/١)، ومن ذلك الشيخ الألباني الذي هو محل الدراسة في هذا البحث، فهو يقول كما في كتابه "جلباب المرأة المسلمة" ص(٢٨): (نلفت نظر النساء المؤمنات إلى أن كشف الوجه وإن كان جائزًا، فستره أفضل... وهذا هو الذي التزمته عمليًّا مع زوجتي)، وردَّ الألباني في ص(١٠٤) على من يقول: بأن النقاب بدعة أو تنطع في الدين، وقال ص(١١٠): (ففي هذه الأحاديث دلالة ظاهرة على أن حجاب الوجه قد كان معروفًا في عهده ﷺ، وأن نساءه كن يفعلن ذلك، وقد استنّ بهن فضليات النساء بعدهن).

وأختم هذه النقول بما قاله ابن باز (١٤٢٠):

١٢. (وقد أجمع علماء السلف على وجوب ستر المرأة المسلمة لوجهها وأنه عورة يجب عليها ستره إلا من ذي محرم)[١].

- ولعلّ الشيخ أراد بذلك إجماع الصحابيات والتابعيات، ويدل عليه:
- قول أسماء -رضي الله عنها- : **(كنا نغطي وجوهنا من الرجال)**[٢]، فإذا كان هذا حالهم في الإحرام ففي غيره أولى ، يؤيد ذلك قول عائشة -رضي الله عنها- : **(تسدل المرأة جلبابها من فوق رأسها على وجهها)** [٣]، وعلى ذلك التابعيات بعدهن ومن ذلك:
- ما ذكره عاصم الأحول قال: (كنا ندخل على حفصة بنت سيرين [أخت محمد بن سيرين]، وقد جعلت الجلباب هكذا -وتنقّبَ به- فنقول لها: -رحمك الله- قال الله: ﴿ وَٱلْقَوَٰعِدُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَن يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ غَيْرَ مُتَبَرِّجَٰتٍ بِزِينَةٍ ﴾[٤] هو الجلباب، قال: فتقول لنا: أي شيء بعد ذلك؟ فتقول: ﴿وَأَن يَسْتَعْفِفْنَ خَيْرٌ لَّهُنَّ ﴾ قال: إثبات الجلباب)[٥].
- ماحكاه البيهقي عن شيخه أبي عبدالله الحافظ [الحاكم] قال: سمعت أبا عبد الله

---

(١) مجموع فتاوى ابن باز (٥/٣٣١-٣٣٢).

(٢) صحيح ابن خزيمة(٢٦٩٠)، ومستدرك الحاكم(١٦٦٨)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي، وأخرج ابن سعد في الطبقات(٨/٣٥٧) قال: أخبرنا عبد الله بن نمير عن إسماعيل بن أبي خالد عن أمه وأخته: (أنهما دخلتا على عائشة يوم التروية فسألتها امرأة: أيحل لي أن أغطي وجهي وأنا محرمة؟ **فرفعت خمارها عن صدرها حتى جعلته فوق رأسها**).

(٣) أخرجه سعيد بن منصور في سننه، ونقله ابن حجر في فتح الباري(٣/٤٠٦) ، قال: (وقال سعيد بن منصور: حدثنا هشيم، حدثنا الأعمش عن إبراهيم، عن الأسود، عن عائشة...) وهذا إسناد صحيح متصل.

(٤) من الآية (٦٠) من سورة النور.

(٥) أخرجه سعدان في جزئه(٦٠) ومن طريقه البيهقي في "الكبرى"(١٣٥٣٤)، قال سعدان: حدثنا سفيان[ابن عيينة] عن عاصم الأحول قال: كنا ندخل...إلخ، وهذا إسناد صحيح، وسعدان بن نصر بن منصور أبو عثمان الثقفي البزاز، اسمه سعيد، والغالب عليه سعدان، قال الدارقطني: (ثقة مأمون). انظر: تاريخ بغداد(١٠/٢٨٣).

محمد بن أحمد بن موسى الرازي يقول: (حضرت مجلس موسى بن إسحاق القاضي، وقدمت امرأة زوجها إليه، فادّعت عليه مهرها خمسمائة دينار، فأنكر الرجل، فقال وكيل المرأة: قد أحضرت شهودي، فقال واحد من الشهود: أنظر إلى المرأة. فقام وقامت، فقال الزوج: يفعل ماذا ينظر إلى امرأتي؟! قالوا: نعم. قال: فإني أشهد القاضي أنّ لها علي مهرها خمسمائة دينار كلها ذهباً عيناً مثاقيل، **ولا تسفر عن وجهها**، قالت المرأة: فإني أشهد القاضي أني قد وهبتها له. قال القاضي: يكتب هذا في مكارم الأخلاق)[1]، وكان ذلك سنة (٢٨٦).

المسألة الثانية: أدلة القائلين ببدعية أو عدم مشروعية النقاب[2]:

١/ أن النبي ﷺ رأى وجوه النساء سافرة في المواسم، والمساجد، والأسواق ، ولم يُروَ

(١) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان(١٠٣١٣)ورجاله ثقات،وانظر: تاريخ بغداد(٥١/١٥)، وتاريخ دمشق(٣٩٤/٦٠).

(٢) لست هنا في صدد ذكر أدلة من يرى عدم وجوب ستر المرأة لوجهها عند أمن الفتنة؛ وإنما أدلة عدم المشروعية، أو البدعة، مع أن أكثر مايستدلون به ليس فيه حرف واحد يدل على البدعية، ويمكن مناقشته في عدم الوجوب، ومن أعجب ماوقفت عليه من الاستدلال على كشف المرأة لوجهها، هو استدلال وزير الأوقاف المصري د.محمود زقزوق: (ولأهمية الوجه وتعبيراته في إمكان التواصل بين الناس يقول النبيﷺ: ((**تبسمك في وجه أخيك صدقة**))...إن ظاهرة إغلاق نافذة التواصل بين الناس لدى فئة من الناس متمثلة في إخفاء الوجه، أو مايسمى بالنقاب، بدأت تنتشر بشكل ملحوظ في كل مكان...إلخ).كما في مقدمة كتاب: "النقاب عادة..وليس عبادة" ص(٩-١٠)، وهذا الكتاب وزعته وزارة الأقاف المصرية على خطباء المساجد، لعرضه في خطب الجمعة كما في صحيفة "دنيا الوطن" بتاريخ (١٤٢٩/١٢/٢٩)هـ، وفي (١٤٣٠/٦/٢٣)هـ وزير الأوقاف د.زقزوق يقرر طبع (١٠٠) ألف نسخة من الكتاب، وتوزيعه للجهات ذات التأثير في فكر المجتمع، وذلك بعد أيام قليلة من قرار المجلس الأعلى للأزهر بحظر النقاب داخل المعاهد والجامعات الأزهرية، كما في صحيفة "مصرس" و "اليوم السابع".

عنه أنه أمر بتغطيتهن، ولسنا بأَغيَرَ على النساء من الله ورسوله ﷺ[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- أن هذا الاستدلال، كالاستدلال بشرب الصحابة للخمر قبل تحريمها، على جوازه بعده، أو الاستدلال بجواز صيد البحر للمحرم، على جواز صيد البر له، فهو إما استدلال لما كان قبل فرض الحجاب، أو استدلال بمن يجوز لها كشف الوجه، كالأمة والكبيرة، على الحرة والشابة، يوضح ذلك دليلان:
- قصة الإفك وقول عائشة عن صفوان بن المعطل ﷺ: **(فرأى سواد إنسان نائم، فأتاني فعرفني حين رآني، وكان رآني قبل الحجاب، فاستيقظت باسترجاعه حين عرفني، فخمرت وجهي بجلبابي)**[2]، والشاهد منه قولها: (وكان رآني قبل الحجاب...فخمرت وجهي)، ففيه: أن الحجاب في أول تشريعه لم يكن فيه تغطية الوجه، وفيه أن النساء في آخر الأمر بالحجاب كنّ يغطين وجوههن قال العراقي: (وفيه تغطية المرأة وجهها عن نظر الأجنبي، سواء كان صالحاً، أو غيره)[3].
- قصة بنائه ﷺ بصفية بنت حيي، وقول الناس: لا ندري أتزوجها، أم اتخذها أم ولد؟ ، ثم قالوا: **(إن حجبها فهي إحدى أمهات المؤمنين، وإن لم يحجبها فهي مما ملكت يمينه)**[4] ، ففيه: التفريق بين الحرائر والإماء في الحجاب، وأن الحجاب غير خاص بأمهات المؤمنين بل الحرائر مثلهن، قال ابن قدامة: (وهذا دليل على أن عدم حجب

(١) انظر: "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" ص(٣٦)، "مائة سؤال في الإسلام" ص(٤٠٩).

(٢) أخرجه البخاري(٤٧٥٠)، ومسلم(٢٧٧٠).

(٣) طرح التثريب في شرح التقريب (٨/ ٥٣).

(٤) أخرجه البخاري(٤٢١٣)، ومسلم(١٣٦٥)، ولفظ مسلم: (إن حجبها فهي امرأته، وإن لم يحجبها فهي أم ولد).

الإماء كان مستفيضاً بينهم مشهوراً، وأن الحجب لغيرهن كان معلوماً)[1].

- وهذا الحكم يدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ﴾[2]، ودلالتها على عدم الخصوصية بأمهات المؤمنين ظاهرة، ودلالتها على أن هذا هو حكم الحرائر من قوله: (أزواجك، وبناتك، ونساء المؤمنين)[3]، وقال ابن جرير في تفسير الآية:(لا يتشبهن بالإماء في لباسهن إذا هن خرجن من بيوتهن لحاجتهن، فكشفن شعورهن ووجوههن، ولكن ليدنين عليهن من جلابيبهن؛ لئلا يعرض لهن فاسق، إذا علم أنهن حرائر بأذى من قول)[4].
- وقد نظم المعاني السابقة ابن رجب في سياق واحد فقال: (وقد فسّر عبيدة السلماني قول الله ﷻ: ﴿يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾[5]، بأنها تدنيه من فوق رأسها، فلا تظهر

(١) المغني (١٠٣/٧).

(٢) من الآية (٥٩) من سورة الأحزاب.

(٣) قال ابن تيمية في شرح العمدة- الصلاة ص(٢٧١) عن الإماء: (ولسن داخلات في نساء المؤمنين بدليل أن قوله تعالى: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ﴾، وقوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ﴾ ،وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم﴾، إنما عنى به الأزواج خاصة)، وقال في الفتاوى(٤٤٨/١٥): (...الآية: دليل على أن الحجاب إنما أمر به الحرائر دون الإماء؛ لأنه خص أزواجه وبناته، ولم يقل وما ملكت يمينك وإمائك وإماء أزواجك وبناتك ثم قال: ﴿وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ والإماء لم يدخلن في نساء المؤمنين كما لم يدخل في قوله: ﴿نِسَآئِهِنَّ﴾ ما ملكت أيمانهن حتى عطف عليه في آيتي النور والأحزاب...وأيضا فقوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ﴾ ،وقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم﴾، إنما أريد به الممهورات دون المملوكات فكذلك هذا، فآية الجلابيب في الأردية عند البروز من المساكن، وآية الحجاب عند المخاطبة في المساكن).

(٤) تفسير الطبري (١٨٠/١٩).

(٥) من الآية (٥٩) من سورة الأحزاب.

إلا عينها، **وهذا كان بعد نزول الحجاب**، وقد كنّ قبل الحجاب يظهرن بغير جلباب، ويرى من المرأة وجهها وكفاها، وكان ذلك ما ظهر منها من الزينة في قوله ﷻ: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1]، ثم أمرت بستر وجهها وكفيها، **وكان الأمر بذلك مختصاً بالحرائر دون الإماء**، ولهذا قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[2] ، يعني: حتى تعرف الحرة فلا يتعرض لها الفساق، فصارت المرأة الحرة لا تخرج بين الناس إلا بالجلباب، فلهذا سئل النبي ﷺ لما أمر النساء بالخروج في العيدين، وقيل له: المرأة منا ليس لها جلباب؟ فقال: «**لتلبسها صاحبتها من جلبابها**» يعني: تُعيرها جلباباً تخرج فيه)[3].

٢/ واستُدل أيضاً: بأن ستر الوجه من خصوصيات أمهات المؤمنين وليس له حكم العموم[4].

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال:

- بأن الأصل عدم الخصوصية، ويمكن رد دعوى الخصوصية بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والقياس.
- فأما دلالة الكتاب؛ فقوله تعالى:﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ

(١) من الآية (٣١) من سورة النور، وقد ورد عن ابن مسعود تفسير هذه الآية بالثياب الظاهرة، وورد عن ابن عباس تفسيرها بالوجه والكفين، قال ابن تيمية في "حجاب المرأة المسلمة ولباسها في الصلاة" ص(١٩): (فابن مسعود ذكر آخر الأمرين، وابن عباس ذكر أول الأمرين).

(٢) من الآية (٥٩) من سورة الأحزاب.

(٣) فتح الباري لابن رجب (٢/٣٤٦-٣٤٧).

(٤) انظر: "مائة سؤال في الإسلام" ص(٢٤)، الرد العلمي ص(١٧٧).

يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَن يُعۡرَفۡنَ فَلَا يُؤۡذَيۡنَ﴾[١] وهذه الآية: دلت بنصها على عدم الخصوصية بأمهات المؤمنين، ودلت كذلك على أن معنى إدناء الجلباب هو ستر الوجه والكفين؛ لأن ذلك واجب على أمهات المؤمنين بالإجماع[٢].

- وأما دلالة السنة؛ فهو ماثبت في الصحيحين أن النبي ﷺ لما بَنَى بصفية بنت حيي، قال الصحابة: (**إن حجبها فهي إحدى أمهات المؤمنين، وإن لم يحجبها فهي مما ملكت يمينه**)[٣]، ففيه أن الحجاب الذي كانت تعرف به أمهات المؤمنين كان يقابله حجاب الإماء وملك اليمين، فدلّ على أن حجاب الحرائر كان واحداً.
- وأما دلالة الإجماع؛ فقد سبق في الدليل الثاني من القول الأول عدد من الإجماعات، وليس فيها تخصيص بأمهات المؤمنين، وأما قول القاضي عياض: (ولا خلاف في فرضه عليهن في الوجه والكفين، الذي اختلف في ندب غيرهن إلى ستره)[٤]، فليس فيه نفي المشروعية عن غير أمهات المؤمنين، بل اختلفوا في ندبه، أو وجوبه على غيرهن.
- وأما دلالة القياس؛ فيدل عليها قول الله: ﴿وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ

(١) من الآية (٥٩) من سورة الأحزاب.

(٢) انظر: إكمال المعلم (٥٧/٧)، قال الشنقيطي في أضواء البيان:(في الآية الكريمة قرينة واضحة على أن قوله تعالى فيها: :﴿يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ يدخل في معناه ستر وجوههن بإدناء جلابيبهن عليها، والقرينة المذكورة هي قوله تعالى:﴿قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ﴾، ووجوب احتجاب أزواجه وسترهن وجوههن، لا نزاع فيه بين المسلمين. فذكر الأزواج مع البنات ونساء المؤمنين يدل على وجوب ستر الوجوه بإدناء الجلابيب، كما ترى)، قلت: وفي الآية قرينة أخرى، وهي أن مشروعية هذا الحجاب حتى يعرفن بالحرية ولايتشبهن بالإماء في كشفهن للوجه والشعر، والحرة لايجوز لها كشف ماسوى الوجه والكف بالإجماع، فدل على أن حجاب الحرة بهذه الآية فيه معنى زائد على ذلك، وعما تكشفه الأمة.

(٣) أخرجه البخاري(٤٢١٣)، ومسلم(١٣٦٥)، ولفظ مسلم: (إن حجبها فهي امرأته، وإن لم يحجبها فهي أم ولد).

(٤) إكمال المعلم (٥٧/٧).

حِجَابٍ ۚ ذَٰلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَقُلُوبِهِنَّ ﴾[1]، قال الشنقيطي: (فإن تعليله تعالى لهذا الحكم الذي هو إيجاب الحجاب بكونه أطهر لقلوب الرجال والنساء من الريبة... قرينة واضحة على إرادة تعميم الحكم؛ إذ لم يقل أحدٌ من جميع المسلمين: إن غير أزواج النبي ﷺ لا حاجة إلى أطهرية قلوبهن وقلوب الرجال من الريبة منهن، وقد تقرر في الأصول أن العلة قد تعمم معلولها)[2]، قال بكر أبو زيد: (فيالها من علة جامعة، لم تغادر صغيرة ولا كبيرة من مقاصد فرض الحجاب إلا شملتها)[3].

- وأختم هذه المناقشة بهذا الحديث الذي يدل على مشروعية حجاب المرأة بالقرار في بيتها، أو الجلباب إن هي خرجت، وعلى عموم ذلك، وأنه كلما كانت المرأة أستر فهي أقرب إلى الله، وفي ذلك جاء الحديث: «**إن المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان، وأقرب ما تكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها**»[4].

٣/ **واستُدل أيضاً:** بحديث رواه أبوداود عن عبد الخبير بن ثابت بن قيس بن شماس، عن أبيه، عن جده، قال: جاءت امرأة إلى النبي ﷺ يقال لها أم خلاد وهي منتقبة، تسأل عن ابنها وهو مقتول، فقال لها بعض أصحاب النبي ﷺ: **جئت تسألين عن ابنك وأنت منتقبة؟** فقالت: إن أرزأ ابني فلن أرزأ حَيَائِي[5]... الحديث[1].

---

(١) من الآية (٥٣) من سورة الأحزاب، هذه الآية تسمى آية الحجاب؛ لأنها أول آية نزلت بشأن فرض الحجاب، وكان نزولها في سنة (٥) من الهجرة. انظر: تفسير ابن كثير (٤٥١/٦)، حراسة الفضيلة ص(٤٥).

(٢) أضواء البيان(٢٤٢/٦) وقال:(في هذه الآية الكريمة الدليل الواضح على أن وجوب الحجاب حكم عام في جميع النساء، لا خاص بأزواجه ﷺ، وإن كان أصل اللفظ خاصاً بهن؛ لأن عموم علته دليل على عموم الحكم فيه).

(٣) حراسة الفضيلة ص(٤٧).

(٤) أخرجه ابن خزيمة(١٦٨٥)، وابن حبان(٥٥٩٨)، قال ابن رجب(٥٢/٨): (وإسناده كلهم ثقات)، وأصله عند الترمذي دون زيادة: «**وأقرب ماتكون من وجه ربها وهي في قعر بيتها**» قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٥) يعني: (إن أصبت بابني وفقدته فلم أصب بحيائي). عون المعبود (١١٩/٧).

وجه الاستدلال:

- أن (استغراب الأصحاب لتنقب المرأة دليل على أن النقاب لم يكن عبادة)[٢].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن الحديث ضعيف لا تقوم به حجة، ففي إسناده: فرج بن فضالة، وعبد الخبير بن ثابت، وقد قال البخاري عنه: (روى عنه فرج بن فضالة، حديثه ليس بالقائم، عنده مناكير، وعند فرج مناكير)[٣].
- وعلى فرض صحته، فقد قال الألباني: (فهذا نص صريح في فضيلة النقاب؛ لأنها عدته من الحياء، وأقرها رسول الله ﷺ)[٤].

سبب الخلاف:

- يظهر والله أعلم أن سبب الخلاف في هذه المسألة الغفلة عن النصوص المحكمة في حجاب وجلباب المرأة، ونسيان المقاصد الشرعية في عفة المرأة، وإهمال سد الذرائع الموصلة إلى الحرام، مع إبراز النصوص المنسوخة أو المجملة أو الضعيفة.
- وليس في الأدلة جزماً ما يدل على تحريم النقاب أو بدعيته أو عدم مشروعيته، لكن فيها ما قد يفهم منه جواز كشف الوجه، لكن الاستدلال بها لا يتحقق إلا بعد إثبات صحتها، وأنها بعد فرض الحجاب، وأن المرأة شابة، وحرة، والتصريح بكشف الوجه، وأن النظر إليها لم يكن لقصد النكاح، والواقع أنه لا يوجد ما يستدل به هنا

(١) أخرجه أبوداود (٢٤٨٨)، من طريق عبد الرحمن بن سلام، حدثنا حجاج بن محمد، عن فرج بن فضالة، عن عبدالخبير بن ثابت بن قيس بن شماس، عن أبيه، عن جده به، وإسناده ضعيف، ضعفه البخاري، وفرج بن فضالة(ضعيف)، وعبدالخبير(مجهول الحال)، ووالده(مقبول)، كما ذكر الحافظ في التقريب، وقد ضعّف الحديث الألباني كما في "جلباب المرأة المسلمة" ص(١١٢).

(٢) "السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث" ص(٤٠).

(٣) الضعفاء الصغير ص(٩٥).

(٤) "جلباب المرأة المسلمة" ص(١١٢).

إلا ويتطرق إليه هذه الاحتمالات، والله أعلم .

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، **فالذي يظهر أن نسبة القول ببدعية النقاب أو عدم مشروعيته إلى الشذوذ صحيحة؛** لمخالفته للنص، والإجماع العملي، ولا أعرف من قرَّر القول بعدم المشروعية مثل محمد الغزالي (ت ١٤١٧)؛ ثم تجاسر عليه من بعده وأنه ليس من الدين، حتى وصل الأمر إلى تبديع من تتعبد بلبس النقاب[1] ! ، وكفى خطأً بقولهم خروجهم عن أقوال أهل العلم لو لم يكن على خطئهم دلالة سواه، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده، والله أعلم.

---

(١) (لما كان الستر عموماً، وحجاب المرأة خصوصاً، عبادة ربانية تمتزج مع الفطرة البشرية،كان من وسائل الشيطان وأعوانه: فصل عبودية الحجاب، والإبقاء على كونه عادة حتى يسهل تحكم الأهواء به؛ لأن الأهواء كأهوية الريح، لاتحمل معها إلا الخفيف، وتخفيف الثقيل ثم إزالته، أهون من إزالته وهو ثقيل). "الحجاب في الشرع والفطرة" ص (٢٨-٢٩).

المبحث الثاني: جواز التصوير المجسم لما له نفس

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

التصوير:(جعل الشيء على صورة)[١]، والصُّورة في اللغة تطلق على: الشَّكل[٢]، وقد صوَّره فتصوَّر أي: تشكَّل[٣]، وفي القرآن: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ﴾[٤]، قال ابن كثير: (أي: فخلَقكم في أحسن الأشكال)[٥]، (وعبّر عن هذا الخلق بفعل (صوّركم)؛ لأن التصوير خلقٌ على صورة مرادة تُشعر بالعناية)[٦]، فالتصوير أخص من الخلق كما قال الله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾[٧].

وكما تطلق الصُّورة في اللغة على الشكل والهيئة فإنها تطلق أيضاً على: الوجه[٨]، والحقيقة، والصفة[٩].

---

(١) تفسير الواحدي(٥/٣٠)، وانظر: التحرير والتنوير (٨ب/٣٦)، ليست من كتب اللغة ولم أعتمد عليها لبيان المعنى.

(٢) انظر: المحكم والمحيط الأعظم(٨/٣٦٩)، القاموس المحيط ص(٤٢٧).

(٣) انظر: لسان العرب(١١/٣٧٥)، تاج العروس(١٢/٣٥٨)، قال ابن عاشور في تفسيره (٨ب/٣٦): (والصورة الشكل الذي يشكل به الجسم كما يشكل الطين بصورة نوع من الأنواع)، قال العسكري في الفروق اللغوية ص (١٥٥): (لا يستعمل الشكل إلا في الصور،فيقال: هذا الطائر شكل هذا الطائر، ولا يقال الحلاوة شكل الحلاوة).

(٤) من الآية (٦٤) من سورة غافر.

(٥) تفسير ابن كثير (٧/١٥٦).

(٦) التحرير والتنوير (٢٤/ ١٩١).

(٧) من الآية (١١) من سورة الأعراف، وكقوله تعالى:﴿ٱلَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝٧ فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ﴾.

(٨) ومن ذلك حديث سويد بن مقرن ﷺ في صحيح مسلم(١٦٥٨): أن جارية له لطمها إنسان، فقال له سويد: **أما علمت أن الصورة محرمة؟**...) الحديث، قال في النهاية(٣/٦٠): (أراد بالصورة الوجه. وتحريمها المنع من الضرب واللطم على الوجه).

(٩)انظر: النهاية لابن الأثير(٣/٨٥)، وفي المعجم الوسيط (١/ ٥٢٨) في معنى الصورة أيضاً:(و صورة المسألة أو الأمر: صفتها، والنوع، يقال: هذا الأمر على ثلاث صور، وصورة الشيء: ماهيته المجرَّدة وخياله في الذِّهن أو العقل).

(وأصل الصَوَرة: الميل)[1]، قال الواحدي: (والصورة: هيئة يكون عليها الشيء بالتأليف. وأصلها مِن: (صارَه، يَصُوره) إذا أَمَاله، فهي صورَةٌ؛ لأنها مائلة إلى بِنْيَةٍ بالشَبَه لها) [2]، (والتصاوير: التماثيل)[3]، والتماثيل: الصور المُمثلة؛ كما قال الله: ﴿مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِيٓ أَنتُمۡ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾[4]، فالصورة في اللغة تطلق على الشكل والتمثال، وقد تطلق على ما في الذهن منهما، كما قال ابن تيمية: (الصورة: هي الصورة الموجودة في الخارج، ولفظ (ص و ر) يدل على ذلك، وما من موجود من الموجودات إلا له صورة في الخارج، وما يكون من الوقائع يشتمل على أمور كثيرة لها صورة موجودة...ثم تكون الصورة الموجودة ترتسم في النفس وقد تسمى صورة ذهنية،فقوله: شرحت له صورة الواقعة ، وأخبرني بصورة المسألة، إما أن يكون المراد به الصورة الخارجية أو الصورة الذهنية)[5].

وأما الصورة في الاصطلاح فهي لفظ: (عامٌّ في كل ما يصوّر مشبهاً بخلق الله تعالى من ذوات الروح وغيره)[6]، وقال الخطابي: (هي كل صورة من ذوات الأرواح كانت لها أشخاص منتصبة، أو كانت منقوشة في سقف أوجدار، أومصنوعة في نمط، أومنسوجة في ثوب)[7]، ويُلحظ على هذا التعريف تكراره للفظ المُعرَّف، وقيل في تعريف التصوير -وهو أجود- : (نقل شكل الشيء وهيئته بواسطة الرسم أو الالتقاط بالآلة أو النحت،

(١) غريب الحديث لابن سلّام (٤/ ٢٤٦).
(٢) التفسير البسيط للواحدي(٥/٣٠)، وانظر: معجم متن اللغة (٣/٤١٥).
(٣) الصحاح (٢/٧١٧)، لسان العرب(٤/٤٧٣).
(٤) من الآية(٥٢) من سورة الأنبياء، وانظر: شمس العلوم (٩/٦٢٢١)، الفوائد لابن القيم ص(١٩٦).
(٥) بيان تلبيس الجهمية(٦/٤٦٠-٤٦١).
(٦) المغرب في ترتيب المعرب ص٢٧٤، وانظر: العناية شرح الهداية(١/٤١٤)،حاشية الروض المربع لابن قاسم(١/٥١٧).
(٧) معالم السنن (١/ ٧٥)،(و النَّمَط: ضربٌ من البُسُط، والجمع أنماط).لسان العرب (٧/ ٤١٨).

وإثبات هذا الشكل على لوحة أو ورقة أو تمثال)[1].

والممنوع من الصور هو: ما كان شبيهاً بذي الروح، ولا يُمنع من الصورة إذا كانت غير مشابهة لذي الروح، أو كانت ممحوة الرأس، أو كانت ممتهنة [2].

وأما المجسم في اللغة: فإن الجسم يدل على تجمّع الشيء[3]، والمجسم من الصور ما فيه بروز وظهور عن السطح، و له طول وعرض وسمك[4]، ويُعبر عن ذلك بما له ظلّ؛ فكل ماله ظل فهو مُجسَّم، (والمراد **بالصورة المجسمة** أو ذات الظل ما كانت ذات ثلاثة أبعاد، أي لها حجم، بحيث تكون أعضاؤها نافرة يمكن أن تتميز باللمس، بالإضافة إلى تميزها بالنظر، وأما **غير المجسمة**، أو التي ليس لها ظل، فهي المسطحة، أو ذات البعدين، وتتميز أعضاؤها بالنظر فقط)[5].

وأمّا النَفْس في اللغة فهي: (الرّوح الذي به حياة الجسد)[6]، والمقصود بما له نفس هنا:

---

(١) الإرشاد إلى صحيح الإعتقاد ص(٥٧).

(٢) انظر: نخب الأفكار في تنقيح معاني الأخبار (٤٧٨/١٣)، قال ابن حجر: (قال الخطابي: والصورة التي لا تدخل الملائكة البيت الذي هي فيه ما يحرم اقتناؤه، وهو: ما يكون من الصور التي فيها الروح، مما لم يقطع رأسه، أو لم يمتهن). فتح الباري(٣٨٢/١٠)، والحنفية يجوزون الصورة الصغيرة التي لا تتبين تفاصيل أعضائها للناظر قائماً وهي على الأرض، قال ابن عابدين في حاشيته (١/ ٦٥٠) بعد أن ذلك الترخيص في الممتهن والصغير من الصور: (**هذا كله في اقتناء الصور، وأما فعل التصوير فهو غير جائز مطلقاً؛ لأنه مضاهاة لخلق الله تعالى**)، وبنحو هذا الكلام قال النووي في شرحه على مسلم (١٤/ ٨١).

(٣) انظر: مقاييس اللغة (١/ ٤٥٧)، ولم أقف على لفظ المجسم في المعاجم القديمة وهي منشرة في المعاجم المعاصرة.

(٤) انظر: المعجم الوسيط (١٢٣/١).

(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية (٩٣/١٢).

(٦) العين (٢٩١/٣)، قال أبوبكر الأنباري في الزاهر(٣٧٤/٢): (بعض اللغويين يُسَوِّي بين النفس والروح، فيقول: هما شيء واحد، إلاّ أنّ النفس مؤنثة، والروح مذكّر...**وفرّق بعض العلماء بين "النفس" و "الروح" فقال: "الروح" هو الذي به الحياة، و"النفس" هي التي بها العقل،** فإذا نام النائم، قَبَضَ الله نفسه، ولم يقبض روحه. والروح لا يُقبض إلا عند الموت).

الحيوان وهو في اللغة يطلق على كل ذي روح[1]، وفي الاصطلاح يطلق الحيوان على: (الجسم النامي الحساس المتحرك بالإرادة)[2]، والحيوان مبالغة في الحياة، و قد فرّق العسكري بين الحياة والنماء، ثم قال: (فالنبات ينمي ويزيد وليس بحي)[3].

ولهذا التفريق بين الحيوان وغيره في حكم التصوير أصل في الشريعة، ومن ذلك ماروواه الشيخان عن ابن عباس -رضي الله عنهما- أن النبي ﷺ قال: «**من صوّر صورة، فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبداً** »، ثم قال ابن عباس: (إن أبيت إلا أن تصنع، فعليك بهذا الشجر، كل شيء ليس فيه روح) هذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم: «**كل مصور في النار، يجعل له، بكل صورة صورها، نفسا فتعذبه في جهنم**»وقال: (إن كنت لا بد فاعلاً، فاصنع الشجر وما لا نفس له) [4]، وفي قوله: «**حتى ينفخ فيها الروح**»: (دليل على أن هذا الوعيد فى المصور لما له روح)[5].

قال النفراوي عن التماثيل: (المحرم منها ما كان على صورة حيوان كاملة ولها ظل قائم...والمباح ما كان على صورة غير حيوان، كصورة الأشجار والفواكه والسحاب مما هو مصنوع لله وليس حيواناً)[6]، فهذه تقاسيم الصور: صورة لحيوان مجسمة، وصورة لحيوان غير مجسمة، وصورة لغير حيوان مجسمة، وصورة لغير حيوان غير مجسمة.

---

(١) انظر: العين (٣/٣١٧)، تهذيب اللغة (٥/١٨٦).

(٢) التعريفات للجرجاني ص (٩٤)، وذكر الكفوي في الكليات ص(٣٤٤) أن الجسم المركب إن لم يكن نامياً فهو الجماد، وإن كان نامياً بلا إحساس فهو النبات، وإن لم يكن ناطقاً فهو الحيوان، فإن كان ناطقاً وله إحساس فهو الإنسان، فالإنسان حيوان ناطق، ولذلك قال ابن القيم: (العقلاء كلهم متفقون على أن الإنسان هو هذا الحي الناطق المتغذي النامي الحساس المتحرك بالإرادة). الروح ص(١٩٦).

(٣) الفروق اللغوية ص(١٠٢).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري (٢٢٢٥)، ومسلم (٢١١٠)، وترجم له البخاري: (باب بيع التصاوير التي ليس فيها روح، وما يكره من ذلك).

(٥) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٦/ ٦٣٨)، وانظر: شرح معاني الآثار (٤/ ٢٨٦).

(٦) الفواكه الدواني(٢/٣١٥).

وبعد هذا التوضيح المختصر فهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. أجمع العلماء على جواز تصوير ما لا روح له كالشجر أو الجماد[1]، وخالف بعض العلماء في بعض الصور لغير الحيوان[2].

٢. وذهب جمهور العلماء إلى تحريم تصوير ماله نفس، وإن كان التصوير مسطحاً لا ظل له[3]، خلافاً للمالكية فكرهوا ولم يحرّموا ما لا ظل له[4]، قال النووي: (وقال بعض السلف إنما ينهى عما كان له ظل، ولابأس بالصور التي ليس لها ظل وهذا مذهب

---

(١) قال الشوكاني في نيل الأوطار (٢/ ١٢٣): (قال في البحر: ولا يكره تصوير الشجر و نحوها من الجماد إجماعاً)، ويقصد بالبحر: "البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار" للمهدي، وهو ينقل عنه في النيل كثيراً.

(٢) قال القاضي عياض في إكمال المعلم (٦/٦٣٨): (الوعيد في المصور لما له روح، خلاف ما لا روح فيه من الثمار، فقد أجاز هذا العلماء، وأجازوا صنعته والتكسب به، إلا مجاهداً فإنه جعل الشجر المثمر من المكروه **ولم يقله غيره**)، قال ابن عبد البر في التمهيد (٢١/٢٠١): (وقد كان مجاهد يكره صورة الشجر، وهذا **لا أعلم أحداً تابعه على ذلك**)، ولعل في ثبوته عن مجاهد نظر؛ فقد أخرجه ابن أبي شيبة(٢٥٢٩٣) قال: حدثنا عبد السلام، عن ليث، عن مجاهد: (أنه كان يكره أن يصور الشجر المثمر)، ففي إسناده الليث بن أبي سليم قال عنه ابن حجر: (صدوق اختلط جداً و لم يتميز حديثه فترك)، وأشار ابن حجر إلى وجه عند الشافعية بتحريم تصوير ما عُبد من المخلوقات، فقال كما في الفتح (١٠/٣٩٤):(جواز تصوير ما لا روح له من شجر أو شمس أو قمر، **ونقل الشيخ أبو محمد الجويني وجهاً بالمنع؛ لأن من الكفار من عبدها**)، وأغرب أبوعبدالله القرطبي في تفسيره (١٤/ ٢٧٤) فحرّم تصوير كل شيء وأن قوله ﷺ: ((**أشد الناس عذاباً يوم القيامة المصورون**)) (**يدل على المنع من تصوير شيء، أي شئ كان**)، وأن الذم يعم: (كل من تعاطى تصوير شيء مما خلقه الله وضاهاه في التشبيه في خلقه فيما انفرد به سبحانه من الخلق والاختراع) كما في تفسيره (١٣/٢٢٢)، ونقل الصنعاني في حاشيته على إحكام الأحكام (٣/٢٥٧)قول مجاهد في تحريم المثمر من الشجر ثم قال: (لا وجه لإخراج ما لا يثمر) وذهب إلى أن التحريم يشمل ما لا يثمر؛ لأن فيه حياة ثم قال: (**فلم تبق إلا الحجارة التي لاروح فيها ولاتنمو**).

(٣) انظر: البحر الرائق (٢/ ٢٩)، مغني المحتاج (٤/٤٠٧)، الإنصاف (١/٤٧٤)، تنبيه: قال الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء (٤/٣٧٩) عن الحنفية: (وقولهم الذي لا يختلفون فيه أن التصاوير في الستور المعلقة مكروه، وكذلك ما كان خرطاً أو نقشاً في البناء)، وحُكيت الكراهة عنهم أيضاً في التصاوير على الثياب، ووجّهها ابن نجيم بأن الكراهة هنا تحريمية، ووجهها ابن عابدين بأن المكروه هو الاستعمال وليس التصوير. انظر: البحر الرائق ومنحة الخالق (٢/٢٩).

(٤) انظر: المقدمات الممهدات(٣/٤٥٨)، حاشية الدسوقي (٢/ ٣٣٨)، منح الجليل (٣/ ٥٢٩).

باطل)[1].

٣. ونُقل الإجماع على تحريم ماله ظل من صور الحيوان، وحُكي عن الإصطخري[2] من الشافعية عدم التحريم[3]، وقال بعض المعاصرين بجواز هذا النوع من الصور والتماثيل، **و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

قال بهذا الرأي من المعاصرين :

محمد عبده[4] (ت١٣٢٣)[5]، و د.علي جمعة[1]، و د. أحمد الطيب[2].

---

(١) شرح مسلم (١٤/ ٨٢)، وقد تعقّبه ابن حجر بقوله في الفتح (١٠/ ٣٨٨): (المذهب المذكور نقله ابن أبي شيبة عن القاسم بن محمد بسند صحيح...ففي إطلاق كونه مذهبا باطلاً نظر إذ يحتمل أنه تمسك في ذلك بعموم قوله:«**إلا رقماً في ثوب**» فإنه أعم من أن يكون معلقاً أو مفروشاً...والقاسم بن محمد أحد فقهاء المدينة وكان من أفضل أهل زمانه وهو الذي روى حديث النمرقة، فلولا أنه فهم الرخصة في مثل الحجلة ما استجاز استعمالها، لكن الجمع بين الأحاديث الواردة في ذلك يدل على أنه مذهب مرجوح، وأن الذي رُخص فيه من ذلك ما يمتهن لا ما كان منصوباً)، وأثر ابن القاسم عند ابن أبي شيبة (٢٥٣٠١) عن ابن عون، قال: (دخلت على القاسم وهو بأعلى مكة في بيته، فرأيت في بيته حجلة فيها تصاوير القندس والعنقاء)، والحجلة تعني الستر الذي على الأريكة أو السرير ونحوه. انظر: انظر: شرح غريب ألفاظ المدونة ص(٨٦)، طلبة الطلبة ص(١٢٨).

(٢) الحسن بن أحمد بن يزيد أبوسعيد الإصطخري، رفيق ابن سريج، وشيخ الشافعية ببغداد ومحتسبها، وقاضي قُم، ومن أكابر أصحاب الوجوه في المذهب الشافعي، وكان ورعاً زاهداً، ومات سنة (٣٢٨)هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(١٥/٢٥٠)، طبقات الشافعية للسبكي(٣/٢٣٠)، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة(١/١٠٩).

(٣)انظر: الحاوي الكبير (٩/ ٥٦٤)، قال ابن دقيق في إحكام الأحكام (١/٣٧١): (ولقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول على الكراهة، وإن هذا التشديد كان في ذلك الزمان، لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان).

(٤) ولد سنة (١٢٦٦) وتعلم بالجامع الأحمدي بطنطا، ثم بالأزهر، وتصوف وتفلسف، وله دعوات تجديدية، شارك في الثورة ضد الإنجليز في مصر، فسجن ثم نفي إلى الشام، وسافر إلى باريس والتقى بأستاذه جمال الدين الأفغاني فأصدرا جريدة (العروة الوثقى)، ثم سُمح له بدخول مصر، فعاد وتولى منصب القضاء، ثم أصبح مفتياً للديار المصرية ، ومات سنة (١٣٢٣). انظر: الأعلام للزركلي(٦/٢٥٢)، معجم المؤلفين(١٠/٢٧٢).

(٥)كما في الأعمال الكاملة لمحمد عبده (٢/١٩٨-٢٠١) في مقال بعنوان: (الصور والتماثيل ، وفوائدها وحكمها)، مما جاء فيه: (وبالجملة إنه يغلب على ظني أن الشريعة الإسلامية أبعد من أن تحرم وسيلة من أفضل وسائل العلم بعد

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع ، وتفصيلهما في المطلب الرابع.

٣/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، ومن ذلك:

- قال الماوردي (ت٤٥٠) عن قول الإصطخري: (**وهذا الذي قاله خطأ**؛ لأن النص يدفعه)[3].
- قال ابن عطية(ت٥٤٢): (وحكى مكي في الهداية أن فرقة كانت تجوز التصوير وتحتج بهذه الآية **وذلك خطأ**، وما أحفظ من أئمة العلم من يجوزه)[4].
- قال ابن دقيق العيد(ت٧٠٢): (وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير

تحقيق أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل)، وهي ضمن مقالات متعددة عن رحلته إلى صقلية ومشاهداته فيها، جاء في أول هذه المقالات في حاشية ص(١٦٩) من المجلد الثاني: ("المنار" المجلد السادس والسابع، وهي فصول كتبها الأستاذ الإمام في سياحته بهذه البلاد أثناء عودته من رحلته إلى الجزائر وتونس)، وهذا المقال في الأصل منشور في مجلة المنار (٣٤/٧) ولكن باسم (سائح بصير) ولعله لقب أو اسم مستعار لمحمد عبده كان يكتب به، وفي كلامه من القيود ما يمنع النسبة إليه، لكن جعله الجواز هو الأصل يكفي.

(١) قال في برنامج مكتبة المفتي، في حلقة بعنوان: (التماثيل والفن التشكيلي) عند الدقيقة (٢:٣): (إذا صُنعت التماثيل بعيداً عن هذه العبادة، صنعت من أجل التعلم، أو صنعت من أجل الزينة، أو صنعت من أجل منفعة تقوم بها...أو صنعت لغير ذلك من الأغراض خلا العبادة، أو صنعت بطريقة ليس فيها تعظيم، فكل ذلك يكون حلالاً، والإمام محمد عبده -رحمه الله تعالى- بين ذلك في مقالة له ماتعة في مجلة المنار)، والحلقة منشور في الشبكة.

(٢) قال في كلمته في المؤتمر العالمي للإفتاء "الفتوى..إشكاليات الواقع وآفاق المستقبل" بتاريخ (١٤٣٦/١١/٣)هـ: (تحريم صناعة التماثيل في صدر الإسلام — في غالب الظن- إنما كان مُعَلَّلًا بما اسْتَقرّت عليه عادة العرب في ذلكم الوقت من عبادة الأصنام وصناعتها، واتخاذها آلهة تعبد من دون الله، وكان من المتوقع، بل من المُحَتَّم أن يحرِّم الشرع الحنيف صناعتها، من باب سد الذرائع وتجفيف منابع الشرك، وحمايةِ الوليد الجديد الذي هو «التَّوحيد»، وإذا كان الأمر كذلك، فما هي علة التحريم الآن بعد أن استقر الإسلام، وتغلغل «التوحيد» في العقول والقلوب والمشاعر، وتلاشت عبادة التماثيل عند المسلمين جميعًا)!!. وكلمته منشورة في عدد من الصحف صوتاً وصورة ومفرغة.

(٣) الحاوي الكبير (٥٦٤/٩).

(٤) تفسير ابن عطية (٤/ ٤٠٩)، يقصد بالآية قوله تعالى: ﴿ يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ ﴾.

والصور.ولقد أبعد غاية البعد من قال: إن ذلك محمول على الكراهة... **وهذا القول عندنا باطل قطعاً**)[1].

- قال ابن الملقن(ت٨٠٤): (ولقد غلط من حمل التحريم على المسجد القائم بذاته[2] حيث إنه شبهت الأصنام، وأبعد من ذلك حمل الأحاديث على كراهة التنزيه...**وكل من القولين باطل**)[3].

- قال أحمد شاكر(ت١٣٧٧): (وفي عصرنا هذا، كنا نسمع عن أناس كبار ينسبون إلى العلم، ممن لم ندرك أن نسمع منهم، أنهم يذهبون إلى جواز التصوير كله، بما فيه التماثيل الملعونة...وكنا نعجب لهم من هذا التفكير العقيم، والاجتهاد الملتوي!. وكنا نظنهم اخترعوا معنى لم يُسبقوا إليه، **وإن كان باطلاً، ظاهرالبطلان.** حتى كشفنا بعد ذلك أنهم كانوا في باطلهم مقلدين، وفي اجتهادهم واستنباطهم سارقين**!!**)[4].

---

(١) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (١/ ٣٧١).

(٢) هو يتكلم عن الحديث المتفق عليه عن عائشة أم المؤمنين: أن أم حبيبة، وأم سلمة ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير، فذكرتا للنبي ﷺ فقال: ((**إن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات، بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة**))، ونحو عبارته هذه موجودة في شرحه للبخاري(٥/٤٦٢)، حيث قال: (فيه: دلالة على تحريم تصوير الحيوان خصوصاً الآدمي الصالح، ومن حمل النهي على المسجد القائم، أو على التنزيه فهو غالط)، وهي أوضح.

(٣) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/٤٩٠-٤٩١).

(٤) مسند الإمام أحمد بتحقيق وتعليق أحمد شاكر (٧/١٨)، وقال أيضاً(٧/١٩): (ثم كان من أثر هذه الفتاوى الجاهلة، أن ملئت بلادنا بمظاهر الوثنية كاملة، فنصبت التماثيل وملئت بها البلاد، تكريمًا لذكرى من نسبن إليه وتعظيمًا!، ثم يقولون لنا إنها لم يقصد بها التعظيم!... وكان من أثر هذه الفتاوى الجاهلة أن صنعت الدولة، وهي تزعم أنها دولة إسلامية، في أمة إسلامية-: ما سمته "مدرسة الفنون الجميلة" أو "كلية الفنون الجميلة"!!).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم الصور المجسمة لذي النفس:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/قوله ﷺ:((**كل مصوّر في النار...**))[١]، وقوله ﷺ: ((**إن أشد الناس عذاباً عند الله يوم القيامة المصورون**))[٢]، وقوله ﷺ: ((**إن أصحاب هذه الصور يوم القيامة يعذبون، فيقال لهم: أحيوا ما خلقتم**))[٣]، وقوله ﷺ: ((**أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله**))[٤] ، وقول علي رضي الله عنه لأبي الهياج الأسدي: قال لي علي بن أبي طالب: ألا أبعثك على ما بعثني عليه رسول الله ﷺ ؟ ((**أن لا تدع تمثالاً إلا طمسته ولا قبراً مشرفاً إلا سويته**))[٥]، وغيرها من الأحاديث.

وجه الاستدلال:

- في هذه الأحاديث وعيد صريح عام لكل مصوّر، وخُص بالنصوص وفهم الصحابي بصور الحيوان، وفي قوله: ((**أحيوا ما خلقتم**)) دلالة على عموم تحريم تصوير كل حيوان؛ لأنه هو الذي فيه الحياة، وفي قوله: ((**الذين يضاهون بخلق الله**))[٦] (علة عامة

(١) أخرجه مسلم (٢١١٠)، من حديث عبدالله بن عباس، وهو في البخاري (٢٢٢٥) بلفظ: ((**من صوّر صورة، فإن الله معذبه حتى ينفخ فيها الروح، وليس بنافخ فيها أبداً**)).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٥٩٥٠)، ومسلم (٢١٠٩)، من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه.

(٣) متفق عليه من حديث عائشة، وبنحوه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، أخرجهما البخاري (٢١٠٥)، (٥٩٥١)، ومسلم (٢١٠٧)، (٢١٠٨).

(٤)متفق عليه من حديث عائشة، البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم(٢١٠٧)، وفي لفظ لمسلم: ((**الذين يُشبِّهون بخلق الله**)).

(٥) أخرجه مسلم (٩٦٩)، وفي لفظ له: ((**ولا صورة إلا طمستها**)).

(٦) قال ابن حجر في الفتح (١٠/ ٣٨٧): (يضاهون بخلق الله، أي: يشبهون ما يصنعونه بما يصنعه الله).

مستقلة مناسبة، لا تخص زماناً دون زمان)[1].

٢/ الدليل الثاني هو:الإجماع .

١. قال ابن العربي (ت٥٤٣): (حاصل ما في اتخاذ الصور: أنها **إن كانت ذات أجسام حرم بالإجماع**، وإن كانت رقماً فأربعة أقوال...) [2].

٢. وقال النووي(ت٦٧٦): (**وأجمعوا على منع ما كان له ظل ووجوب تغييره**، قال القاضي: إلا ماورد في اللعب بالبنات لصغار البنات والرخصة في ذلك)[3].

٣. وقال ابن رشد الجد (ت٥٢٠): (**والمحرم من ذلك بإجماع ما كان مخلوقاً له ظل قائم** على صفة الإنسان، أو ما يحيى من الحيوان)[4].

٤. وقال خليل بن إسحاق(ت٧٧٦): (التماثيل إن كان بغير حيوان كالشجر جاز، **وإن كان بحيوان مما له ظل قائم فهو حرام بإجماع**)[5].

٥. وقال الزرقاني(ت١٠٩٩): (تصوير صورة حيوان عاقل أم لا، كامل الأعضاء الظاهرة، ولها ظل يدوم، حرام إجماعًا)[6].

٦. وقال النفراوي(ت١١٢٦): (يستثنى مما له ظل قائم المجمع على حرمته، صور لعب البنات فإنه لا تحرم)[7].

٧. وقال العدوي(ت١١٨٩): (والحاصل أن التمثال إن كان لغير حيوان كالشجر جاز،

---

(١) إحكام الأحكام (٣٧٢/١).

(٢) نقله عنه ابن حجر في الفتح (٣٩١/١٠) ونقله غيره أيضاً.

(٣) شرح النووي على مسلم (٨٢/١٤).

(٤) المقدمات الممهدات (٣/ ٤٥٨)، ونقله عنه القرافي في الذخيرة (٢٨٥/١٣).

(٥) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب(١/ ٢٩٠).

(٦) شرح الزرقاني على مختصر خليل (٩٣/٤).

(٧) الفواكه الدواني (٣١٥/٢).

وإن كان لحيوان فما له ظل ويقيم فهو حرام بإجماع)[١].

٨. وقال الدردير(ت١٢٠١): (والحاصل أنه يحرم تصوير حيوان عاقل أو غيره، إذا كان كامل الأعضاء، إذا كان يدوم إجماعاً)[٢].

٩. وقال عليش (١٢٩٩): ((صور) مجسدة لحيوان عاقل أو غيره، كامل الأعضاء الظاهر التي لا يعيش بدونها ولها ظل...ويحرم تصوير ما استوفى الشروط المتقدمة إن كان يدوم كخشب وطين وسكر وعجين إجماعاً)[٣].

١٠. وقال عبدالله البسام (ت١٤٢٣): (**أجمع العلماء على تحريم الصور المجسّمة**، لذوات الأرواح؛ للنصوص الصحيحة الصريحة في ذلك)[٤].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز الصور المجسمة لذي النفس: **استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:**

١/ قوله تعالى عن سليمان: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُۥ مَا يَشَآءُ مِن مَّحَٰرِيبَ وَتَمَٰثِيلَ﴾[٥]، وقوله عن عيسى: ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾[٦].

وجه الاستدلال:

- أن الله أخبر أن الجن يعملون التماثيل لسليمان ، و أخبر عن صنع عيسى

---

(١) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (٢/ ٤٦٠)، وقوله يقيم، يعني: يدوم، وقد قال بعده: (وكذا إن لم يقم كالعجين خلافاً لأصبغ)، وينظر النقل عن الدردير وعليش ففيه توضيح.

(٢) الشرح الكبير (٣٣٧/٢)، وقال في الشرح الصغير (٢/ ٥٠١): (والحاصل أن تصاوير الحيوانات تحرم إجماعاً إن كانت كاملة لها ظل مما يطول استمراره، بخلاف ناقص عضو لا يعيش به لو كان حيواناً).

(٣) منح الجليل (٥٢٩/٣).

(٤) توضيح الأحكام (١٠٠/٢).

(٥) من الآية(١٣) من سورة سبأ.

(٦) من الآية (٤٩) من سورة آل عمران.

لتمثال الطير، في سياق الامتنان وعدم الإنكار مما يدل على الجواز [1].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- **بعدم التسليم،** بأنه كان من التصوير المحرم، فيقال في تماثيل سليمان: (إن التماثيل كانت على صورة النقوش لغير ذوات الأرواح، وإذا كان اللفظ محتملاً لم يتعين الحمل على المعنى المشكل)[2].
- وأما عيسى عليه السلام فإن الذي أجراه الله على يده ليس تصويراً فحسب بل هو خلق حقيقي[3]، وهو من المعجزات التي لا يمكن القيام بمثلها فلا يتعلق بها تكليف.
- **وعلى فرض التسليم،** بأنها من الصور المحرمة فإن ما ذكر من شرع من قبلنا، وشرع من قبلنا ليس بشرع لنا إذا جاء في شرعنا ما ينسخه بلا خلاف[4]، قال الألوسي: (وأنت تعلم أنه ورد في شرعنا من تشديد الوعيد على المصورين ما ورد، فلا يلتفت إلى هذا القول ولا يصح الاحتجاج بالآية)[5].

٢/ واستدلوا أيضاً: بأن تحريم الصور على عهد النبي ﷺ إنما كان لقرب عهدهم بالأصنام، فحرّمت التماثيل ليستقر في نفوسهم بطلان عبادتها ويزول تعظيمها، وقد زال

---

(١) قال النحاس في إعراب القرآن (٣/٢٣٠): (قال قوم: عمل الصور جائز لهذه الآية ولما أخبر الله جلّ وعزّ عن المسيح عليه السلام)، وحكى هذا القول مكي في الهداية إلى بلوغ النهاية (٩/٥٨٩٧)، والقرطبي في تفسيره(١٤/٢٧٢)، وغيرهم دون نسبة لأحد.

(٢) فتح الباري (١٠/٣٨٢).

(٣) انظر: البحر المحيط في التفسير (٤/٤٠٦).

(٤) انظر: أصول السرخسي(٢/٩٩)، شرح تنقيح الفصول ص(٣٠٠)، التبصرة للشيرازي ص(٢٨٥)،روضة الناظر ص(٤٥٧).

(٥) تفسير الألوسي (١١/٢٩٤).

هذا المعنى في زماننا ومحي من الأذهان فزال حكم التحريم[1].

ونوقش هذا الاستدلال:

- **بعدم التسليم** في تفرد هذه العلة ، فإن التحريم علّق بعلة أخرى أقوى منها؛ لأنها منصوصة كما يُفهم من الوعيد للمصور في الآخرة وأنه يقال لهم: «**أحيوا ما خلقتم**»[2]، وهي علة مصرح بها في الحديث المتفق عليه: «**أشد الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله**»[3]، وفي لفظ لمسلم: «**الذين يُشبِّهون بخلق الله**»، قال ابن دقيق: (وهذه علة عامة مستقلة مناسبة، لا تخص زماناً دون زمان،وليس لنا أن نتصرف في النصوص المتظاهرة المتضافرة بمعنى خيالي، يمكن أن يكون هو المراد، مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره، وهو التشبه بخلق الله)[4]، والحكم المعلل بأكثر من علة لا ينتفي الحكم بانتفاء بعض العلل.
- **ثم إن هذه العلة المستنبطة** إذا عادت على النص بالإبطال فهي مردودة عند أهل الأصول[5]، والنبي ﷺ يقول:«**كل مصور في النار**»[6].

---

(١) انظر: الحاوي الكبير (٩/ ٥٦٤)، مجلة المنار (٧/ ٣٤).

(٢) متفق عليه من حديث عائشة، وبنحوه من حديث ابن عمر ﷺ، أخرجهما البخاري (٢١٠٥)، (٥٩٥١)، ومسلم (٢١٠٧)، (٢١٠٨).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٩٥٤)، ومسلم(٢١٠٧)، من حديث عائشة، وفي لفظ لمسلم: «**الذين يُشبِّهون بخلق الله**».

(٤) إحكام الأحكام (١/٣٧١-٣٧٢)، وانظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/ ٤٩١).

(٥) قال ابن دقيق في الإحكام (١/ ٢٦٠): (اشتهر بين أهل الأصول أن كل علة مستنبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة) انتهى، وقد قالها في سياق الرد على الحنفية بتجويز كل عبارة تؤدي إلى التعظيم بدلاً من التكبير في الصلاة نظراً منهم إلى المقصود.

(٦) سبق تخريجه.

- **وعلى فرض التسليم** بتفرد التعليل الذي ذكروه في التحريم ، فإن الواقع يكذّب ذلك بمظاهر الوثنيةفي بعض بلاد المسلمين، والتقرب إلى القبور وأصحابها، مما يدل على تغلغل الوثنية في بعض القلوب -عياذاً بالله-[1].

المسألة الثالثة :حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فالذي يظهر أن **نسبته إلى الشذوذ صحيحة؛** لمخالفته الإجماع المحفوظ، والنص الصحيح الصريح، ولا يعرف من قرّر هذا القول قبل الإصطخري من الشافعية بعلة مخالفة للنص، وقد رد عليه الشافعية كالماوردي وابن دقيق، ووصفوا قوله بأنه خطأ وباطل، و(هذا القول يُغفل ذكره الفقهاء في كتبهم المطولة والمختصرة)[2]، مما يدل على هجره وعدم اعتباره، وبقي مهجوراً حتى أظهره بعض

(١) انظر: مسند أحمد بتحقيق وتعليق أحمد شاكر (٧/ ١٨)، وقال: (ثم كان من أثر هذه الفتاوى الجاهلة، أن ملئت بلادنا بمظاهر الوثنية كاملة، فنصبت التماثيل وملئت بها البلاد، تكريمًا لذكرى من نسبن إليه وتعظيمًا!، ثم يقولونلنا إنما لم يقصد بها التعظيم!)، وقارن بين كلام الشيخ أحمد شاكر وبين كلام مفتي الأزهر د.أحمد الطيب في المؤتمر العالمي للإفتاء بتاريخ (١٤٣٦/١١/٣هـ) حيث قال بعدما ذكر حديثاً في الصحيحين وفيه:«**وإني والله ما أخاف عليكم أن تشركوا بعدي، ولكني أخاف عليكم أن تنافسوا فيها**»،قال د.الطيب معلقاً: ((أي: الدنيا)، وفي ظل القَسَم النَّبوي الشَّريف تصبح دعاوى بعض الغلاة في الخوف على المسلمين من الشِّرك سفسطاتٍ فارغةَ المحتوى والمضمون، وعبثًا يُهدر فيه المال والجهد والوقت) انتهى، وما وصفه-هداه الله- بالسفسطة الفارغة والعبث قام به إمام الحنفاء إبراهيم عليه السلام حين قال: ﴿وَٱجۡنُبۡنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعۡبُدَ ٱلۡأَصۡنَامَ﴾ قال إبراهيم التيمي كما عند الطبري (٦٨٧/١٣): (من يأمن من البلاء بعد خليل الله إبراهيم)، وأما الحديث الذي ذكره فمعناهكما قال النووي في شرح مسلم(٥٩/١٥): (أنها لا ترتد جملة وقد عصمها الله تعالى من ذلك)، ومما يدل على ذلك ماجاء في الصحيحين من حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا تقوم الساعة حتى تضطرب أليات نساء دوس على ذي الخَلَصَة**»، ترجم له البخاري بقوله: (باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان)، قال ابن بطال في شرح البخاري(٥٩/١٠): (وليس المراد بها أن الدين ينقطع كله في جميع أقطار الأرض حتى لا يبقى منه شيء؛ لأنه قد ثبت عن النبيﷺأن الإسلام يبقى إلى قيام الساعة إلا أنه يضعف ويعود غريبًا كما بدأ).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٠١/١٢)؛ولأن تحريم التماثيل هو القول المشهور السائد أثّر ذلك في تنمية الفنون الأخرى التي اختص بها المسلمون كالخط العربي والزخارف المباحة ونحوهما.

المعاصرين، والله أعلم.

المبحث الثالث : سنية وضع اليدين على الصدر في الصلاة
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

المراد باليدين هنا: الكفان، فهو من إطلاق الكل وإرادة البعض كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾(١)، قال ابن كثير: (لفظ اليدين يصدق إطلاقهما على ما يبلغ المنكبين، وعلى ما يبلغ المرفقين، كما في آية الوضوء، ويطلق ويراد بهما ما يبلغ الكفين، كما في آية السرقة)(٢)، قلت: وكما في آية التيمم.

وأما الصَّدْر فهو في اللغة: (أعلى مقدَّم كل شيء وأوَّله)(٣)، وهو ما بين الكتفين من الإنسان، وجمعه صُدُور (٤)، قال الله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ﴾(٥)، فالصدر مسكن القلب (٦).

وأصل الباب وأصحه ماجاء في صحيح البخاري عن سهل بن سعد رضي الله عنه: ((**كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة**))(٧)، وماجاء في صحيح مسلم عن وائل بن حُجْر في صفة صلاة النبي ﷺ وفيه: ((**ثم وضع يده اليمنى على اليسرى**))(٨) .

---

(١) من الآية (٣٨) من سورة المائدة.

(٢) تفسير ابن كثير (٢/٣١٩).

(٣) لسان العرب (٤/٤٤٥).

(٤) انظر: المخصص(١/١٥٣).

(٥) من الآية (٤٦) من سورة الحج.

(٦) انظر: التوقيف على مهمات التعاريف ص(٢١٣).

(٧) أخرجه البخاري(٧٤٠) قال: حدثنا عبد الله بن مسلمة، عن مالك ، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد فذكره، قال أبوحازم: (لا أعلمه إلا يَنْمِي ذلك إلى النبي ﷺ) يعني: يرفعه.

(٨) أخرجه مسلم (٤٠١).

قال ابن رجب: (وليس في "صحيح البخاري" في هذا الباب غير هذا الحديث، ولا في "صحيح مسلم" فيه غير حديث... وائل بن حجر... وفي الباب أحاديث كثيرة، لا تخلو أسانيدها من مقال)[1].

قال ابن حجر: (قال العلماء: الحكمة في هذه الهيئة أنه صفة السائل الذليل وهو أمنع من العبث وأقرب إلى الخشوع، وكأن البخاري لحظ ذلك فعقبه بباب الخشوع، ومن اللطائف قول بعضهم: القلب موضع النية والعادة أن من احترز على حفظ شيء جعل يديه عليه)[2].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. **أجمع العلماء على أنه يسن وضع اليمين على الشمال في الصلاة،** إلا رواية عن مالك بالسدل، وأرسل بعض السلف أيديهم في الصلاة[3].

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٦/٣٦٠).

(٢) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٢٤)، جاء في نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (١/ ٥٤٨): (وحكمة جعلهما تحت صدره أن يكون فوق أشرف الأعضاء وهو القلب ، فإنه تحت الصدر مما يلي الجانب الأيسر).

(٣) انظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص(٣٩)، فقد نقل الإجماع مع الاستثناء، ونقل الإجماع الزرقاني وسيأتي، ونقله الترمذي كما في الفقرة الثالثة من تحرير محل الشذوذ، وقال ابن عبد البر في التمهيد (٢٠/٧٤-٧٦): (لم تختلف الآثار عن النبي ﷺ في هذا الباب ولا أعلم عن أحد من الصحابة في ذلك خلافاً إلا شيء روي عن ابن الزبير أنه كان يرسل يديه إذا صلى، وقد روي عنه خلافه...) ثم ذكر الاختلاف على مالك وأنه نقل عنه السدل كما في رواية ابن القاسم عنه، وروي عنه القبض كما في رواية المدنيين، وقال: (**الصحابة لم يرو عن أحد منهم في هذا الباب خلاف** لما جاء عن النبي ﷺ فيه، وروي عن الحسن وابراهيم أنهما كانا يرسلان أيديهم في الصلاة وليس هذا بخلاف؛ لأن الخلاف كراهية ذلك وقد يرسل العالم يديه ليري الناس أن ليس ذلك بحتم واجب)، وقال ابن المنذر في الأوسط (٣/ ٩٢): (وقد روينا عن غير واحد من أهل العلم أنهم كانوا يرسلون أيديهم في الصلاة إرسالاً، ولا يجوز أن يجعل إغفال من أغفل استعمال السنة، أو نسيها، أو لم يعلمها حجة على من علمها وعمل بها)، قال ابن حجر في الفتح (٢/ ٢٢٤): (وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين وهو الذي ذكره مالك في الموطأ ولم يحك ابن المنذر وغيره عن مالك غيره، وروى ابن القاسم عن مالك الإرسال وصار إليه أكثر أصحابه وعنه التفرقة بين الفريضة والنافلة)، ومما يلاحظ في هذه النقول أن الأئمة الأربعة على السنية إلا أنه اختلف فيه على مالك وظاهر ما نقله في الموطأ هو السنية وقد أخرج في موطئه حديث سهل بن سعد الذي في البخاري، وحديث عبد الكريم بن

٢. واتفق العلماء على عدم وجوب وضع اليمين على الشمال[١].

٣. و لا يثبت قول معتبر في وضع اليدين تحت الذقن على النحر[٢].

أبي المخارق البصري أنه قال: ((**من كلام النبوة إذا لم تستحي فافعل ما شئت، ووضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة** -يضع اليمنى على اليسرى- **وتعجيل الفطر، والاستيناء بالسحور**)) قال الزرقاني في شرحه على الموطأ (١/ ٥٤٧): (وقوله: (يضع اليمنى على اليسرى) من قول مالك ليس من الحديث، **وهو أمر مجمع عليه في هيئة وضع اليدين إحداهما على الأخرى**)انتهى، وهذا معارض لما نُقل عن مالك في المدونة من جواز الوضع في النفل وكراهته في الفرض، إلا إن حُمل كراهته له على من يعتمد ويتكئ بيديه ببعضهما فيرخص له في النفل إذا طالت الصلاة دون الفرض، وإن لم تحمل كراهته على الاتكاء فقد تُحمل على خوف اعتقاد الوجوب، وقد ذكرهما الباجي في المنتقى(٢٨١/١) بقوله: (هذا الوضع لم يمنعه مالك وإنما منع الوضع على سبيل الاعتماد، ومن حمل منع مالك على هذا الوضع اعتلّ بذلك لئلا يلحقه أهل الجهل بأفعال الصلاة المعتبر في صحتها)، وقال أ.د. وهبة الزحيلي عن قول الجمهور في موسوعته الفقهية(٨٧٤/٢): (وهو المتفق مع حقيقة مذهب مالك الذي قرره لمحاربة عمل غير مسنون: وهو قصد الاعتماد، أي الاستناد، أو لمحاربة اعتقاد فاسد: وهو ظن العامي وجوب ذلك)، ولعدم صراحة مذهب مالك عنه اختلف المتأخرون من المالكية في السنة هنا، بل وصل الأمر كما قال د.بكر أبوزيد: (وأُلّف علماء المالكية كثيراً في إثبات شرعية الإرسال، وأُخرى في نقضه). "لا جديد في أحكام الصلاة" ص(٣١)، قال البناني في حاشيته على شرح الزرقاني(٣٧٨/١) عن القول بالاستحباب في الفرض والنفل: (وهو قول مالك في رواية مطرف وابن الماجشون عنه في الواضحة وقول المدنيين من أصحابنا واختاره غير واحد من المحققين منهم اللخمي وابن عبد البر وأبو بكر بن العربي وابن رشد وابن عبد السلام)، وقال المسناوي عن **المنع من القبض في الفرض والنفل**: (**هو من الشذوذ بمكان**)، نقله البناني في حاشيته(٣٧٩/١).

(١) قال القاضي عياض في إكمال المعلم (٢/ ٢٩١): (والاتفاق على أنه ليس بواجب)انتهى، والقول بالوجوب لم أقف عليه عند أحد من السلف إلا أن الشوكاني قال كما في نيل الأوطار(٢١٨/٢-٢١٩): (فالقول بالوجوب هو المتعين إن لم يمنع منه إجماع. على أنا لا ندين بحجية الإجماع بل نمنع إمكانه ونجزم بتعذر وقوعه، إلا أن من جعل حديث المسيء قرينة صارفة لجميع الأوامر الواردة بأمور خارجة عنه لم يجعل هذه الأدلة صالحة للاستدلال بها على الوجوب)، قال ابن باز في فتاويه (١١/ ١٤١): (قيل: إن القبض واجب، كما اختاره الشوكاني في النيل)، وقال محمد بن علي الأثيوبي في ذخيرة العقبى (١١/ ٢٦٣): (قوله: (فالقول بالوجوب هو المتعين إن لم يمنع إجماع). حسن جدّاً. وأما جعل حديث المسيء صلاته صارفًا عن الوجوب فغير صحيح، لأنه تقدم لنا أن الراجح أن ما لم يذكر فيه مما دلت القرينة على أنه للوجوب، يؤخذ به)، والوجوب عن الشوكاني غير صريح ويظهر بعد تتبع كلامه أنه لا يرى الوجوب كما في شرح حديث المسيء صلاته من نيل الأوطار (٢/ ٣٠٩)، وكما في الدراري المضية(٨٧/١) فإنه اكتفى بمشروعيتها ولم يعدها من الواجبات، و في السيل الجرار ص(١٣٨) التصريح بأنها سنة.

(٢) قال د. بكر أبوزيد: (وضع اليدين على النحر تحت اللحية هيئة جديدة لم ترد بها سنة، ولا أَثر، ولا قول معتبر، وإنما تَوَلَّدَت من «الإيغال» في تطبيق السنن). "لا جديد في أحكام الصلاة" ص(٣٣)، والنحر أعلى الصدر وهو:

٤. واختلفوا في موضع اليدين ، قال الترمذي: (والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ ، والتابعين، ومن بعدهم[١]، يرون أن يضع الرجل يمينه على شماله في الصلاة، **ورأى بعضهم أن يضعهما فوق السرة، ورأى بعضهم: أن يضعهما تحت السرة، وكل ذلك واسع عندهم)**[٢]، **أما الوضع على الصدر** فقد نُقل الإجماع على خلافه، وأنه لم يعمل به أحد من السلف، وكرهه أحمد، وروي مشروعيته عن علي بن طالب رضي الله عنه -ولا يصح-[٣]، وانتصر لسنية الوضع على الصدر بعض المتأخرين والمعاصرين، **و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

ابن باز (ت١٤٢٠)[٤]، و الألباني (ت١٤٢٠)[٥]، و ابن عثيمين (ت١٤٢١)[٦]، ود.بكر أبوزيد(ت١٤٢٩)[٧]، وهو رأي اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية[٨] .

موضع القلادة، واللبة موضع المنحر. انظر: تهذيب اللغة (١٤/١٩٦)، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء ص(٦٤).
وفي الصدر النحر، وهو موضع القلادة. واللبة موضع المنحر)

(١) جعل الشيخ محمد بن إبراهيم في فتاويه(٢/٢١١) هذه الصيغة من صيغ الإجماع فقال بعد أن نقل كلامه في مسألتنا: (سبق نقل الإجماع عن الترمذي في هذه المسألة).

(٢) جامع الترمذي (٢/٣٣).

(٣) وسيأتي تحقيق ما أشير إليه وعزوه بإذن الله.

(٤) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (١١/ ٩٨)، وقال كما في فتاوى نور على الدرب (٨/ ١٥٧): (السنة أن يضع يده اليمنى على كفه اليسرى على صدره حال كونه قائما في الصلاة، هذا هو المشروع).

(٥) قال في صفة صلاة النبي ﷺ ص(٧٧): (وضعهما على الصدر هو الذي ثبت في السنة، وخلافه إما ضعيف أو لا أصل له).

(٦) انظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٣/ ٩٧)، قال: (أقرب الأقوال إلى الصحة في ذلك أن الوضع يكون على الصدر)، وانظر: الشرح الممتع (٣/٣٧).

(٧) انظر: "لا جديد في أحكام الصلاة" ص(٣٣).

(٨) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى (٦/ ٣٦٦).

وقد سبقهم إلى ذلك محمد بن عبد الهادي السندي[١] (ت ١١٣٨هـ)[٢]، وتلميذه محمد حياة السندي[٣](ت١١٦٣)[٤]، والصنعاني(ت١١٨٢)[٥]، والشوكاني (ت١٢٥٠)[٦].

تنبيه: د. بكر أبوزيد يرى سنية الوضع على الصدر، ولكنه يرى أن الوضع على النحر - مع أنه من الصدر - مُحدث؛ لعدم العمل به، والشيخان السنديان يريان بأن السنة الوضع

---

(١) أبو الحسن السندي الكبير، محمد بن عبد الهادي التتوي السندي ثم المدني، محدث المدينة المنورة وأحد من خدم السنة من المتأخرين، له حواش على الكتب الستة، وحاشية وصفت بأنها نفيسة على مسند أحمد، وحاشية على فتح القدير، يروي عن عبد الله البصري وغيره، ومن تلاميذه محمد حياة السندي، وكانت وفاته سنة (١١٣٨)هـ، ودفن بالبقيع. انظر: سلك الدرر(٤/٦٦)، فهرس الفهارس (١/ ١٤٨).

(٢) انظر: حاشية السندي على سنن ابن ماجه (١/ ٢٧١) قال: (وبالجملة فكما صح أن الوضع هو السنة دون الإرسال، ثبت أن محله الصدر لا غير) انتهى، وهو أول من انتصر لهذا القول فيما وقفت عليه، وقد ألّف محمد هاشم السندي (ت١١٧٤) رسالة في الرد عليه أسماها (درهم الصُرّة في وضع اليدين تحت الصُرّة)، فلما وصلت الرسالة إلى محمد حياة السندي -تلميذ محمد بن عبدالهادي- كتب ردّاً عليها بمعاونة شيخه وأسماه: (دُرّة في إظهار غش نقد الصُرّة)، ثم تعقبهما محمد هاشم برسالتين: (ترصيع الدرة على درهم الصرّة) و (معيار النقاد في تمييز المغشوش عن الجياد)، فهذه أربع رسائل مختصرة فيها علم وأدب جم، وقد ذكر محمد هاشم بأن الذي سمعه من فعل الشيخ محمد بن عبد الهادي وتلميذه محمد حياة هو الوضع في أعلى الصدر فوق الثديين، وهو مذهب خامس لم يسبق إليه عند الأئمة الأربعة، كما في ترصيع الدرة ص(٧٦)، وذكر مشاهدته للشيخ محمد بن عبدالهادي وهو يضع يديه فوق الثديين في ص(٩٥)، وقد سبق ذكر أن وضع اليدين على النحر قول حادث فيه مبالغة.

(٣) محمد حياة بن إبراهيم السندي الأصل ثم المدني، الحنفي المذهب، محدث الحجاز، أخذ عن أبي الحسن السندي الكبير (محمد بن عبد الهادي السندي)، وأجازه عبد الله بن سالم البصري وأبو طاهر الكوراني وغيرهما، ومن أجل تلاميذه الشيخ محمد بن عبدالوهاب، ومن مؤلفاته: رسالة في إبطال الضرائح، تحفة الأنام في العمل بحديث النبي عليه الصلاة والسلام، توفي سنة (١١٦٣)هـ، ودفن بالبقيع. انظر: فهرس الفهارس (١/ ٣٥٦)، نزهة الخواطر (٦/ ٨١٥)، حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وآثاره العلمية ص (١٢٧).

(٤) انظر: درة في إظهار غش نقد الصرّة ص(٦٩-٧٢).

(٥) انظر: سبل السلام (١/٢٥٢).

(٦) انظر: نيل الأوطار (٢/ ٢٢٠)، وهو قول غيره من المتأخرين ممن له عناية وتأثر بالشوكاني كما في عون المعبود (٢/٣٢٧)، وتحفة الأحوذي (٢/٨٠)، يقول د. عبدالكريم الخضير -كما في موقعه على الشبكة- عن عون المعبود: (يرجح على ما يقتضيه الحديث، وهو في ذلك متأثر تأثراً كبيراً بالشوكاني)، وقال عن تحفة الأحوذي: (يذكر الخلاف مع الاستدلال والترجيح من غير تعصب لمذهب معين، لكنه في الغالب يقتدي بالشوكاني).

على الصدر، ونُقل عمن رآهما بأنهما يضعونها فوق الثديين – على النحر – [1].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وتفصيله في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، ومن ذلك:

- قال أنور شاه الكشميري[2] (ت١٣٥٣): (لمَّا فقدنا العمل به علِمنا أنه من توسع الرواة، **فهو بدعةٌ عندي**)[3]، (فهو **ساقطٌ قطعًا**، فلا يجمد عليها مع فقدان العمل به. ثم إن الشيءَ قد يكون مسمًّى، ولا يكون مدارًا للعمل)[4].
- وقال د. بكر أبوزيد(ت١٤٢٩) عن الوضع في أعلى الصدر: (وضع اليدين على النحر تحت اللحية هيئة جديدة لم ترد بها سنة، ولا أَثر، ولا قول معتبر، **وإنما تَوَلَّدَت** من «الإِيغال» في تطبيق السنن)[5].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم سنية الوضع على الصدر :

استدل أصحاب هذا القول ، بأدلة منها :

١/ أنه لم يصح حديث عن النبي ﷺ في موضع وضع اليدين[6]، وتحديده بالصدر تحكُّم،

---

(١) انظر: ترصيع الدرة ص(٧٦)، ص(٩٥)، "لاجديد في أحكام الصلاة" ص(٣٣).

(٢) أنور شاه الحسيني الحنفي الكشميري أحد كبار الفقهاء الحنفية وعلماء الحديث الأجلاء، رحل إلى الحجاز وغيرها ثم استقر في ديوبند في الهند، وانتهت إليه رئاسة تدريس الحديث في الهند، وأسست من أجله مدرسة في ذابهيل سميت الجامعة الإسلامية، ومن تواليفه التي قيل: إنها من جمع تلاميذه في الدرس "فيض الباري على صحيح البخاري" و "العرف الشذي على جامع الترمذي"، توفي سنة (١٣٥٢)هـ. انظر: نزهة الخواطر(١١٩٨/٨-٢٠٠٠).

(٣) فيض الباري (٣٠٢/٢).

(٤) فيض الباري (٣٣٣/٢).

(٥) "لا جديد في أحكام الصلاة" ص(٣٣).

(٦) وقد سئل الإمام أحمد كما في مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه برواية الكوسج (٢/ ٥٥١): (أين يضع يمينه

قال ابن المنذر: (قال قائل: ليس في المكان الذي يضع عليه اليد خبر يثبت عن النبيﷺ، فإن شاء وضعهما تحت السرة، وإن شاء فوقها) [١].

ونوقش هذا الاستدلال:

بالأدلة التي فيها الوضع على الصدر، وسيأتي ذكرها ومناقشتها في المسألة الثانية.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

ولم أقف على من نقل الإجماع صريحاً في هذه المسألة إلا بعض المتأخرين، ومن ذلك:

- قال السهارنفوري[٢] (ت١٣٤٦): (انحصر الوضع في هيئتين: تحت الصدر، وتحت السرة، ولم يوجد على ما قال الشوكاني مذهب من مذاهب المسلمين أن يكون الوضع على الصدر، **فقول الوضع على الصدر قول خارج من مذاهب المسلمين، وخارق لإجماعهم المركب**)[٣].
- وقال أنور شاه (ت١٣٥٣) عن الوضع على الصدر: (لم يعمل به أحدٌ من السلف،

على شماله؟ قال:**كل هذا عندي واسع**. قلت: إذا وضع يمينه على شماله أين يضعهما؟ قال: فوق السرة وتحته، كل هذا ليس بذاك) انتهى، قلت: فهذا الإمام أحمد لا يحدد مكاناً في وضع اليدين ولو صحّ عنده حديث في وضعهما لقال به، ويلاحظ حصره للتوسعة فيما فوق السرة وتحتها، وقد صرّح بكراهته لوضعها على الصدر كما في رواية أبي داود لمسائل الإمام أحمد ص (٤٨) قال :(سمعته، سئل عن وضعه؟ فقال: فوق السرة قليلاً، وإن كان تحت السرة فلا بأس. وسمعته، يقول: **يكره أن يكون، يعني: وضع اليدين عند الصدر**)، وقال د. سامي الخليل: (وضع اليدين على الصدر لا يصح فيه حديث). دراسة وتحقيق صفة صلاة النبي ﷺ للألباني –رسالة ماجستير– ص(١١٩).

(١) الأوسط(٣/٩٤)، ونسب النووي والشوكاني هذا القول لابن المنذر. انظر: المجموع(٣/٣١٣)،نيل الأوطار(٢/٢١٩).

(٢) خليل أحمد بن مجيد علي الأنصاري السهارنفوري الحنفي، وأقام مدة في بهوبال وسكندرآباد وبهاولبور وبريلي يدرس ويفيد، إلى أن اختير أستاذاً في دار العلوم بديوبند ثم انتقل إلى مظاهر العلوم، وتولى رئاسة التدريس فيها، واستقام على ذلك أكثر من ثلاثين سنة وتولى نظارتها، وقد شرح سنن أبي داود بمساعدة تلميذه محمد زكريا بن يحيى الكاندهلوي، توفي سنة (١٣٤٦)هـ ودفن بالبقيع. انظر: نزهة الخواطر (٨/١٢٢٢–١٢٢٣).

(٣) بذل المجهود في حل أبي داود (٤/٤٨٥).

ولا ذهب إليه أحد من الأئمة)[1].

- وقال د.ماهر الفحل: (لم أجد نقلاً قوياً عن أحد من السلف يقول بوضع اليد اليمنى على اليسرى على الصدر؛ فهي زيادة أيضاً مخالفة بعدم عمل أهل العِلْم بِهَا)[2].

وقد نوقش هذا الاستدلال:

- بما ورد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه في قوله تعالى: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ﴾[3] قال: (وضع يده اليمنى على وسط ساعده اليسرى، ثم وضعهما على صدره)[4].

- وبأن الوضع على الصدر قول عند الشافعية، ورواية نادرة عن أحمد [5]، وهو مذهب إسحاق بن راهويه[6]، والقاضي عياض[7]، وظاهر اختيار ابن القيم[8].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

---

(١) فيض الباري على صحيح البخاري (٢/ ٣٣٣).

(٢) أثر اختلاف الأسانيد والمتون في اختلاف الفقهاء ص (٣٨١).

(٣) الآية(٢) من سورة الكوثر.

(٤) أخرجه البخاري في التاريخ الكبير (٦/ ٤٣٧)، والطبري في تفسيره (٢٤/ ٦٩١)، وابن المنذر في الأوسط (٣/٩١)، والطحاوي في أحكام القرآن (١/ ١٨٤)، والبيهقي في الكبرى (٢٣٣٧)، وسيأتي الحكم عليه والتوثق من كل قول.

(٥) قال محمد حياة السندي في فتح الغفور ص٩٢: (يضعهما فوق الصدر: وبه قال أيضاً الشافعي، **وهى رواية نادرة عن أحمد**)، وتابعه على هذه النسبة د.بكر أبوزيد حيث قال في رسالته "لاجديد في أحكام الصلاة" ص(٢٠): (على الصدر: للشافعي -رحمه الله تعالى- في إحدى الروايات عنه، ولم يقل بهذا غيره من الفقهاء الأَربعة، فهو مزية لمذهبه؛ لموافقته نَصَّ السنة. نعم: ذكر رواية عن الإمام أَحمد - رحمه الله تعالى - نادرة، كذا قال السندي - رحمه الله تعالى - في «فتح الغفور»: (ص٦٦))، وسيأتي تحقيق هذه النسبة.

(٦) قال الألباني في صفة صلاة النبي ﷺ ص(٧٧): (وضعهما على الصدر هو الذي ثبت في السنة، وخلافه إما ضعيف أو لا أصل له، وقد عمل بهذه السنة إسحاق بن راهويه). وانظر: إرواء الغليل (٢/ ٧١).

(٧) انظر: صفة صلاة النبي ﷺ ص(٧٧).

(٨) ذكر د.بكر أنه ظاهر اختيار ابن القيم وأحال على إعلام الموقعين. انظر: "لا جديد في أحكام الصلاة" ص(٢١).

- **أما ما ورد عن علي** رضي الله عنه فقد قال ابن كثير: (يروى هذا عن علي، ولا يصح)[1]، قال ابن التركماني: (وفي سنده ومتنه اضطراب)[2].
- ثم إن مدلول لفظة: ﴿وَٱنْحَرْ﴾ هو طلب النحر، وهو غير طلب وضع اليدين عند النحر[3]، قال ابن كثير -بعد أن ذكر ما روي عن علي وغيره من الأقوال- : (كل هذه الأقوال غريبة جداً، والصحيح القول الأول، أن المراد بالنحر ذبح المناسك)[4].
- ومعنى الآية كما قال ابن جرير: (وأولى هذه الأقوال عندي بالصواب: قول من قال: معنى ذلك: فاجعل صلاتك كلها لربك خالصاً دون ما سواه من الأنداد والآلهة، وكذلك نحرك اجعله له دون الأوثان، شكراً له على ما أعطاك من الكرامة والخير الذي لا كفء له، وخصك به، من إعطائه إياك الكوثر)[5]، قال ابن كثير: (وهذا الذي قاله في غاية الحسن)[6].
- وعلى فرض التسليم بالمروي عن علي رضي الله عنه فإن (حقيقة النحر لا توضع اليدان عليها في قول أحد من الفريقين،وإنما توضع على غيرها مما هو دونها)[7]،كما قال الطحاوي.
- **أما مذهب الشافعية** فهو: الوضع فوق السرة وتحت الصدر وهو منصوص الشافعي

---

(١) تفسير ابن كثير (٨/ ٥٠٣).

(٢) الجوهر النقي(٢/٣٠)، وقد روي نحوه عن ابن عباس عند البيهقي(٢٣٣٩)وفيه ضعف. انظر:الجوهر النقي(٢/٣٠).

(٣) انظر: فتح القدير للكمال ابن الهمام (١/ ٢٨٧).

(٤) تفسير ابن كثير(٨/٥٠٣)، قال ابن القيم في الصواعق المرسلة (٢/ ٦٩٥): (وقال آخرون...إن المراد به ضع يدك على نحرك، وتكايس غيره وقال المعنى استقبل القبلة بنحرك، فهضموا معنى هذه الآية التي جمعت بين العبادتين العظيمتين الصلاة والنسك)، قال ابن عاشور في التحرير والتنوير (٣٠/ ٥٧٥): (وللمفسرين الأولين أقوال أخر في تفسير «انحر» تجعله لفظاً غريباً).

(٥) تفسير الطبري (٢٤/ ٦٩٧).

(٦) تفسير ابن كثير (٨/ ٥٠٤).

(٧) أحكام القرآن للطحاوي (١/ ١٨٦).

وما نص عليه الشيخان-الرافعي والنووي- قال الشافعي: (ويأخذ كوعه الأيسر بكفه اليمنى ويجعلها تحت صدره)(١)، وقال الرافعي: (ثم يضع يديه كما ذكرنا تحت صدره وفوق سرته)(٢)، وقال النووي: (ويجعلهما تحت صدره وفوق سرته هذا هو الصحيح **المنصوص**)(٣)، هذا هو مذهب الشافعية، وعندهم وجه شاذ بالوضع تحت السرة (٤)، أما الوضع على الصدر فلم أقف عليه عندهم.

- **وهنا تنبيهات على مذهب الشافعية:**
- **الأول:** وهو أن بعض الأحناف نسب الوضع على الصدر إلى الشافعي(٥)، وهذا خطأ على الشافعي كما سبق بيانه، ونسب العيني(٦) هذا النقل عن الشافعي إلى الحاوي وهذا خطأ أيضاً، وهذا هو نص الماوردي في الحاوي: (قال الشافعي رضي الله عنه: " ويأخذ كوعه الأيسر بكفه اليمنى ويجعلها تحت صدره)(٧)، وقال: (فإذا ثبت وضع اليمنى على اليسرى فمن السنة أن يضعها تحت صدره)(٨).
- **الثاني:** دليل الشافعية على مذهبهم كما قال النووي: (احتج أصحابنا بحديث وائل بن حجر قال «**صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره**»

---

(١) مختصر المزني (٨/ ١٠٧)، وانظر: الحاوي الكبير (٢/٩٩).

(٢) الشرح الكبير للرافعي (٣/ ٢٨١).

(٣) المجموع شرح المهذب (٣/ ٣١٠)، وما ينص عليه الرافعي والنووي يكون معتمداً عند الشافعية كما قال ابن حجر الهيتمي في تحفة المحتاج (١/ ٣٩): (الذي أطبق عليه محققوا المتأخرين ولم تزل مشايخنا يوصون به وينقلونه عن مشايخهم وهم عمن قبلهم وهكذا، أن المعتمد ما اتفقا عليه).

(٤) قال النووي في روضة الطالبين (١/ ٢٣٢): (ثم يضع يديه كما ذكرنا تحت صدره وفوق سرته على الصحيح. وعلى الشاذ: تحت سرته).

(٥) انظر: المبسوط للسرخسي (١/ ٢٤)، تحفة الفقهاء (١/ ١٢٧)، الهداية في شرح بداية المبتدي (١/ ٤٩).

(٦) قال في عمدة القاري (٥/٢٧٩): (وعند الشافعي على الصدر ذكره في الحاوي).

(٧) الحاوي الكبير(٢/٩٩).

(٨) المرجع السابق (٢/ ١٠٠).

رواه أبو بكر بن خزيمة في صحيحه)[1]، وأول من استدل به من الشافعية فيما وقفت عليه هو الشيرازي (ت٤٧٦)، وهو غير متطابق مع الدعوى، ولذلك قال الدميري: (وعبارة الأصحاب: تحت صدره، فكأنهم جعلوا التفاوت بينهما يسيرًا)[2]، وقال زكريا الأنصاري: («على صدره» أي آخره فتكون اليد تحته)[3].

- **الثالث:** في المطبوع من السنن الكبرى للبيهقي هذه الترجمة: (باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة من السنة)[4]، وهو مُشكل على مذهبه[5]، وقد يكون فيه إدراج(من السنة)، ويدل لذلك أن ابن التركماني نقل الترجمة هكذا: (باب وضع اليدين على الصدر في الصلوة)[6]، دون زيادة (من السنة)، و مما يؤيد ذلك أن البيهقي في الخلافيات قال: (والسنة أن يضع اليمنى على اليسرى تحت صدره وفوق سرته)[7]، أو يقال: إن الترجمة على ظاهر حديث وائل ولا يلزم منه الاختيار.
- **أما الرواية عن أحمد** فأشهرها ثلاث روايات، قال المرداوي: ((ويجعلهما تحت سرته) هذا المذهب، وعليه جماهير الأصحاب، وعنه يجعلهما تحت صدره، وعنه يخير)[8]، أما الوضع على الصدر فليس في كتب الحنابلة التي تعنى بذكر الروايات ذكر لهذه الرواية

---

(١) المجموع (٣/٣١٣).

(٢) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٢/ ١٨٠).

(٣) أسنى المطالب (١/١٤٥).

(٤) السنن الكبرى(٢/٤٦) ط دار الكتاب العلمية، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، وكذلك هي في الطبعة التي بتحقيق د. التركي بالتعاون مع مركز هجر(٣/٣٧٥)، وقد طبع بعنوان: السنن الكبير، وهو الصحيح في تسميته.

(٥) (تراجم البيهقي تعبر عن رأيه الذي هو رأي الشافعي في أكثر المواضع) كما في مقدمة تحقيق د. التركي ص(٦٩)، وقد قال الجويني: (ما من شافعي إلا وللشافعي عليه منة إلا أحمد البيهقي فإن له على الشافعي منة لتصانيفه في نصرة مذهبه وأقاويله). انظر: تبيين كذب المفتري ص(٢٦٦)، سير أعلام النبلاء(١٨/١٦٨).

(٦) الجوهر النقي (٢/٣٠)، والذهبي قال هنا في المهذب في اختصار السنن الكبير(١/٤٨٣): (ويضعهما على صدره).

(٧) الخلافيات(٢/٢٥٢)، مختصر الخلافيات (٢/٣٣).

(٨) الإنصاف (٢/٤٦)، وذكر رواية بالإرسال مطلقاً ورواية بالإرسال في النفل، والأشهر في كتب الحنابلة هي الثلاث.

[1]، التي وصفها محمد حياة السندي بالنادرة[2] وليته أحال عليها بذكر مصدرها [3].

- بل إن الإمام أحمد نصَّ على كراهة الوضع على الصدر كما في مسائل أبي داود[4]، ونقلها ابن تيمية[5]، وابن مفلح[6]، وابن القيم [7].
- أما قول ابن رجب: (واختلف القائلون بالوضع: هل يضعهما على صدره، أو تحت سرته، أو يخير بين الأمرين؟ على ثلاثة أقوال، هي ثلاث روايات عن أحمد)[8]؛ فإما أن يكون وهماً، بدليل: أن مذاهب الأئمة وأحمد ليس فيها الوضع على الصدر.
- وإما أن يكون قصد بقوله: (على صدره) أي: مقارباً لصدره، كما قال ابن تيمية:

---

(١) انظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (١/١١٦)، الهداية للكلوذاني ص(٨١)، الكافي(١/٢٤٤)، المحرر(١/٥٣)، الفروع وتصحيح الفروع (٢/١٦٨)، شرح الزركشي(١/٥٤٢-٥٤٣)، الإنصاف (٢/٤٦)، الجامع لعلوم الإمام أحمد (٦/ ١٠٧-١٠٨).

(٢) انظر: فتح الغفور في وضع الأيدي على الصدور ص(٩٢)، ونقلها عنه د.بكر في "لاجديد في أحكام الصلاة".

(٣) إلا إن كان يقصد بالرواية النادرة: أنه روى حديثاً في مسنده يدل على الوضع على الصدر، وهذا دفعه ابن مفلح بقوله في الفروع (٢/ ١٦٩): (ويكره وضعهما على صدره نص عليه، مع أنه رواه أحمد)، هذا في مسألتنا خاصة، وقد قال في الآداب(١/٣٠) في مسألة أخرى: (الخبر قد رواه أحمد في المسند ولم يصرح بخلافه فهل يكون مذهباً له؟ فيه خلاف بين الأصحاب والظاهر أنه لا يخالفه).

(٤) المسائل ص (٤٨) قال أبوداود: (سمعته يقول: يكره أن يكون، يعني: وضع اليدين عند الصدر).

(٥) شرح العمدة-صفة الصلاة ص(٦٩).

(٦) الفروع (٢/ ١٦٩)

(٧) قال في بدائع الفوائد (٣/ ٩١): (قال في رواية المزني: "أسفل السرة بقليل ويكره أن يجعلهما على الصدر " وذلك لما روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن التكفير، وهو وضع اليد على الصدر) انتهى، ولم أقف على هذا الحديث، لكن جاء في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى(١/ ٨): (روى عبد اللّه بن أحمد سألت أبي عن حديث إسماعيل بن عُلَية عن أيوب عن أبي معشر قال: «يكره التكفير فِي الصلاة» قال أبي: التكفير أن يضع يمينه عند صدره فِي الصلاة)، وهذا إسناد صحيح رجاله ثقات، إلا أنه متأخر في الاستدلال فأبو معشر زياد بن كليب (ت١٢٠) من أتباع التابعين، وللتكفير معنى آخر قال في النهاية(٤/١٨٨): (حديث أبي معشر «أنه كان يكره التكفير في الصلاة» وهو الانحناء الكثير في حالة القيام قبل الركوع)، وجمع بينهما في اللسان (٦/١٨٠) بقوله: (التكفير: وهو وضع اليدين على الصدر، والانحناء خضوعاً واستكانة).

(٨) فتح الباري (٦/٣٦٣).

(وماروى من الآثار عن الوضع على الصدر، فلعله محمول على مقاربته)[1].

- فيكون ابن رجب قد تجوز في العبارة، بدليل أنه قال بعد ذلك: (وعن سعيد بن جبير، أنه يضعهما على صدره، وهو قول الشافعي)[2]، وقد سبق أن مذهب الشافعي وأصحابه هو: الوضع تحت الصدر، وأما سعيد بن جبير فهذا هو قوله يرويه البيهقي بسنده إلى أبي الزبير قال: أمرني عطاء أن أسأل سعيداً: أين تكون اليدان في الصلاة؟ فوق السرة أو أسفل من السرة؟ فسألته عنه، فقال: (**فوق السرة**)[3]، قال ابن عبدالبر: (ثبت عنه أنه كان يضع يده اليمنى على اليسرى في صلاته فوق السرة)[4].
- **وأما مذهب إسحاق بن راهويه،** فهو التخيير مع ترجيح الوضع تحت السرة، قال إسحاق: (تحت السرة أقوى في الحديث، وأقرب إلى التواضع)[5]، والوضع تحت السرة هو مانقله عنه ابن المنذر وابن عبدالبر وغيرهما[6].
- وأما ما نُقل عنه من الوضع على الصدر فلم ينقله عنه إلا الألباني [7]، ثم د.بكر

---

(١) هكذا في المطبوع مؤخراً من شرح العمدة (٢/٦٦٤) طبعة دار عالم الفوائد، وفي المطبوع المفرد في صفة الصلاة من شرح العمدة ص(٧٠): (وما روى من الآثار على الوضع على الصدر، فهل هو محمول على مقاربته؟)، وقد ذكرت في طبعة عالم الفوائد وعُلق عليها: (لعل الصواب ما أثبت)، يعني العبارة الأولى.

(٢) المرجع السابق (٦/٣٦٤).

(٣) السنن الكبرى(٢٣٤٠)، قال البيهقي بعده: (وأصح أثر روي في هذا الباب أثر سعيد بن جبير وأبي مجلز).

(٤) التمهيد (٢٠/ ٧٦).

(٥) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه برواية الكوسج (٢/٥٥١-٥٥٢)، الأوسط (٣/٩٤)، وهذا سياق الكلام والسؤال قال الكوسج: (قلت: إذا وضع يمينه على شماله أين يضعهما؟ قال[أحمد]: فوق السرة وتحته، كل هذا ليس بذاك، **قال إسحاق: كما قال، تحت السرة أقوى في الحديث وأقرب إلى التواضع**).

(٦) انظر: الإشراف(٢/١٣)، التمهيد (٢٠/٧٥).

(٧) قال الألباني -رحمه الله- في إرواء الغليل (٢/ ٧١): (وأسعد الناس بهذه السنة الصحيحة الإمام إسحاق بن راهويه، فقد ذكر المروزى فى "المسائل" (ص ٢٢٢): " كان إسحاق يوترُ بنا ... ويرفع يديه فى القنوت ويقنت قبل الركوع ، ويضع يديه على ثدييه، أو تحت الثديين).

أبوزيد[١]، وسياق الكلام في مستوى رفع اليدين في دعاء القنوت، وليس في وضعهما على بعضهما على الصدر، قال الكوسج: (وكان إسحاق يرى قضاء الوتر بعد الصبح ما لم يصل الفجر، **ويرفع يديه في القنوت الشهر كله، ويقنت قبل الركوع، ويضع يديه على ثدييه أو تحت الثديين،** ويقرأ بالسورتين ويقرأ في كل واحدة بسم الله الرحمن الرحيم، ثم يدعو ويؤمن من خلفه. يدعو للمؤمنين والمسلمين، ويدعو على الكافرين، ويصلي على النبي ﷺ ويدعو بدعاء الحسن بن علي -رضي الله عنهما- ويقرأ بآخر البقرة ثم يسكت ساعة ثم يركع)[٢]انتهى، وهذا هو ما فهمه ابن المنذر وابن عبدالبر وابن قدامة[٣].

- وعلى فرض التسليم بأن فعله دلّ على وضع اليمين على الشمال ثم وضعهما على الصدر ، فإن هذا الفعل معارض بالقول ، والأصل أن مذاهب العلماء تؤخذ من أقوالهم، أما أفعالهم ففيها خلاف، وهي محتملة للنسيان أو غلبة الطبع ونحوهما[٤].
- **وأما ما نُسب للقاضي عياض المالكي(ت٥٤٤)** ، فهو مع تأخره إلا أنه غير صحيح، وقبل التعليق عليه أسوق كلام الألباني – رحمه الله- في نسبته إليه حيث قال بعد ذكره لمذهب إسحاق: (ومثله قول القاضي عياض المالكي في "مستحبات الصلاة" من كتابه الإعلام ... "**ووضع اليمنى على ظاهر اليسرى عند النحر**")، قوله : (ومثله)

(١) قال د.بكر في رسالته "لاجديد في أحكام الصلاة" ص(٢١): (وبها عمل إسحاق بن راهويه...الخ) وفي الحاشية:(بواسطة: «صفة صلاة النَّبي – ﷺ–» للأَلباني. حاشية: (ص ١١٦))انتهى. وانظر: آراء الشيخ الألباني الفقهية في العبادات (٤٦٣/١) فقد تبع الشيخ في النسبة لأحمد وإسحاق.

(٢) مسائل الإمام أحمد وإسحاق (٤٨٥١/٩-٤٨٥٢). وانظر: الأوسط (٢١٣/٥).

(٣) قال في المغني(١١٣/٢): (قال الأثرم: كان أبو عبد الله **يرفع يديه في القنوت إلى صدره**. واحتج بأن ابن مسعود رفع يديه في القنوت إلى صدره. وروي ذلك عن عمر، وابن عباس. **وبه قال إسحاق**).

(٤) انظر: مجموع الفتاوى (١٥٢/١٩).

يعني إسحاق وقد تبين أن كلام إسحاق ليس له علاقة بمسألتنا، أما قول عياض:

- فإن عياض يقرر مذهب المالكية، وساق المسألة بخلافها عند المالكية، ولم يجزم بأحد الرأيين، ولم يأت الشيخ بتمام كلامه، حيث قال القاضي: (ووضع اليمنى على ظاهر اليسرى عند النحر ، وقيل: عند السرة في القيام إذا لم يرد الاعتماد)[(١)].
- ثم إنه فرقٌ بين قوله:(عند النحر) وقول الشيخ: (على الصدر)، فعند تعني القرب وليس الاستعلاء، بدليل أنه قال القاضي: (وقيل: عند السرة) فهو يعني القرب منها فوقها أو تحتها.
- مما يوضح ما سبق قول القاضي في شرح مسلم: (واختلف فى حد وضع اليدين من الجسد، فقيل: على الصدر، وهو المروي عنه ﵇. وقيل: على النحر[(٢)]، وهو قريب من القول الأول، وقيل: حيثما وضعهما جاز له، **وقيل: فوق السُرَّة، وهو مذهبنا، وقيل: تحتها**)[(٣)]، والوضع على النحر إن قصد به قول علي ﵁ أو الشافعي فقد سبقا.
- **أما اختيار ابن القيم** فظاهره عدم الوضع على الصدر وليس كما ذكر د. بكر أبوزيد – رحمه الله– أن ظاهر كلامه هو الوضع على الصدر، وهذا هو كلامه في الكتاب الذي أحال عليه، قال ابن القيم: (ترك السنة الصحيحة الصريحة **التي رواها الجماعة** عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن أبيه عن وائل بن حجر قال: «**صليت مع رسول الله ﷺ فوضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره**». ولم يقل: «على

(١) الإعلام بحدود وقواعد الإسلام ص(٥٨).

(٢) عند تعداد الأقوال تجد من يذكر الوضع على الصدر أو النحر لكن دون نسبة كما هنا، ومنهم من ينسبه لعلي ﵁ ومنهم من ينسبه للشافعي، وهما أشهر من ينسب إليهما وقد سبق تحقيق النسبة إليهما، ولمناقشة أي نسبة لابد من معرفة القائل وقوله، والله أعلم .

(٣) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٢/ ٢٩١).

صدره» غير مؤمل بن إسماعيل)[1]، فهو يعلّ رواية على (صدره) بتفرد مؤمل عن رواية الجماعة الذين لم يذكروها قال البيهقي: (رواه الجماعة عن الثوري لم يذكر واحد منهم على صدره غير مؤمل)[2]، وقال ابن القيم في بدائع الفوائد: (فقد روى هذا الحديث عبد الله بن الوليد عن سفيان لم يذكر ذلك، ورواه شعبة وعبد الواحد لم يذكرا خلاف سفيان)[3]، وأراد بالسنة الصحيحة الصريحة: وضع اليد اليمنى على اليسرى ، وبرهان ذلك أنه ذكر بعد حديث وائل أكثر من عشرة أحاديث وآثار كلها في سنية وضع اليمنى على اليسرى دون ذكر فيها للوضع على الصدر.

- وفي بدائع الفوائد ذكر الخلاف في موضع الوضع ولم يذكر على الصدر، ثم ذكر أثراً لعلي: «من السنة في الصلاة وضع الأكف على الأكف تحت السرة»، ثم قال: (والصحيح حديث علي، قال[يعني: أحمد] في رواية المزني: (أسفل السرة بقليل ويكره أن يجعلهما على الصدر) وذلك لما روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن التكفير وهو وضع اليد على الصدر)[4] انتهى، ولم يتعقبه ابن القيم بشيء.
- وهذان نقلان من كتابين آخرين تبين عدم اختياره للوضع على الصدر، قال في زاد المعاد:(ثم يضع اليمنى على ظهر اليسرى)[5]، وقال في المدارج:(من الأدب مع الله، في الوقوف بين يديه في الصلاة: وضع اليمنى على اليسرى حال قيام القراءة)[6]، وليس فيه ذكر للصدر فيهما، بل في جميع النقول عنه ليس للصدر ذكر إلا على سبيل

---

(١) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٢٨٩).

(٢) مختصر خلافيات البيهقي (٢/٣٣).

(٣) بدائع الفوائد (٣/٩١).

(٤) المرجع السابق.

(٥) زاد المعاد (١/١٩٥).

(٦) مدارج السالكين (٢/٣٦٤).

الرد كما في رده لزيادة مؤمل «على صدره» لتفرده ، وكما في نقله للكراهة عن أحمد دون تعقب، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بسنية الوضع على الصدر:

استدل أصحاب هذا القول، بأدلة منها :

١/ حديث وائل بن حجر ﷺ قال: « **صليت مع رسول الله ﷺ ووضع يده اليمنى على يده اليسرى على صدره** »[١].

وجه الاستدلال: قال الشوكاني: (الحديث مصرّح بأن الوضع على الصدر...ولا شيء في الباب أصح من حديث وائل)[٢].

---

(١) أخرجه ابن خزيمة (٤٧٩)، والبيهقي (٢٣٣٦)، من طريق مؤمل بن إسماعيل عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب، عن أبيه، عن وائل بن حجر به، ومؤمل بن إسماعيل (صدوق سيء الحفظ) وقد تفرّد بهذه الزيادة من هذا الطريق، قال البيهقي: (رواه الجماعة عن الثوري لم يذكر واحد منهم على صدره غير مؤمل) مختصر خلافيات البيهقي (٢/ ٣٣)، ورواه عن عاصم بن كليب: سلّام بن سليم، و زائدة بن قدامة، و زهير بن معاوية، و بشر بن المفضل، و أبو عوانة الوضاح اليشكري، و عبدالله بن إدريس، وعبدالواحد بن زياد، (وكلهم ثقات أثبات إلا عبدالواحد فهو ثقة أيضاً إلا أن في حديثه عن الأعمش فقط مقال)، رواه السبعة، ورواه غيرهم عن عاصم، عن أبيه، عن وائل بن حجر دون زيادة وضعهما على الصدر، فتبيّن بذلك خطأ مؤمل في هذه الزيادة، والخطأ لا يعتبر به في الشواهد، وجاءت الزيادة من طريق آخر عند البزار (٤٤٨٨)، والطبراني في الكبير (١١٨)، و البيهقي في الكبرى (٢٣٣٥) في حديث طويل من طريق محمد بن حجر عن سعيد بن عبدالجبار بن وائل بن حجر عن أبيه عن أمه عن وائل بن حجر وفيه: «**ثم وضع يمينه على يساره على صدره**»، ولفظ البزار: «**عند صدره**» وإسناده ضعيف، قال الهيثمي في المجمع(٢٣٢/١): (فيه سعيد بن عبد الجبار، قال النسائي: ليس بالقوي، وذكره ابن حبان في الثقات، وفي سند البزار والطبراني محمد بن حجر، وهو ضعيف)، قال ابن حبان عن محمد بن حجر في المجروحين (٢٧٣/٢): (لا يجوز الاحتجاج به)، وقال الذهبي في المغني في الضعفاء(٥٦٦/٢): (له مناكير)، وقد خالف سعيد بن عبدالجبار محمد بن جحادة (وهو ثقة من رجال الصحيحين)كما عند مسلم في صحيحه (٤٠١) قال: حدثني عبد الجبار بن وائل، عن علقمة بن وائل، ومولى لهم أنهما حدثاه عن أبيه وائل بن حجر أنه رأى النبي ﷺ وفيه « **ثم وضع يده اليمنى على اليسرى**» دون زيادة الصدر، فهي زيادة منكرة، وأكثر رواية الثقات بهذا اللفظ: « **ثم أخذ شماله بيمينه** ».

(٢) نيل الأوطار (٢/ ٢٢٠).

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن حديث وائل ﷺ صحيح دون هذه الزيادة، وقد أخرجه مسلم دونها، وأخرج البخاري حديثاً في معناه دون هذه الزيادة، والزيادات على متون الصحيحين تستدعي التروي[1]، قال ابن رجب: (فقلَّ حديثٌ تركاه إلا وله علةٌ خفية)[2].
- وقد تبيّن أن هذه الزيادة فيها مخالفة الضعيف للثقات، والخطأ فيها ظاهر لمن تتبع الطرق و(الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه)[3]، قال البيهقي: (رواه الجماعة عن الثوري لم يذكر واحد منهم على صدره غير مؤمل)[4]، قال ابن القيم: (ولم يقل: «على صدره» غير مؤمل بن إسماعيل)[5]، وهو: (صدوق سيء الحفظ)[6].
- وهذا في التفرد عن الثوري أحد الرواة عن عاصم بن كليب، وقد رواه عن عاصم جماعة من الثقات الأثبات دون هذه الزيادة، فالتفرد فيها شديد، وقد (رواه عن

(١) قال الحاكم في معرفة علوم الحديث ص (٦٠): (فإذا وجد مثل هذه الأحاديث بالأسانيد الصحيحة غير مخرجة في كتابي الإمامين البخاري ومسلم لزم صاحب الحديث التنقير، عن علته، ومذاكرة أهل المعرفة به لتظهر علته)، قال ابن الصلاح في صيانة صحيح مسلم ص(٩٥): (إذا كان الحديث الذي تركاه أو أحدهما مع صحة إسناده أصلاً في معناه، عمدة في بابه، ولم يخرجا له نظيراً، فذلك لا يكون إلا لعلة فيه خفيت واطلعا عليها، أو التارك له منهما أو لغفلة عرضت).

(٢) مجموع رسائل ابن رجب (٢/ ٦٢٢)، ونحو هذه العبارة قول أبي عبدالله الأخرم شيخ الحاكم: (قلما يفوت البخاري ومسلما مما يثبت من الحديث) نقلها ابن الصلاح في مقدمته ص(٨٦)، ثم ناقشها.

(٣) كما روي عن علي بن المديني في الجامع لأخلاق الرواي وآداب السامع (٢/٢١٢).

(٤) مختصر خلافيات البيهقي (٢/ ٣٣)

(٥) إعلام الموقعين عن رب العالمين (٢/ ٢٨٩).

(٦) تقريب التهذيب ص(٥٥٥)، قال الذهبي في المغني في الضعفاء(٢/٦٨٩): (قال البخاري: منكر الحديث، وقال أبو زرعة في حديثه خطأ كثير)، وهو ثقة في نفسه ومن الكلام الجامع فيه ما قاله الفسوي في المعرفة والتاريخ (٣/ ٥٢): (سني شيخ جليل، سمعت سليمان بن حرب يحسن الثناء عليه...إلا أن حديثه لا يشبه حديث أصحابه...وقد يجب على أهل العلم أن يقفوا عن حديثه، ويتخففوا من الرواية عنه، فإنه منكر يروي المناكير عن ثقات شيوخنا).

عاصم: سبعة عشر راوياً غير سفيان، ولم يذكر أحد منهم هذا اللفظ)[1]، فهي زيادة منكرة.

٢/ **واستدلوا أيضاً:** بحديث قبيصة بن هلب عن أبيه ﷺ قال: « **رأيت النبي ﷺ ينصرف عن يمينه وعن يساره، ورأيته، قال، يضع هذه على صدره** »[2]، وبمرسل عطاء قال: «**كان رسول الله ﷺ يضع يده اليمنى على يده اليسرى، ثم يشد بهما على صدره، وهو في الصلاة**»[3].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن حديث هلب الطائي ﷺ ثابت دون هذه الزيادة ، فهي زيادة شاذة تبين خطؤها بالاختلاف فيها على يحيى القطان، فذُكرت في رواية أحمد ولم تُذكر في رواية بندار، ومع الاختلاف فقد جاء الحديث من غير طريق يحيى كعبدالرزاق وعبدالرحمن بن مهدي ووكيع دون هذه الزيادة، وكذلك في الطبقة التي فوقها لم تذكر هذه الزيادة

---

(١) دراسة وتحقيق صفة صلاة النبي ﷺ للألباني ص(١١٣).

(٢) أخرجه أحمد (٢١٩٦٧) من طريق يحيى بن سعيد القطان، عن سفيان الثوري، حدثني سماك، عن قبيصة عن أبيه به، قال محققوا المسند: (هذا إسناد ضعيف لجهالة قبيصة بن هلب)، لكن قال مغلطاي في شرح ابن ماجه ص(١٣٨٠): (لكن العجلي قال في كتابه: هو تابعي ثقة، وذكره ابن حبان في الثقات مع تقدّم من صحح حديثه، فزالت عنه الجهالة)، قلت: وذكر الصدر في هذا الحديث خطأ، فقد اختلف في ذكرها عن يحيى حيث ذكرت في رواية أحمد فقط، ورواه الطوسي في مستخرجه (٢٣٤) عن بندار محمد بن بشار، عن يحيى، عن سفيان، عن سماك به دون هذه الزيادة، ومع الاختلاف في رواية يحيى فإنه لم يُذكر الصدر إلا في هذه الرواية، وقد رواه عن سفيان غير يحيى: عبدالرزاق، وعبدالرحمن بن مهدي، و وكيع، و الحسين بن حفص دون ذكر لها، ورواه عن سماك غير سفيان: أبو الأحوص سلام بن سليم، و أسباط بن نصر، و شريك دون ذكر لها، وألفاظهم كلها في أخذ الشمال باليمين أو وضع اليمين على الشمال دون ذكر للصدر، ومن دلائل الخطأ كون الزيادة جاءت من طريق الإمام أحمد فقط، عن يحيى، عن سفيان عن سماك به، ومع ذلك لم يعمل بها الإمام أحمد ولا سفيان.

(٣) أخرجه أبوداود في سننه (٧٥٩) وفي المراسيل(٣٣)، من طريق أبي توبة عن الهيثم بنَ حُميد عن ثور، عن سليمانَ بن موسى عن طاووس مرسلاً.

عند أحد، فالحديث محفوظ في الطبقات المتقدمة من الرواة دونها، والزيادة جاءت متأخرة، مع اختلاف يقوي الخطأ.

- ومثل هذه الغرابة والتفرد لا تقبل ولو كانت من ثقة؛ كما قال أبوداود: (لا يحتج بحديث غريب ولو كان من رواية مالك ويحيى بن سعيد والثقات من أئمة العلم، ولو احتج رجل بحديث غريب وجدت من يطعن فيه ولا يحتج بالحديث الذي قد احتج به إذا كان الحديث غريباً شاذاً)[1].
- ومن دلائل خطأ الزيادة في حديث هلب أنها جاءت من طريق فيه الإمام أحمد وسفيان الثوري فقط وهما لا يقولان بالوضع على الصدر، فأحمد خيّر بين الوضع تحت السرة وفوقها[2]، ووضعها هو فوق سرته[3]، وكره الوضع على الصدر كما سبق، ولم يعمل بها سفيان الثوري أيضاً، قال ابن المنذر: (وقالت طائفة: يوضع تحت السرة...وبه قال سفيان الثوري، وإسحاق)[4]، قال ابن عبدالبر: (وقال الثوري وأبو حنيفة وإسحاق: أسفل السرة)[5]، وهذان النقلان مفيدان في حديث وائل بن حجر حيث إنه جاء من طريق سفيان أيضاً، وفي معرفة مذهب إسحاق بن راهويه.
- وأما حديث عطاء فهو مرسل، والمرسل قسم من أقسام الحديث الضعيف، قال مسلم بن الحجاج في مقدمة صحيحه: (والمرسل من الروايات في أصل قولنا وقول

---

(١) رسالة أبي داود إلى أهل مكة ص (٢٩).

(٢) كما في رواية أبي داود لمسائل الإمام أحمد ص (٤٨) قال :(سمعته، سئل عن وضعه؟ فقال: فوق السرة قليلاً، وإن كان تحت السرة فلا بأس. وسمعته، يقول: يكره أن يكون، يعني: وضع اليدين عند الصدر).

(٣) قال عبدالله بن أحمد كما في مسائله ص (٧٢): (رأيت أبي إذا صلى وضع يديه إحدهما على الأخرى فوق السرَّة).

(٤) الإشراف(١٣/٢).

(٥) التمهيد (٧٥/٢٠).

أهل العلم بالأخبار ليس بحجة)[1].

وأجيب عن هذه المناقشة بأمرين:

- أن مرسل عطاء يشهد له حديث وائل بن حجر وحديث هلب -رضي الله عنهما- فهو بهما صحيح، هذا لمن لا يحتج بالمرسل إلا إذا روي موصولاً أو كان له شواهد [2].
- أما من يحتج منهم بالمرسل مطلقاً -وهم الجمهور- فالاحتجاج به وحده ظاهر، فهو حجة عند الجميع[3].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأن زيادة «**على صدره**» في حديث وائل بن حجر منكرة، وفي حديث هلب الطائي شاذة ، والمنكر و الشاذ مما لا يعتبر فيهما بالشواهد[4]، لأن الشاهد يشهد للضعيف غير شديد الضعف بأنه حفظ و ضبط ، أو للمرسل بأنه مروي عن ثقة ونحوهما، أما ما تبين فيه خطأ الراوي وغلطه، فوجود الخطأ وعدمه سواء في عدم اعتباره، كما قال الإمام أحمد: (الحديث عن الضعفاء قد يحتاج إليه في وقت، والمنكر أبدًا منكر)[5].

---

(١) صحيح مسلم (١/٢٩).

(٢) انظر: صحيح أبي دواد (٣/٣٤٤) للألباني، وقال في أحكام الجنائز ص(١١٨): (فهذه ثلاثة أحاديث في أن السنة الوضع على الصدر. ولا يشك من وقف على مجموعها في أنها صالحة للاستدلال على ذلك).

(٣) أحكام الجنائز ص(١١٨)، قال في عون المعبود(٢/ ٣٢٥): (وهو حجة عند أبي حنيفة ومالك وأحمد -رحمة الله عليهم- مطلقاً، وعند الشافعي -رحمه الله تعالى- إذا اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى مسنداً كان أو مرسلاً).

(٤) قال طارق عوض الله في كتابه "الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات" ص (٧٨): (الحديث الذي ثبت شذوذه حديث مردود، ساقط بمرة، لا يصلح للاحتجاج ولا الاعتبار، مهما كان راويه في الأصل ثقة أو صدوقاً؛ لأنه قد ثبت أن هذا الحديث بعينه قد أخطأ فيه هذا الثقة، ولا يُعقل أن يُحتج أو يُعتبر بحديث قد تُحقق من خطئه؛ فإنه والحالة هذه لا وجود له في الواقع، إلا في ذهن وتخيل ذاك الراوي الثقة الذي أخطأ. وكذلك الحديث المنكر، مثل الحديث الشاذ بل أولى ؛ لا يصلح للاحتجاج ولا للاعتبار...وهذا أمر معروف عند أهل العلم، لا يُعلم بينهم فيه اختلاف، بل قد نصوا عليه، وحذروا من الغفلة عنه).

(٥) موسوعة أقوال الإمام أحمد بن حنبل في رجال الحديث وعلله (٤/ ٣٨٩)، قال ابن الصلاح في مقدمته ص(٣٤):

- ومن تقريرات الألباني –رحمه الله– في هذا الباب، قوله: (سبب رد العلماء للشاذ: إنما هو ظهور خطأها بسبب المخالفة المذكورة، وما ثبت خطأه فلا يعقل أن يقوى به رواية أخرى في معناها، فثبت أن الشاذ والمنكر مما لا يعتد به ولا يستشهد به بل إن وجوده وعدمه سواء)(1).
- فبقي مرسل عطاء وهو ضعيف، أما القول بأن الجمهور يحتجون بالمرسل فغير دقيق، وسبق قول الإمام مسلم، يقول ابن حجر في حكم المرسل: (إن عرف من عادة التابعي أنه لا يرسل إلا عن ثقة، فذهب جمهور المحدثين إلى التوقف؛ لبقاء الاحتمال، وهو أحد قولي أحمد، وثانيهما:– وهو قول المالكيين والكوفيين–: يقبل مطلقاً، وقال الشافعي: يقبل إن اعتضد بمجيئه من وجه آخر يباين الطريق الأولى، مسنداً أو مرسلاً، ليرجح احتمال كون المحذوف ثقة في نفس الأمر. ونقل أبو بكر الرازي من الحنفية، وأبو الوليد الباجي من المالكية: أن الراوي إذا كان يرسل عن الثقات وغيرهم لا يقبل مرسله اتفاقاً)(2).
- و يكفي في رد الدعوى أنه لم يذهب إلى حكم هذا المرسل أحد من علماء السلف وأئمة المذاهب، قال في فيض الباري عن رواية «على الصدر» في حديث وائل: (وهو معلولٌ عندي قطعًا، لأنه لم يَعْمَلْ به أحدٌ من السلف، ولا ذهب إليه أحدٌ من

(ليس كل ضعف في الحديث يزول بمجيئه من وجوه، بل ذلك يتفاوت: فمنه ضعف يزيله ذلك بأن يكون ضعفه ناشئا من ضعف حفظ راويه...كذلك إذا كان ضعفه من حيث الإرسال...ومن ذلك ضعف لا يزول بنحو ذلك، لقوة الضعف وتقاعد هذا الجابر عن جبره ومقاومته. وذلك كالضعف الذي ينشأ من كون الراوي متهماً بالكذب، أو كون الحديث شاذاً... وهذه جملة تفاصيلها تدرك بالمباشرة والبحث، فاعلم ذلك، فإنه من النفائس العزيزة).

(1) صلاة التراويح ص(٦٦).

(2) نزهة النظر ص(١٠١-١٠٢).

الأئمة)[1].

- **وعلى فرض التسليم** بالصحة فليس كل ما صح يكون معمولاً به (وليس الطريق أن يُبْنَى الدين على كل لفظٍ جديدٍ بدون النظر إلى التعامل، ومن يفعل ذلك لا يَثْبُت قدمه في موضعٍ، ويخترعُ كل يوم مسألة، فإن توسُّع الرواة معلومٌ، واختلاف العبارات والتعبيرات غير خفيٍّ)[2].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فإن نسبته إلى الشذوذ غير بعيدة ولا أجزم بها**، وسبب عدم الجزم بنسبته إلى الشذوذ: أنه لم يخالف نصاً صريحاً، ولأن الإجماع المحكي على خلافه فيه تأخر في زمنه وتفرّد في حكايته[3]، ولأن محل الوضع أصلاً ليس عليه دليل صحيح وظاهر السنة واختيار بعض الأئمة هو التوسعة في المحل؛ إذ المقصود هو التعظيم، **أما تعيين الصدر محلاً للوضع وأنه هو السنة دون ما سواه، فليس هو من أقاويل أهل العلم المعتبرة**، وأول من وقفت عليه ينتصر للوضع على الصدر هو محمد بن عبد الهادي السندي (ت ١١٣٨هـ) حين قال: (فكما صح أن الوضع هو السنة دون الإرسال، ثبت أن محله الصدر لا غير)[4]، والله أعلم.

---

(١) فيض الباري على صحيح البخاري (٢/ ٣٣٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٣٠٢)، وقال: (وهذا الذي عرض للمحدِّثين، فإنهم يَنْظُرُون إلى حال الإسناد فقط، ولا يراعون التعامل. فكثيرًا ما يَصِحُّ الحديث على طورهم، ثم يَفْقِدُون به العمل، فيتحيَّرون، حتَّى إن الترمذي أخرج في «جامعه» حديثين صالحين للعمل، ثم قال: إنه لم يَعْمَل بهما أحدٌ، وذلك لفقدان العمل لا غير، وإلا فإسنادهما صحيحٌ. وكذلك قد يضعِّفون حديثًا من حيث الإسناد، مع أنه يكون دائرًا سائرًا فيما بينهم، ويكون معمولاً به فيتضرَّر هناك من جهة أخرى. فلا بد أن يراعى مع الإسناد التعامل أيضًا، فإن الشرع يَدُور على التعامل والتوارث).

(٣) أول من حكى الإجماع في المسألة صريحاً السهارنفوري (ت١٣٤٦).

(٤) حاشية السندي على سنن ابن ماجه (١/ ٢٧١).

المبحث الرابع : بدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

هذا المبحث له ارتباط بالمبحث السابق، إلا إن هذا المبحث مختص بوضع اليدين على بعضهما بعد الركوع في حال القيام، وما سبق يمكن تخصيصه عند بعضهم بما قبل الركوع، وهو القيام في حال القراءة.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

٥. **أجمع العلماء على أنه يسن وضع اليمين على الشمال في الصلاة**، إلا رواية عن مالك بالسدل، وأرسل بعض السلف أيديهم في الصلاة [١].

٦. واتفق العلماء على عدم وجوب وضع اليمين على الشمال في الصلاة [٢].

٧. قال الترمذي: (والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، والتابعين، ومن بعدهم[٣]، يرون أن يضع الرجل يمينه على شماله في الصلاة)[٤]، ولم يفرق بين ما قبل الركوع ومابعده، ورأى بعض المعاصرين أن وضع اليدين على بعضهما بعد الركوع بدعة ضلالة ، **و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

---

(١) انظر: رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص(٣٩)، فقد نقل الإجماع مع الاستثناء، وانظر: شرح الزرقاني على الموطأ (١/ ٥٤٧) فقد نقل الإجماع دون اسثناء حين قال: (وهو أمر مجمع عليه في هيئة وضع اليدين إحداهما على الأخرى)، وسبق تحرير ذلك في المبحث السابق.

(٢) قال القاضي عياض في إكمال المعلم (٢/ ٢٩١): (والاتفاق على أنه ليس بواجب).

(٣) جعل الشيخ محمد بن إبراهيم في فتاويه(٢/٢١١) هذه الصيغة من صيغ الإجماع كما سبق.

(٤) جامع الترمذي (٢/٣٣).

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

الألباني (ت١٤٢٠) -رحمه الله- حين قال: (ولست أشك في أن وضع اليدين على الصدر في هذا القيام بدعة ضلالة)[١]، يعني: القيام بعد الركوع.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

أما وجه شذوذ القول: بأن وضع اليدين على بعضهما أو قبضهما بعد الركوع بدعة، فهو: نقل الاتفاق على عدم التبديع، وحُكم بعض العلماء عليه بالشذوذ و نحوه من العبارات!

- قال ابن باز(ت١٤٢٠) –رحمه الله–: (جزمه بأن وضع اليمنى على اليسرى في القيام بعد الركوع بدعة ضلالة **خطأ ظاهر لم يسبقه إليه أحد فيما نعلم من أهل العلم**... ولست أشك في علمه وفضله وسعة اطلاعه وعنايته بالسنة زاده الله علما وتوفيقا ولكنه قد **غلط في هذه المسألة غلطاً بيّناً**)[٢].
- وقال أيضاً: (قول من كتب في صفة صلاة ﷺ : إن وضعهما على الصدر بعد الركوع بدعة **قول غلط**، وهو قول أخينا في الله الشيخ ناصر الدين الألباني، قد غلط في هذا، وهو علامة جليل، مفيدة كتبه، لكن كل يغلط وله أغلاط معدودة)[٣].
- وقال عبدالمحسن العباد تحت عنوان: (موقف أهل السنَّة من العالم إذا أخطأ أنَّه يُعذر فلا يُبدَّع ولا يُهجَر)، فذكر بعض العلماء ثم قال: (ومن المعاصرين الشيخ العلاَّمة المحدِّث محمد ناصر الدين الألباني، لا أعلم له نظيراً في هذا العصر في العناية بالحديث وسعة الاطِّلاع فيه، لَم يسلم من الوقوع في أمور يعتبرها الكثيرون أخطاء منه)، وعدّ أموراً منها: (وكذا قوله في كتاب صفة صلاة النَّبيِّ ﷺ: "إنَّ وضع اليدين

(١) صفة صلاة النبي ﷺ ص(١٢١) في الحاشية .

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (١١/ ١٣٧-١٣٨).

(٣) فتاوى نور على الدرب (٨/ ٢٧٧).

على الصدر بعد الركوع بدعةٌ ضلالة")[١].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم بدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع :

استدل أصحاب هذا القول ، بأدلة منها :

١/ حديث سهل بن سعد ﷺ قال: « **كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة** » [٢].

وجه الاستدلال: أن الحديث فيه عموم وإطلاق، واستثني منه في السنة الركوع لأن اليدين على الركب، والسجود لأن اليدين على الأرض، والجلوس لأن اليدين على الفخذين، فإذا أخرج حال الركوع، والسجود، والجلوس، تعين أن يكون المقصود هو القيام، وليس في الحديث تفريق بين القيام قبل الركوع وبعده، ومن فرّق فعليه الدليل[٣].

٢/ واستدلوا أيضاً: بما جاء في بعض روايات حديث وائل بن حجر ﷺ: « **رأيت رسول الله ﷺ إذا كان قائماً في الصلاة قبض بيمينه على شماله** »[٤]، وفي رواية: «**كان إذا قام في**

---

(١) "رفقاً أهل السنة بأهل السنة" ص(٣٥-٣٦).

(٢) أخرجه البخاري (٧٤٠) وترجم له بقوله: (باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة)، قال ابن حجر في الفتح(٢/٢٢٤): (أي في حال القيام).

(٣) قال ابن باز في مجموع فتاويه(١١/١٣٩): (إذا تأملنا ما ورد في ذلك اتضح لنا: أن السنة في الصلاة وضع اليدين في حال الركوع على الركبتين، وفي حال السجود على الأرض، وفي حال الجلوس على الفخذين والركبتين، فلم يبق إلا حال القيام فعلم أنها المرادة في حديث سهل **وهذا واضح جداً**)، وقال العثيمين في مجموع فتاويه(١٣/١٦٥): (**حديث سهل واضح الدلالة** على أن اليد اليمنى توضع على اليد اليسرى بعد الركوع كما توضع قبله؛ لأنه عام، لكن يستثنى منه حال الركوع، والسجود، والقعود؛ لأن السنة جاءت بصفة خاصة في وضع اليد في هذه الأحوال).

(٤) أخرجه النسائي(٨٨٧)، والدارقطني(١١٠٤) من طريق سويد بن نصر عن عبد الله بن المبارك، عن موسى بن عمير العنبري، وقيس بن سليم العنبري قالا: حدثنا علقمة بن وائل، عن أبيه به، قال ابن باز في فتاويه(١١/١٣٢):

الصلاة قبض على شماله بيمينه»[1].

وجه الاستدلال: أن قوله: «**قائماً**» يشمل القيامين، وما بعد الركوع يسمى قياماً وفي الصحيحين: « **ثم ارفع حتى تعتدل قائماً** »[2]، ومن فرق بين القيامين فعليه الدليل.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن هذه الرواية فيها اختصار، وسياق الحديث في الروايات الأخرى واضح الدلالة في أن المراد به القيام الأول بعد تكبيرة الإحرام ومن ذلك رواية مسلم عن وائل بن حجر: « **أنه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر، ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما، ثم كبر فركع فلما قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه فلما، سجد سجد بين كفيه**» [3]، والمطلق يُحمل على المقيد[4].

وقد أجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- أنه ليس فيما ذُكر إنكار للقبض بعد الركوع، وعدم الذكر لا يستلزم عدم الوجود.
- ثم إن حمل المقيد على المطلق عند تعذّر الجمع، ولو سلّمنا بالحمل لأمكن قلب الدليل فيقال: هذا القبض في الركعة الأولى فقط كما هو سياق مسلم المفصل، فأي

(ثبت... بإسناد صحيح).

(١) أخرجه الطبراني في الكبير(٢٢/٩)، والبيهقي في الكبرى(٢٣٢٤)، من طريق أبي نعيم الفضل بن دكين عن موسى بن عمير العنبري عن علقمة بن وائل بن حجر عن أبيه به، قال موسى بن عمير: ورأيت علقمة يفعله، قال يعقوب الفسوي: (وموسى بن عمير كوفي ثقة) نقله عنه البيهقي في روايته، قال الألباني في السلسة الصحيحة(٥/٣٠٦): (ووثقه آخرون من الأئمة وسائر الرواة ثقات من رجال مسلم، فالسند صحيح).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري (٧٥٧)، ومسلم (٣٩٧)، من حديث أبي هريرة‏ﷺ .

(٣) أخرجه مسلم (٤٠١).

(٤) انظر: السلسلة الصحيحة (٥/٣٠٦-٣٠٨)، ذخيرة العقبى (١١/ ٢٥٤).

دليل فيه على القبض في الثانية والثالثة؟! فحينئذ صار التقييد تعقيداً.

- والمطلوب هنا: إما إثبات أن الاعتدال بعد الركوع لا يسمى قياماً، وإما أن يُثبت عنه ﷺ في هذا الموضع هيئة غير القبض، و لا سبيل إليهما فبقي العموم محفوظاً[1].

٣/ واستدلوا أيضاً: بأن القول بالبدعية لم يقل به أحد من أهل العلم، ولم ينقل عنه ﷺ أنه أرسل يديه حال قيامه من الركوع ولو فعل ذلك لنقل إلينا كما نقل الصحابة ﷺ ما هو دون ذلك من أقواله وأفعاله، ولم ينقل عن السلف تخصيص الإرسال بهذا القيام[2].

المسألة الثانية: أدلة القائلين ببدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع:

استدل أصحاب هذا القول، بأدلة منها:

١/ حديث وائل بن حجر ﷺ: ((**أنه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في الصلاة كبر، ثم التحف بثوبه، ثم وضع يده اليمنى على اليسرى، فلما أراد أن يركع أخرج يديه من الثوب، ثم رفعهما، ثم كبر فركع فلما قال: سمع الله لمن حمده رفع يديه، فلما سجد سجد بين كفيه**))[3].

وجه الاستدلال:

أن وائلًا ذكر وضع اليمنى على اليسرى قبل الركوع ولم يذكرها بعد الركوع، ولو رآه لذكره كما ذكر رفع اليدين للتكبير في المواضع الثلاثة، فلو كان مشروعاً لما ترك ذكره[4].

ونوقش هذا الاستدلال:

(١) انظر في المناقشات الثلاث رسالة: "زيادة الخشوع بوضع اليدين في القيام بعد الركوع" للسندي ص(٢١-٢٥).

(٢) انظر: مجموع فتاوي ابن باز(١١/١٣٧-١٤٠).

(٣) أخرجه مسلم (٤٠١).

(٤) السلسلة الصحيحة (٥/ ٣٠٨)، صحيح موارد الظمآن (١/ ٢٤١)، ذخيرة العقبى (١١/ ٢٩٥).

- بأن هذا استدلال بالسكوت، والسكوت ليس ذكراً للعدم، فلا يكون هذا الظاهر الذي مستنده السكوت معارضاً للظاهر الذي مستنده العموم في حديث سهل «**كان الناس يؤمرون...**» الحديث وقد سبق، ولو صرّح بالإرسال لكان الاستدلال قوياً[(١)].
- ولو سُلّم للشيخ الألباني بهذا الاستدلال فيلزمه: نفي رفع اليدين للتكبير في غير هذه المواضع الثلاثة، وقد أثبتها في غير المواضع الثلاثة: عند السجود والرفع منه أحياناً، والرفع من الركعة الثالثة والرابعة أحياناً [(٢)].
- ثم إن الشيخ يُعمل العموم أو الإطلاق البعيد في بعض ما قيّد في النصوص الخاصة ومن ذلك: قوله بمشروعية الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأول، قال: (لعموم الأدلة وإطلاقها، فمنها: قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾)انتهى، مع أن ابن القيم يقول: (ولا يُعرف أن أحداً من الصحابة استحبه)[(٣)].

٢/ **واستدل أيضاً:** بأن وضع اليدين بعد الركوع (لم يرد مطلقاً في شيء من أحاديث الصلاة ولو كان له أصل لنقل إلينا، ولو عن طريق واحد، ويؤيده أن أحداً من السلف لم يفعله، ولا ذكره أحد من أئمة الحديث فيما أعلم)[(٤)].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين (١٣/ ١٦٦).

(٢) انظر: صفة صلاة النبي ﷺ ص(١٢٢، ١٣١، ١٥٤)، وقد نصّ على هذه المواضع الأربع الزائدة على المواضع الثلاث في حديث وائل.

(٣) جلاء الأفهام ص (٣٦٠).

(٤) صفة صلاة النبي ﷺ ص(١٢١) حاشية.

- **بعدم التسليم،** فالعمل هنا بالعموم أو الإطلاق الذي لم يدخله التخصيص أو التقييد كما في حديث سهل وحديث وائل -رضي الله عنهما-، وهو نظير وضع اليدين بين السجدتين وفي جلسة الاستراحة حيث لم يرد فيهما دليل خاص ولكنه إعمال للعموم الذي لم يدخله التخصيص .
- **ويمكن هنا قلب الدليل،** فيقال: لم يرد مطلقاً في شيء من أحاديث الصلاة ذكر الإرسال، وقد فُصّل في الأحاديث: القيام، والركوع، والسجود، والجلوس، بهيئات خاصة لليدين، وتخصيص الرفع من الركوع بالإرسال تخصيص خامس و تحكّم(١).
- وأما قوله: (ويؤيده أن أحداً من السلف لم يفعله ولا ذكره أحد من أئمة الحديث)، (فجوابه أن يقال: هذا غريب جداً، وما الذي يدلنا على أن أحداً من السلف لم يفعله، بل الصواب أن ذلك دليل على أنهم كانوا يقبضون في حال القيام بعد الركوع، ولو فعلوا خلاف ذلك لنقل...)(٢).
- **أما أئمة الحديث فهذه تراجمهم للأحاديث**: قال مالك: (باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة)، وقال البخاري: (باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة)، وقال ابن ماجه: (باب وضع اليمين على الشمال في الصلاة)، وقال أبو داود: (باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة)، وقال الترمذي: (باب ما جاء في وضع اليمين على الشمال في الصلاة)، وقال النسائي: (وضع اليمين على الشمال في الصلاة)، وقال الدارمي:(باب قبض اليمين على الشمال في الصلاة)، وقال ابن

---

(١) انظر:"زيادة الخشوع بوضع اليدين في القيام بعد الركوع"ص(٣٢)، وقال: (فهذا لا يجوز أصلاً، بل هي زيادة في الشرع، نعوذ بالله من ذلك، ومحال أن يكون هذا الحكم خاصاً بالقيام الأول لم يبينه سبحانه...فمن ادعى التخصيص فليثبت من حديث صحيح صريح هيئة أخرى لليدين في هذا القيام، كما ثبت في الركوع والسجود والجلوس).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (١٤٠/١١).

خزيمة: (وضع اليمين على الشمال في الصلاة قبل افتتاح القراءة)، وقال البيهقي: (باب وضع اليد اليمنى على اليسرى في الصلاة)، وغيرها من التراجم، ولم أقف على من ترجم للأحاديث بما يدل على تخصيصها بقبل الركوع، أو ترجم لوضع اليدين بعد الركوع، أو من ترجم بذكر السدل أو الإسبال لليدين في أي موضع من مواضع الصلاة، هذه قرائن تدل على مذاهبهم وليست صريحة فيه.

- وفي قول البخاري: (باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة)، قال ابن حجر: (أي: في حال القيام)[1]، وقال العيني: (أي: هذا باب في بيان وضع المصلي يده اليمنى على اليد اليسرى في حال القيام في الصلاة)[2].
- **وأما من سبق إلى التصريح بالاستحباب**: فقد قال به بعض الحنفية وصححه الكاساني (ت٥٨٧)[3]، وقال ابن حزم: (ويستحب أن يضع المصلي يده اليمنى على كوع يده اليسرى في الصلاة، **في وقوفه كله فيها**)[4]، وسئل الإمام أحمد: كيف يضع الرجل يده

---

(١) فتح الباري (٢/٢٢٤).

(٢) عمدة القاري (٥/٢٧٨).

(٣) قال الكاساني في البدائع(١/٢٠١): (وأما وقت الوضع فكلما فرغ من التكبير في ظاهر الرواية، وروي عن محمد في النوادر أنه يرسلهما حالة الثناء فإذا فرغ منه يضع بناء على أن الوضع سنة القيام الذي له قرار في ظاهر المذهب، وعن محمد سنة القراءة **وأجمعوا** على أنه لا يسن الوضع في القيام المتخلل بين الركوع والسجود؛ لأنه لا قرار له ولا قراءة فيه، **والصحيح جواب ظاهر الرواية؛ لقوله ﷺ «إنا معشر الأنبياء أمرنا أن نضع أيماننا على شمائلنا في الصلاة » من غير فصل بين حال وحال فهو على العموم إلا ما خص بدليل، ولأن القيام من أركان الصلاة والصلاة خدمة الرب تعالى وتعظيم له والوضع في التعظيم أبلغ من الإرسال كما في الشاهد فكان أولى**)انتهى، وفي النقل السابق نقل بعضهم الإجماع عن الحنفية وتعقبه ابن نجيم في النهر الفائق (١/ ٢٠٨): (أقول: في الإجماع نظر فقد ذكر في (السراج) عن النسفي والحاكم والجرجاني والفضلي أنه يعتمد في القومة والجنازة وزوائد العيد وهو المناسب لما حكاه الشارح عن بعضهم أنه سنة لكل قيام وحكى شيخ الإسلام في موضع أنه على قولهما يمسك في القومة التي بين الركوع والسجود لأن في هذا القيام ذكرًا مسنونًا وهو التسميع أو التحميد).

(٤) المحلى (٣/٢٩).

بعد ما يرفع رأسه من الركوع أيضع اليمنى على الشمال أم يسدلها؟ قال: (أرجو أن لا يضيق ذلك إن شاء الله)[١]، فـ(المنصوص عنه: إن شاء أرسلهما، وإن شاء وضع يمينه على شماله)[٢]، وقطع القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨) باستحباب الوضع (لأنه حالة قيام في الصلاة فأشبه قبل الركوع)[٣]، وقال به زكريا الأنصاري من الشافعية (ت٩٢٦)[٤]، وجرى عليه تلميذه ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤)[٥] في بعض كتبه، والرملي(ت١٠٠٤)[٦]، وغيرهما من متأخري الشافعية كالبجيرمي والجاوي.

- هذا فيمن استحب أو جوّز وضع اليمنى على اليسرى بعد الركوع، وهناك أقوال أخرى ذكرها ليس مقصوداً أصالة، وهذه إشارة إليها: **فهناك من أوجب الوضع أو القبض بعد الركوع** وهو ابن البرهان الظاهري التيمي(ت٨٠٨)[٧]،وله ("جزء في إمساك اليدين حال القيام في الصلاة" ذهب فيه إلى وجوب إمساك اليدين بعد الرفع

---

(١) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح (٢/٢٠٥).

(٢) المبدع في شرح المقنع (١/٣٩٩).

(٣) قال شمس الدين ابن مفلح في "النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر"(١/٦٢): (قال الإمام أحمد: إن شاء أرسلهما وإن شاء وضع يمينه على شماله، **وقطع به القاضي في الجامع لأنه حالة قيام في الصلاة فأشبه قبل الركوع** لأنه حالة بعد الركوع فأشبه حالة السجود والجلوس، وذكر في المذهب والتلخيص أنه يرسلهما بعد رفعه وذكر في الرعاية أن الخلاف هنا كحالة وضعهما بعد تكبيرة الإحرام).

(٤) قال في الغرر البهية (١/ ٣٢٢): (يبتدئ الرفع مع ابتداء رفع رأسه من الركوع فإذا استوى أرسلهما إرسالا خفيفا إلى تحت صدره فقط).

(٥) سئل في الفتاوى الكبرى (١/١٣٩): (هل يضع المصلي يديه حين يأتي بذكر الاعتدال كما يضعهما بعد التحرم أو يرسلهما؟ (فأجاب) بقوله: الذي دل عليه كلام النووي في شرح المهذب: أنه يضع يديه في الاعتدال كما يضعهما بعد التحريم وعليه جريت في شرحي على الإرشاد وغيره، والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب).

(٦) غاية البيان شرح زبد ابن رسلان ص(٩٤).

(٧) أبوهاشم أحمد بن محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، ابن البرهان، تأثر بالفروع بابن حزم الظاهري ، وتأثر بالأصول بابن تيمية، وكان عالماً بأكثر مسائل الشريعة، مستحضراً لما عليه العامة من مخالفة السنن، كثير التأله والتعبد، قال المقريزي: (وطالما أقسم على الله فأبره...وهو أحد الثلاثة الذين نفعني الله بهم نفعاً أرجو بركته)، توفي سنة (٨٠٨)هـ. انظر: "درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة" للمقريزي (١/٢٩٧-٣٠٣).

من الركوع، وكان يواظب على ذلك)[1]، وهناك من لم يستحب ذلك قال ابن تيمية: (ولا يستحب ذلك في قيام الاعتدال عن الركوع؛ لأن السنة لم ترد به، ولأن زمنه يسير يحتاج فيه إلى التهيؤ للسجود)[2]، وهذا هو القول المشهور عن الحنفية، وقال به بعض الحنابلة[3].

- أما الشافعية فقد قال النووي في التحقيق: (ثم يعتدل، وهو ركن، وأقله أن **يعود بعد ركوعه إلى هيئته قبله**، ويطمئن)[4]، قال ابن حجر الهيتمي في فتاويه: (الذي دل عليه كلام النووي في شرح المهذب: أنه يضع يديه في الاعتدال كما يضعهما بعد التحريم)[5]، وجرى عليه ابن حجر في بعض كتبه، لكنه قرر في شرح العباب أن: (المعتمد أنه يرسلهما... لا يجعلهما تحت صدره، وهو ظاهر وإن أوهم إطلاقهم جعلهما تحته في القيام)[6]، فهذا أحد الشافعية اضطرب قوله فيها؛ ولعله لعدم النص فيها عند المتقدمين منهم، وجعلها بعض المتأخرين على قولين، قال سعيد باعشن: (فإذا انتصب قائماً أرسل يديه، وقيل: يجعلهما تحت صدره كالقيام)[7].
- وأما المالكية فلا تكاد تجد لهم كلاماً خاصاً في المسألة، وخلافهم في أصل القبض.
- هذه هي الأقوال في المسألة: فهي بين الاستحباب أو عدم الاستحباب أو الإباحة، ولم أقف على قائل بالبدعية، أما القول بالوجوب ففيه بعد .

---

(١) قال ذلك تلميذه وصاحبه المقريزي (ت٨٤٥) في "درر العقود الفريدة" (٣٠١/١).

(٢) شرح العمدة (٦٦٢/٢).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٢٠١/١)، الإنصاف (٦٣/٢).

(٤) التحقيق ص(٢٠٠).

(٥) الفتاوى الكبرى (١٣٩/١).

(٦) الفتاوى الكبرى (١٥٠/١)، قال العبادي في حاشيته على الغرر البهية(٣٢٢/١) - بعد أن ذكر زكريا الأنصاري مشروعية الوضع تحت الصدر بعد الركوع- : (خالفه بعض تلامذته فقال في شرحه للعباب...).

(٧) شرح المقدمة الحضرمية ص(٢١٧).

سبب الخلاف:

الذي يظهر في سبب الخلاف هنا :

١/ الاعتقاد بأن هذا من البدع الإضافية، وهو مبني على تخصيص العموم بعدم جريان العمل، قال الألباني: (العمل بالعمومات التي لم يجر العمل بها على عمومها هو أصل كل بدعة في الدين)[١]، وهو نفس المعنى الذي جعله يقول بوجوب الأخذ مما زاد عن القبضة من اللحية وبدعية تركها، وعدم جريان العمل هنا هو موطن النزاع، فالألباني يثبته وغيره ينفيه، فالخلاف ليس في التأصيل وإنما في التنزيل.

٢/ تحصيل مذهب السلف بالفهم والاستدلال المجرد، وجعل المخالفة لهذا الفهم مخالفة للسلف وابتداعاً في الدين، قال ابن تيمية: (مذهب السلف إن كان يعرف بالنقل عنهم فليرجع في ذلك إلى الآثار المنقولة عنهم، وإن كان إنما يعرف بالاستدلال المحض بأن يكون كل من رأى قولا عنده هو الصواب قال: "هذا قول السلف لأن السلف لا يقولون إلا الصواب وهذا هو الصواب" فهذا هو الذي يجرئ المبتدعة على أن يزعم كل منهم: أنه على مذهب السلف فقائل هذا القول قد عاب نفسه بنفسه حيث انتحل مذهب السلف بلا نقل عنهم بل بدعواه: أن قوله هو الحق)[٢].

٣/ الاختلاف في الأصل في الهيئات هنا هل هو الإرسال كما هو الطبيعة، أم هو الوضع كما في حديث سهل في البخاري: « **كان الناس يؤمرون أن يضع الرجل اليد اليمنى على ذراعه اليسرى في الصلاة**».

---

(١) السلسلة الضعيفة (٣٤٢/١٣)، وانظر: البدعة الشرعية ص(٦٥).

(٢) مجموع الفتاوى (١٥١/٤)، وقد جعل د. يوسف الغفيص في شرحه للطحاوية وشرح حديث الافتراق وغيرهما من دروسه مما هو مسجل وموجود في الشبكة، هذا الأمر هو سبب قول الألباني في مسألتنا.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبته إلى الشذوذ صحيحة،** لخروجه عن أقوال أهل العلم وعدم وجود سلف له، وهي مسألة اجتهادية والآراء المعتبرة فيها هي: استحباب الوضع أو القبض بعد الركوع ، واستحباب الإرسال، وتجويز الأمرين.

أما القول: بوجوب إمساك اليدين بعد الركوع كرأي ابن البرهان(ت٨٠٨)، أو وجوب الإرسال وبدعية الوضع كرأي الألباني(ت١٤٢٠)[1]**، فهما رأيان خارجان عن اختلاف العلماء السائغ**، ولم أعرف من قال بهما قبلهما، والله أعلم.

(١) قال عبدالله البسام في توضيح الأحكام(١٨٣/٢): (وأسرف الشيخ ناصر الدين الألباني، فجعل قبض اليدين، ووضعهما على الصدر بعد الركوع "بدعة ضلالة")، وقال عبدالله بن مانع الروقي في ملحوظاته على كتاب صفة صلاة النبي ﷺ، الملحقة برسالته: "الإنباه إلى حكم تارك الصلاة" ص(٦٢): (هذه من المسائل الاجتهادية التي لا يُحكم على المخالف فيها بأنه على بدعة، والهجوم بمثل هذه العبارات في مسائلٍ اجتهاديةٍ ليس من طريقة القوم).

المبحث الخامس: بطلان صلاة من لم يصلِّ على النبي ﷺ في التشهد الأخير

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

أصل الصلاة في اللغة: الدعاء[1]، (هذا قول جمهور العلماء من أهل اللغة وغيرهم)[2]، **وأما الصلاة على النبي ﷺ فهي دعاء خاص وهي:**(طلب التعظيم لجانب الرسول ﷺ في الدنيا والآخرة)[3]، قال أبو العالية الرياحي(ت٩٣)[4]: (صلاة الله: ثناؤه عليه عند الملائكة)[5].

لكن قال الترمذي: (وروي عن سفيان الثوري، وغير واحد من أهل العلم، قالوا: صلاة الرب الرحمة)[6]، وهذا القول هو الأشهر عند أهل اللغة[7]، قال ابن القيم:(وهذا القول هو المعروف عند كثير من المتأخرين)[8]، ثم ضعّفه ورده بأمور منها:

- قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيۡهِمۡ صَلَوَٰتٞ مِّن رَّبِّهِمۡ وَرَحۡمَةٞ﴾[9]، فعطف الرحمة على الصلاة،

---

(١) انظر: مقاييس اللغة (٣/٣٠٠)، المخصص(٤/٥٥).

(٢) المجموع شرح المهذب (١/ ٧٥).

(٣) التعريفات للجرجاني ص(١٣٤).

(٤) رفيع بن مهران الرياحي البصري، من كبار التابعين، أدرك زمان النبي ﷺ،،وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق ودخل عليه، وروى عن جمع من الصحابة ﷺ، وقرأ القرآن على أبي بن كعب ،قال أبو بكر بن أبي داود: (ليس أحد بعد الصحابة أعلم بالقرآن من أبي العالية)، توفي سنة (٩٣)هـ. انظر: تاريخ الإسلام(٢/١٢٠٢)، الإصابة (٢/٤٢٧).

(٥) علّقه البخاري في صحيحه(٦/١٢٠) بصيغة الجزم، وكلامه كان في تفسير الآية في صلاة الله وملائكته على النبيﷺ.

(٦) جامع الترمذي (٢/٣٥٥).

(٧) انظر: غريب الحديث للقاسم بن سلام(١/١٨٠)، تهذيب اللغة (١٢/ ١٦٦)، وحكاه النووي عن العلماء بقوله: (قال العلماء: الصلاة من الله رحمة). تهذيب الأسماء واللغات(٣/١٧٩).

(٨) جلاء الأفهام ص(١٥٨).

(٩) من الآية (١٥٧) من سورة البقرة.

والعطف يقتضي المغايرة في الأصل.

- أن رحمة الله وسعت كل شيء، فليس لها خصوصية بالأنبياء والصالحين كالثناء.
- لا خلاف في جواز الترحم على المؤمنين، واختُلف في جواز الصلاة على غير الأنبياء.
- أن العرب لا تعرف الصلاة بمعنى الرحمة وإنما هي: الدعاء والتبريك والثناء.
- قوله ﷺ: «**من صلَّى علي صلاة صلى الله عليه بها عشراً**»[(١)]، وصلاة العبد على النبي ليست هي الرحمة وإنما هو ثناء ودعاء بأن يثني الله على نبيه.

هذه خمسة أوجه من خمسة عشر وجهاً ذكرها ابن القيم في الرد على من فسَّر صلاة الله بالرحمة[(٢)]، ورجّح ابن حجر ماذهب إليه ابن القيم [(٣)]، وزاد في ترجيحه استدلالاً بفهم الصحابة:(من قوله تعالى: ﴿صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ﴾[(٤)] حتى سألوا عن كيفية الصلاة مع تقدم ذكر الرحمة في تعليم السلام حيث جاء بلفظ: السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته وأقرهم النبي ﷺ ، فلو كانت الصلاة بمعنى الرحمة لقال لهم: قد علمتم ذلك في السلام)، على أن ابن كثير قال: (وقد يقال: لا منافاة بين القولين، والله أعلم)[(٥)].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. قال ابن عبدالبر: (أجمع العلماء على أن الصلاة على النبي ﷺ فرض واجب على كل مسلم لقول الله ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[(٦)]، ثم

---

(١) أخرجه مسلم (٣٨٤).

(٢) انظر: جلاء الأفهام ص(١٥٨-١٦٨).

(٣) قال في الفتح(١١/١٥٦): (وأولى الأقوال ما تقدم عن أبي العالية أن معنى صلاة الله على نبيه ثناؤه عليه وتعظيمه).

(٤) من الآية (٥٦) من سورة الأحزاب.

(٥) تفسير ابن كثير(٦/٤٣٦)، ولعل فيما ذكره ابن القيم وغيره مايدل على المنافاة من بعض الأوجه، وبين أن الرحمة من لوازم الصلاة وليست مرادفة لها.

(٦) من الآية (٥٦) من سورة الأحزاب.

اختلفوا متى تجب ومتى وقتها وموضعها)(١).

٢. ويقابله ماحكاه الطبري أن: (الأمر الذي أمر الله به -جل ثناؤه- من الصلاة على النبي ﷺ في كتابه بمعنى الندب، لإجماع جميع المتقدمين والمتأخرين من علماء الأمة، على أن ذلك غير لازم فرضاً أحداً) (٢)، ولعلّ محل الإجماع في كلام الطبري: (فيما زاد على مرَّة)(٣).

٣. ونُقل الإجماع على أنها واجبة على الجملة غير محددة بزمن(٤)، و أقل ما يحصل به الإجزاء مرة(٥)، قال القرطبي: (ولا خلاف في أن الصلاة عليه فرض في العمر مرة)(٦).

---

(١) التمهيد (٩١/١٦)، وقد ذكر ابن حجر فيها عشرة مذاهب ملخصها: قيل: إنها مندوبة نقله الطبري، وقيل: واجبة على الجملة من غير حصر، وقال ابن حزم وغيره: واجبة في العمر مرة، ومذهب الشافعي وجوبها في التشهد الأخير، ومذهب الشعبي تجب في التشهد، ومذهب الباقر تجب في الصلاة من غير تعيين للمحل، وقيل: يجب الإكثار منها من غير تحديد، وقيل: تجب كلما ذكر قاله الطحاوي، وقيل: في كل مجلس مرة ولو تكرر ذكره، وقيل: في كل دعاء انظر: الفتح(١٥٣/١١)، وبعضها يحتاج إلى تحرير وقد حررّها تلميذه السخاوي في القول البديع ص(٢٤).

(٢) تهذيب الآثار- تتمة مسند عبدالرحمن بن عوف ومابعده- ص (٢٢٨)، قال السخاوي: (واعتُرض عليه في ذلك وممن لمح بالاعتراض عليه أبو اليمين بن عساكر حيث قال: وحمل بعضهم ما ورد من الأمر بذلك في الآية على الندب لا على الوجوب ولا يسلم لهذا القائل قوله ولا يسلم من الاعتراض عليه فيه فإنه ادعى على ذلك الإجماع وهو محل النزاع انتهى. **وقد أوّل بعض العلماء هذا القول بما زاد على المرة الواحدة وهو متعين**). القول البديع ص(٢٤)، ولعلّ ظاهر التعارض حمل ابن تيمية على قوله في الرد على الإخنائي ص(٧٨): (**وحكايات إجماعهم متناقضة**).

(٣) الشفا للقاضي عياض (٢/ ٦١).

(٤) انظر: المرجع السابق (٦١/٢).

(٥) قال السخاوي في القول البديع ص(٢٤) وهو يعدد الأقوال في حكم الصلاة على النبي ﷺ: (ثانيها: إنها واجبة في الجملة بغير حصر لكن أقل ما يحصل به الإجزاء مرة وادعى بعض المالكية الإجماع عليها) انتهى.

(٦) في تفسيره(٢٣٣/١٤)، وسبقه إلى ذلك ابن العربي في أحكام القرآن (٣/ ٦٢٣٩)،وحمله بعضهم على ابتداء الصلاة على النبي ﷺ، بخلاف ما وجد سببه فقد يتجدد الوجوب بوجوده. انظر: مراقي الفلاح ص(١٠١)، ولذلك فإن ابن العربي وهو ينقل عدم الخلاف في أن الصلاة عليه فرض في العمر مرة=يذهب إلى فرضية الصلاة على النبيﷺ في

٤. ولا خلاف في أنها غير واجبة في التشهد الأول من الصلاة [١].

٥. ولا خلاف في مشروعيتها في التشهد الأخير وهذا إجماع [٢]، وعامة العلماء على عدم الوجوب وحكي إجماعاً، وخالف في ذلك الشافعي فقال بوجوبه وبطلان الصلاة بتركه[٣]، (وقد شنّع الناس عليه هذه المسألة جداً)[٤]، و (أطنب قوم في نسبة الشافعي في ذلك إلى الشذوذ)[٥]، وقد تبعه على ذلك بعض العلماء، وهو قول بعض المعاصرين، **و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

أحمد شاكر(١٣٧٧)[٦]، وابن باز (ت١٤٢٠)[٧]، و الألباني (ت١٤٢٠)[٨]، وهو رأي

الصلاة.

(١) انظر: الأذكار ص(٦٧)، تفسير ابن كثير (٦/ ٤٧١)، والقول بالاستحباب هنا قول عند الشافعية، قال ابن القيم في جلاء الأفهام ص(٣٦٠): (ولا يعرف أن أحداً من الصحابة استحبه).

(٢) انظر: فتح الباري لابن رجب (٧/ ٣٥٤)، جلاء الأفهام ص (٣٢٧).

(٣) قال في الأم(١٤٠/١): (ومن صلى صلاة لم يتشهد فيها ويصل على النبي ﷺ وهو يحسن التشهد فعليه إعادتها، وإن تشهد ولم يصل على النبي ﷺ أو صلى على النبي ﷺ ولم يتشهد فعليه الإعادة، حتى يجمعهما جميعاً).

(٤) الشفا (٦٣/٢)، قال ابن القيم في جلاء الأفهام ص(٣٣٣): (**فيا سبحان الله أي شناعة عليه في هذه المسألة وهل هي إلا من محاسن مذهبه**).

(٥) فتح الباري (١٦٤/١١).

(٦) انظر: تعليقه على الروضة الندية المطبوع مع التعليقات الرضية للألباني (٢٧٢/١).

(٧) انظر: مجموع فتاوى ابن باز (٣٠٠/٢٩)، ويرى الشيخ أن القول بوجوبها أقوى من القول بركنيتها، وقال عن القول بالسنية بأنه: (أضعف الأقوال)، ثم قال: (واعلم أن المعتمد عند القائلين بوجوب الصلاة على النبي ﷺ أن الواجب منها الصلاة على النبي ﷺ فقط دون الصلاة على آله وما بعدها، لكن ينبغي للمؤمن أن يأتي بها على الصفة التي علمها النبي ﷺ أصحابه ولا يترك منها شيئا).

(٨) انظر: صفة صلاة النبي ﷺ ص(١٥٨)، ويرى الشيخ وجوبها ووجوب الاستعاذة بالله من أربع.

اللجنة الدائمة للإفتاء بالسعودية[1] .

وقد سبقهم إلى هذا القول من المتأخرين: الصنعاني[2] (ت١١٨٢).

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وتفصيله في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، ومن ذلك:

- قال المروذي: قيل لأبي عبد الله[يعني: الإمام أحمد]: إن ابن راهويه يقول: لو أن رجلاً ترك الصلاة على النبي ﷺ في التشهد، بطلت صلاته. قال: ما أجترئ أن أقول هذا. وقال في موضع: (**هذا شذوذ**)[3].
- وقال ابن بطال(ت٤٤٩): (وشذّ الشافعي في ذلك فقال: من لم يصلّ على النبي في التشهد الأخير وقبل السلام فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم تجزه)[4].
- وقال ابن العربي (ت٥٤٣): (وشذَّ الشّافعيّ في ذلك فقال: من لم يصلِّ على النبي

(١) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى (١٣/٧).

(٢) انظر: سبل السلام (٢٨٨/١) وهو يرى وجوب الصلاة على الآل أيضاً، وقال: (وكذلك بقية الحديث من قوله «**كما صليت**» إلى آخره يجب؛ إذ هو من الكيفية المأمور بها، ومن فرق بين ألفاظ هذه الكيفية بإيجاب بعضها وندب بعضها فلا دليل له على ذلك)، والقول بوجوب الصلاة على الآل وجه شاذ عند الشافعية كما ذكر النووي في شرح مسلم(١٢٤/٤)، وهو خلاف نص الشافعي، وقال ابن حجر في الفتح(١٦٦/١١): (وأكثر من أثبت الوجوب من الشافعية نسبوه إلى الترنجي، ونقل البيهقي في الشعب عن أبي إسحاق المروزي –وهو من كبار الشافعية– قال: أنا أعتقد وجوبها، قال البيهقي: وفي الأحاديث الثابتة دلالة على صحة ما قال)انتهى، والتُّرنجي من علماء الشافعية، قال ابن الملقن في العقد المذهب عنه ص(٢٠٨): (من قدماء أصحابنا...وهو القائل بوجوب الصلاة على الآل في التشهد الأخير).

(٣) نقله ابن قدامة في المغني(٣٨٨/١)، وبرهان الدين ابن مفلح في المبدع(٤٤٤/١)، وابن القيم في الجلاء ص(٣٣٢).

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٤٤٧)، قال ابن الملقن في التوضيح لشرح الجامع الصحيح (٢٩/ ٢٩٠) تعليقاً على العبارة: (وهذِه العبارة قالها غير واحد من المالكية، ولا أرضاها، فقد علمت أن جماعة من الصحابة ﷺ سبقوه إليها، وابن المواز منهم أيضًا).

بعد التشهد الآخر، وقبل السّلام فصلاته فاسدة، وإن صلّى عليه قبل ذلك، لم يجزه. وهذا قول ساقط)[(١)].

- وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (وشذّ الشافعي في ذلك فقال من لم يصلّ على النبي ﷺ من بعد التشهد الآخر قبل السلام فصلاته فاسدة، وإن صلى عليه قبل ذلك لم تجزه، ولا سلف له في هذا القول)[(٢)].
- وقال القرطبي(ت٦٧١):(وشذّ الشافعي فأوجب على تاركها في الصلاة الإعادة)[(٣)].
- وقال ابن دقيق العيد(ت٧٠٢): (وقد اتفقوا على وجوب الصلاة على النبي ﷺ فقيل: تجب في العمر مرة. وهو الأكثر. وقيل: تجب في كل صلاة في التشهد الأخير. وهو مذهب الشافعي، وقيل: إنه لم يقله أحد قبله)[(٤)]. ولم يتعقبه بشيء.
- وقال ابن نجيم(ت٩٧٠): (وقد نسب قوم من الأعيان الإمام الشافعي في هذا إلى الشذوذ ومخالفة الإجماع)[(٥)].
- وقال الحصكفي (ت١٠٨٨): (وفرض الشافعي قول: اللّهم صل على محمد، ونسبوه إلى الشذوذ ومخالفة الاجماع)[(٦)].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم بطلان صلاة من لم يصلّ على

(١) المسالك في شرح موطأ مالك (١٥٩/٣).

(٢) الشفا (٦٢/٢).

(٣) تفسير القرطبي (١٤/ ٢٣٦).

(٤) إحكام الأحكام (٣٠٨/١).

(٥) البحر الرائق(٣٢١/١).

(٦) الدر المختار ص(٦٥)، قال ابن عابدين في حاشيته(٤٧٧/١): (قوله: (ونسبوه) أي نسبه قوم من الأعيان منهم: الطحاوي وأبو بكر الرازي وابن المنذر والخطابي والبغوي وابن جرير الطبري).

النبي ﷺ في التشهد الأخير:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «**لا تقولوا السلام على الله، فإن الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله والصلوات والطيبات، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، فإنكم إذا قلتم أصاب كل عبد في السماء أو بين السماء والأرض، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، ثم يتخير من الدعاء أعجبه إليه، فيدعو**» [(١)]، ولفظ مسلم: «**ثم يتخير من المسألة ما شاء**».

وجه الاستدلال:

- أن قوله: («**ثم ليتخير أحدكم من الدعاء ما شاء**» يدل على أن لا واجب بعد التشهد، إذ لو كان بعد التشهد واجباً لعلمهم ذلك ولم يخيرهم)[(٢)]، (ولوكانت واجبة لم يخل مكانها منها ويخيره بين ما شاء من الأذكار والأدعية فلما وكل الأمر في ذلك إلى ما يعجبه منها بطل التعيين)[(٣)]، (وموضع التعليم لا يؤخر وقت بيان الواجب عنه)[(٤)]، و يتأيد ذلك بأمور:
- بفهم راوي الحديث ابن مسعود رضي الله عنه، حيث قال بعدما ذكر الحديث السابق: (فإذا

---

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري(٨٣٥) واللفظ له، وترجم عليه: (باب مايتخير من الدعاء بعد التشهد وليس بواجب)، وأخرجه مسلم(٤٠٢)، قال النووي في المجموع(٣/٤٥٧): (**أشدها صحة باتفاق المحدثين حديث ابن مسعود،** ثم حديث ابن عباس...وقد أجمع العلماء على جواز كل واحد منها).

(٢) الأوسط لابن المنذر (٣/٢١٣)، وانظر: معالم السنن (١/٢٢٧)، شرح السنة (٣/١٨٦)، قال النووي في شرح مسلم(٤/١١٧): (واستدل به جمهور العلماء على أن الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير ليست واجبة).

(٣) معالم السنن (١/ ٢٢٧).

(٤) إحكام الأحكام (١/ ٣٠٨).

فرغت من هذا فقد فرغت من صلاتك، فإن شئت فاثبت، وإن شئت فانصرف)[١].

- ويتقوى ذلك: بأن إبراهيم النخعي (و كان بصيراً بعلم ابن مسعود)[٢]، (ولم يكن يخرج عن قول عبدالله وأصحابه)[٣]، قال: (كانوا يقولون: التشهد يكفيهم من الصلاة على النبيﷺ)[٤]، و قال هو: (يُجزيك التشهد من الصلاة على النبي ﷺ)[٥].
- وبأن (كل من روى التشهد عن النبي ﷺ كأبي هريرة وابن عباس وجابر وابن عمر وأبي سعيد الخدري وأبي موسى الأشعري وعبد الله بن الزبير لم يذكروا فيه صلاة على النبي ﷺ، وقد قال ابن عباس وجابر: «**كان النبي ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن**»[٦]، ونحوه عن أبي سعيد، وقال ابن عمر: كان أبو بكر يعلمنا

---

(١) أخرجه ابن حبان (١٩٦٢)، وروي مرفوعاً، قال الدارقطني في سننه (١٦٤/٢) عن الموقوف: (أشبه بالصواب)، قال الخطابي في معالم السنن(٢٢٩/١): (وقوله: "فقد قضيت صلاتك" يريد معظم الصلاة من القراءة والذكر والخفض والرفع وإنما بقي عليه الخروج منها بالسلام فكنى عن التسليم بالقيام إذ كان القيام إنما يقع عقب السلام)انتهى، قلت: ويدل على صحة هذا التأويل ماصح عن ابن مسعود أنه قال: (مفتاح الصلاة التكبير وانقضاؤها التسليم) أخرجه البيهقي في الكبرى(٢٩٦٤)وصححه، قال ابن حزم في المحلى(٣١٠/٢): (وقد صح عن ابن مسعود إيجاب التسليم فرضاً).

(٢) سير أعلام النبلاء (٥٢١/٤).

(٣) الفتاوى الكبرى (١٤٦/٦).

(٤) تهذيب الآثار-تتمة مسند عبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير-ص(٢٤٠)، ويعني بقوله: (كانوا) أصحاب ابن مسعود.

(٥) أخرجه عبدالرزاق(٣٠٨٥)، وانظر: فتح الباري لابن رجب(٣٥٥/٧).

(٦) حديث ابن عباس أخرجه مسلم (٤٠٣) ولفظه: كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن فكان يقول: «**التحيات المباركات، الصلوات الطيبات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً رسول الله**»، و حديث جابر أخرجه ابن ماجه(٩٠٢)، والنسائي (١٢٨١) وقال: (والحديث خطأ) يعني: من رواية جابر وأصله حديث ابن عباس، ولذلك قال البخاري فيما نقله عنه الترمذي في العلل الكبير ص(٧٢): (والصحيح ما رواه الليث بن سعد ، عن أبي الزبير ، عن سعيد بن جبير ، وطاوس ، عن ابن عباس)، وبنحوه قال الدارقطني في العلل(٣٤٢/١٣).

التشهد على المنبر كما يعلمون الصبيان في الكتاب)[1].

- (وقد علّم عمر بن الخطاب الناس على المنبر التشهد[2] بحضرة المهاجرين والأنصار وليس في شيء من ذلك صلاة على النبي، فلم ينكر ذلك عليه منكر)[3].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن قوله«**ثم ليتخير**» تدل على أن هناك شيء بين التشهد والدعاء؛ لأن ثم للتراخي[4].
- أن هذا الدليل مقتضاه وجوب التشهد ولا ينفي وجوب غيره، فغايته السكوت عن وجوب الصلاة فلا يكون معارضاً لأحاديث وجوبها [5].
- ولذلك: لم يقل أحد إن هذا التشهد هو جميع الواجب من الذكر في هذه القعدة، فالسلام من الصلاة واجب ولم يعلمهم إياه في أحاديث التشهد.
- وعلى فرض التسليم أو التقدير بأن في أحاديث التشهد نفياً صريحاً لوجوب الصلاة ،

---

(١) الشفا (٢/٦٣-٦٤).

(٢) أخرجه مالك (١/٩٠)، والحاكم في المستدرك(٩٧٩)، وغيرهما من طريق عروة بن الزبير، عن عبد الرحمن بن عبد القاري، أنه سمع عمر بن الخطاب وهو على المنبر يعلم الناس التشهد، يقول: قولوا: «**التحيات لله، الزاكيات لله، الطيبات الصلوات لله، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، أشهد أن لا إله إلا الله. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله**» وإسناده صحيح موقوف، قال ابن كثير في مسند الفاروق (١/ ١٧٦): (أخذ الإمام مالك بهذا التشهد لأن عمر علمه الناس على المنبر ولم ينكر، وقد يقال: إن مثل هذا لا يكون الا عن توقيف، وأخذ الإمام أبو حنيفة وأحمد بن حنبل -رحمهما الله- بحديث ابن مسعود وهو الصحيح، وأخذ الإمام الشافعي بحديث ابن عباس وهو في صحيح مسلم، وقد رويت تشهدات أخرى عن جماعة من الصحابة كأبي موسى وجابر، **وكل منها مجزىء عندهم وإنما اختلفوا في الأفضلية**)، وقال الترمذي في جامعه(٢/٨١): (حديث ابن مسعود قد روي عنه من غير وجه. وهو أصح حديث عن النبي ﷺ في التشهد. والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ، ومن بعدهم من التابعين).

(٣) شرح صحيح البخارى لابن بطال (٢/ ٤٤٧)

(٤) انظر: فتح الباري (١١/١٦٥).

(٥) انظر: جلاء الأفهام ص(٣٣٤)، إمتاع الأسماع (١١/ ١٠٤).

فإن دليل الوجوب مقدم؛ لأنه ناقل عن الأصل، ثم إن تعليمهم التشهد كان متقدماً، وأما تعليمهم الصلاة عليه فإنه كان بعد نزول آية الأحزاب، بعد نكاحه ﷺ زينب بنت جحش، فلو قدّر نفي الوجوب لكان منسوخاً بأدلة الوجوب[1].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشات:

- بأنها تدور على أن هناك دليلٌ يدل على وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير وهذا هو موضع النزاع، وسيأتي مناقشة أدلة الوجوب في المسألة الثانية.

٢/ **واستُدل لعدم الوجوب أيضاً** بأن النبي ﷺ لم يعلّم المسيء في صلاته الصلاة عليه[2]، وقد صلّى عنده رجل لم يصلّ على النبي ﷺ في صلاته[3]، ولم يأمره بإعادة الصلاة كما أمر المسيء في صلاته، وإنما علّمه أن يقولها فيما بعد [4].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

---

(١) انظر: جلاء الأفهام ص (٣٣٤-٣٣٦).

(٢) متفق عليه من حديث أبي هريرة ﷺ، قال ابن دقيق العيد في إحكام الأحكام (١/ ٢٥٧-٢٥٨): (تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه... وعندنا: أنه إذا استدل على عدم وجوب شيء بعدم ذكره في الحديث، وجاءت صيغة الأمر به في حديث آخر: فالمقدم صيغة الأمر، وإن كان يمكن أن يقال: الحديث دليل على عدم الوجوب: وتحمل صفة الأمر على الندب)انتهى، ونبّه الشوكاني في النيل متعقباً(٢/٣٠٩): إلى الفرق بين الأوامر التي قبل هذا الحديث فتحمل على الندب، والتي بعده فتحمل على الوجوب، وأما ما لم يعلم تاريخه فهو المشكل والأصل البراءة لاحتمال تقدمه أو تأخره فلا ينهض للوجوب.

(٣) كما في حديث فضالة بن عبيد ﷺ قال: سمع رسول الله ﷺ رجلاً يدعو في الصلاة، ولم يذكر الله عز وجل، ولم يصلّ على النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «**عَجِلَ هذا**» ثم دعاه فقال له ولغيره: «**إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه، ثم ليصلِّ على النبي، ثم ليدع بعدُ بما شاء**». أخرجه أحمد(٢٣٩٣٧)وهذا لفظه، ومن طريقه أبوداود(١٤٨١)، وأخرجه الترمذي(٣٤٧٧) وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وابن خزيمة(٧١٠)، وابن حبان(١٩٦٠)، والحاكم(٩٨٩) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا تُعرف له علة، ولم يخرجاه، وله شاهد صحيح على شرطهما) ولم يتعقبه الذهبي.

(٤) انظر: فتح الباري لابن رجب(٣٥٥/٧).

- أنه قد قام الدليل في غير حديث المسيء في صلاته على وجوب التشهد والتسليم عليه ﷺ ، فكذلك الصلاة على النبي ﷺ مأخوذة من غير ذلك الحديث[1].
- ثم إن حديث المسيء في صلاته يحتمل: أنه لم يسيء في ترك الصلاة على النبي ﷺ، أو أنها وجبت بعد ذلك، أو أنه علمه المهم من الأركان وأحال البقية على رؤية صلاتهﷺ وتعليم الصحابة له، وعلى كل حال فلا يترك ما هو صريح لهذا المجمل[2].
- و أما الذي لم يؤمر بإعادة الصلاة فيحتمل: أن يكون الوجوب وقع عند فراغه[3]، ويحتمل أن الرجل لما سمع ذلك الأمر من النبيﷺ بادر إلى الإعادة من غير أن يؤمر، ويحتمل أن تكون الصلاة نفلاً، ويحتمل غير ذلك فلا يترك الظاهر من الأمر بالصلاة عليه ﷺ وهو دليل محكم لهذا المشتبه المحتمل[4].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشات:

- كما سبق؛ بأنها تدور على قيام الدليل على وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير وهذا هو موضع النزاع، ولا يصح الاستدلال بمحل النزاع.

٣/ الدليل الثالث هو: الإجماع.

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال ابن جرير الطبري(ت٣١٠) بعد أن ذكر الإجماع على أن الصلاة على النبي ﷺ ليست بفرض قال مؤكداً ذلك: (فإن قال: وكيف يدعى من الأمة إجماعاً على ما قلت، وقد علمت أن بعض المتأخرين كان يزعم أن ذلك فرض واجب في الصلاة؟)

---

(١) انظر: جلاء الأفهام ص(٣٣٩).

(٢) انظر: المصدر السابق ص(٣٤٦).

(٣) فتح الباري(١١/١٦٥).

(٤) جلاء الأفهام ص(٣٤٤).

ثم أجاب عن ذلك؛ وأن هذا القائل إما أن يكون قد قال مقالته عن علم بمخالفة السنة (**وأن الأمة على تخطئتها ما قال بأجمعها مجمعون**) فهذا لا يخفى سوء اختياره كما ذكر، (أو يكون قال ذلك، وهو غير عالم بما ذكرت من أخبار رسول الله ﷺ **وما مضى عليه السلف، وأجمع عليه الخلف**، واستفاض به نقل الأمة في ذلك وراثة عن نبيها ﷺ فذلك أعظم عليه في البلية، وأجسم في المصيبة؛ لأن من جهل مثل ذلك من أمر الدين لم تسعه الفتيا فيه)[١].

٢. وقال الطحاوي(ت٣٢١): (في فرض الصلاة على النبي ﷺ: قال أصحابنا ومالك والثوري والأوزاعي الصلاة جائزة وتاركها مسيء، وكذلك سائر العلماء سواهم، والشافعي يوجب الإعادة إذا لم يصل على النبي ﷺ في آخرها بين التشهد والتسليم وقال إن صلى عليه قبل ذلك لم يجزه، قال أبو جعفر: **ولم يقل به أحد من أهل العلم**)[٢].

٣. وقال الجوهري(ت٣٦٥)[٣]: (وأجمعوا أن المصلي إذا ترك الصلاة على النبي ﷺ ناسيًا

(١) تهذيب الآثار-تتمة مسند عبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير- ص(٢٢٩-٢٣٠).

(٢) مختصر اختلاف العلماء (٢١٩/١)، وانظر: أحكام القرآن للطحاوي (١٨١/١).

(٣) اسمه في المطبوع محمد بن الحسن التميمي الجوهري، قال المحقق د. محمد المراد ص(١٦): (بعد جهد كبير بذلته لم أستطع الحصول على ترجمة للمؤلف)، وتوصل إلى أنه عاش في القرن الرابع، والظاهر أن اسم المؤلف الأول فيه إشكال وهو الذي أحدث هذا الإغلاق، وقد وقفت على من ينقل عن هذا الكتاب ويسمي مؤلفه: ابن بنت نعيم، كابن التركماني(ت٧٥٠) في الجوهر النقي نقل عنه في (١٨) موضعاً، ومن ذلك قوله: (في "نوادر الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمعوا أن أخذ الزكاة حلال لبني المطلب إلا الشافعي وهو منهم فإنه منع من ذلك)، وهذا موجود في المطبوع من نوادر الفقهاء ص(٤٩)، و"نوادر الفقهاء" ينقل عنه العيني أيضاً ونسبه لابن بنت نعيم، وترجم الذهبي لا بن بنت نعيم في **وفيات (٣٦٥)هـ** كما في تاريخ الإسلام (٢٤٣/٨) بقوله: (عبد العزيز بن محمد بن حسن بن محمد بن أحمد بن خلاد، أبو محمد التميمي الجوهري الضرير، قاضي الصعيد، **ويعرف بابن بنت نعيم**. يروي عن: محمد بن زبان، وأبي جعفر الطحاوي. وعنه: يحيى ابن الطحان، وغيره)انتهى، فسقط عبدالعزيز من اسمه في المطبوع.

في التشهد الآخر أنه في النسيان معذور، وفي العمد مذموم، والصلاة مجزئة عنه فيهما جميعًا، إلا الشافعي، فإنه قال: إذا ترك الصلاة على النبي ﷺ قبل التشهد الآخر لم يجزئه)، ونقله ابن القطان في "الإقناع في مسائل الإجماع"[(١)].

٤. وقال الخطابي(ت٣٨٨) -وهو من أصحاب الشافعي كما عبَّر القرطبي-: (الصلاة على النبي ﷺ ليست بواجبة في الصلاة ...وعلى هذا قول جماعة الفقهاء إلاّ الشافعي فإنه قال الصلاة على النبي في التشهد الأخير واجبة فإن لم يصل عليه بطلت صلاته...**ولا أعلم للشافعي في هذا قدوة**)[(٢)].

٥. وقال ابن بطال(ت٤٤٩): (وشذّ الشافعي في ذلك فقال: من لم يصلّ على النبي في التشهد الأخير وقبل السلام فصلاته فاسدة... **ولا سلف له في هذا القول** ولا سنة يتبعها...وقد علّم عمر بن الخطاب الناس على المنبر التشهد بحضرة المهاجرين والأنصار وليس في شيء من ذلك صلاة على النبي، فلم ينكر ذلك عليه منكر، فمن أوجب ذلك فقد رد الآثار **وما مضى عليه السلف، وأجمع عليه الخلف**)[(٣)].

٦. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (**لا أعلم أحدا أوجب الصلاة على النبي** عليه السلام **فرضاً في التشهد الآخر** إلا الشافعي ومن سلك سبيله)[(٤)]، ونقله ابن القطان في "الإقناع في مسائل الإجماع"[(٥)].

٧. وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (وشذ الشافعي في ذلك فقال من لم يصلِّ على النبي ﷺ من بعده التشهد الآخر قبل السلام فصلاته فاسدة وإن صلى عليه قبل ذلك لم

---

(١) نوادر الفقهاء ص(٤٢-٤٣)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع (١/ ١٣٦).

(٢) معالم السنن (١/٢٢٧).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٤٤٧).

(٤) الاستذكار (١/ ٤٨٦).

(٥) الإقناع في مسائل الإجماع (١/١٣٦).

تجزه، **ولا سلف له في هذا القول** ولا سنة يتبعها، وقد بالغ في إنكار هذه المسألة عليه لمخالفته فيها من تقدمه جماعة وشنعوا عليه...والدليل على أنها ليست من فروض الصلاة عمل السلف الصالح قبل الشافعي وإجماعهم عليه، وقد شنع الناس عليه هذه المسألة جدا)[1].

٨. وقال القرطبي(ت٦٧١): (والدليل على أنها ليست من فروض الصلاة: عمل السلف الصالح قبل الشافعي وإجماعهم عليه)[2].

٩. وقال الزيلعي(ت٧٤٣): (وقال جماعة من أهل العلم إن الشافعي - رحمه الله - **خالف الإجماع في هذه المسألة وليس له سلف يقتدى به،** منهم: ابن المنذر ومحمد بن جرير الطبري والطحاوي)[3].

١٠. وقال العيني(٨٥٥): (وقالت جماعة من أهل العلم: **إن الشافعي خالف الإجماع في هذه المسألة**؛ وليس له سلف يقتدي به؛ منهم: ابن المنذر، وابن جرير الطبري، والطحاوي)[4].

ونوقش الاستدلال بالإجماع[5]:

- بـ(أن الشافعي-رحمه الله- لقوله بوجوب الصلاة على النبي ﷺ في الصلاة سلف

---

(١) الشفا (٢/٦٢-٦٣).

(٢) تفسير القرطبي (١٤/٢٣٦).

(٣) تبيين الحقائق (١/ ١٠٨).

(٤) شرح أبي داود للعيني (٤/ ٢٤٧)، بعض النقول يظهر فيها التوافق، فأنقلها عن كل من ذكرها ما لم يعزها إلى غيره فأكتفي بالنقل عن الأصل وأشير أحياناً إلى الناقل أيضاً إن كان فيه فائدة، كنقولات ابن القطان التي تبين أن المنقول مما يصح أن يدخل في الإجماع، ولا يلزم من ذلك ألا يُستدرك على هذا الإجماع .

(٥) قال القسطلاني في المواهب اللدنية (٢/ ٦٥٥): (وقد انتصر جماعة كثيرة من العلماء الأعلام للشافعي، كالحافظ عماد الدين ابن كثير، والعلامة ابن القيم، وشيخ الإسلام والحافظ أبي الفضل بن حجر، وتلميذه شيخنا الحافظ، والعلامة أبي أمامة بن النقاش وغيرهم ممن يطول عدهم)، وقال السفاريني في كشف اللثام (٢/ ٦٠٤): (وانتصر الإمام ابن القيم للإمام الشافعي انتصارًا بليغًا، ورد على المشنع، ولا سيما على القاضي عياض ردًا ذريعًا).

وخلف ... فلا إجماع على خلافه في هذه المسألة لا قديماً ولا حديثاً)[1].

- (فقد قال بقوله جماعة من الصحابة ومن بعدهم)[2]، فمن الصحابة: ابن مسعود، وأبو مسعود الأنصاري، وجابر بن عبدالله، وابن عمر ﷺ[3].
- (ومن التابعين: الشعبي، وأبو جعفر الباقر، ومقاتل بن حيان. وإليه ذهب الشافعي، لا خلاف عنه في ذلك ولا بين أصحابه أيضاً، وإليه ذهب الإمام أحمد أخيراً)[4].
- وهو قول إسحاق بن راهويه ، وابن المواز المالكي[5]، (فأين إجماع المسلمين مع خلاف هؤلاء وأين عمل السلف الصالح وهؤلاء من أفاضلهم ﷺ)[6].
- وعلى فرض تفرّد الشافعي ف(يا حبذا ذلك التفرد)[7]، و(الشافعى قدوة يقتدى به، والمقام مقام اجتهاد، فلا افتقار له فيه إلى غيره)[8].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- **أما ابن مسعود** ﷺ فإن الصحيح عنه عدم وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد، وقد سبق بيان ذلك عنه وعن أصحابه، وأما نسبة ذلك إليه فقد قال ابن القيم: (عبد الله بن مسعود فإنه **كان يراها واجبة في الصلاة ويقول لا صلاة لمن لم يصل فيها على النبي** ﷺ ذكره ابن عبد البر عنه في التمهيد)[9]، وعند الرجوع إلى التمهيد فهذا نص

(١) تفسير ابن كثير(٦/٤٦٠).
(٢) جلاء الأفهام ص (٣٣٠).
(٣) انظر: المصدرين السابقين.
(٤) تفسير ابن كثير(٦/٤٦٠).
(٥) انظر: المصدر السابق.
(٦) جلاء الأفهام ص(٣٣٣).
(٧) شرح مشكل الوسيط (٢/ ١٤٥).
(٨) المواهب اللدنية (٢/ ٦٥٨).
(٩) جلاء الأفهام ص(٣٣٠).

ابن عبد البر في سياق حجة الشافعي ومن قال بقوله: (واحتجوا من الأثر بحديث أبي مسعود من رواية مالك وفيه: أنه علمهم الصلاة على النبي ﷺ، وقال: وفيه والسلام كما قد علمتم نعني التشهد، وبأن أبا مسعود روى الحديث وفهم مخرجه **وكان يراه واجباً ويقول إنه لا صلاة لمن لم يصل فيها على النبي ﷺ**)[(١)]، فالحديث كان عن أبي مسعود وليس ابن مسعود وهذا هو المشهور.

- **وأما أبو مسعود الأنصاري** رضي الله عنه، فقد روي عنه أنه قال: (**لو صليت صلاة لا أصلي فيها على آل محمد ما رأيت أن صلاتي تتم**)[(٢)]، وهذا الأثر قال عنه الطبري: (خبر مرسل؛ وذلك أن أبا جعفر لم يدرك أبا مسعود، ولا رآه، ولو كان قد أدركه، ورآه لم يجز لنا تصحيحه عنه؛ إذ كان راويه جابر الجعفي، وفي نقل جابر الجعفي ما فيه)[(٣)]، وأعله الدارقطني بضعف جابر والاضطراب[(٤)]، وأعله البيهقي[(٥)]، ولو صح فإنه خارج محل النزاع فإنه في الصلاة على الآل وهذا لا يوجبه الشافعي[(٦)]، ولو كان الجعفي ممن يحتج به لرد الخبر الذي يؤيد بدعته في التشيع والرفض، هذا وقد رُوي أثر أبي مسعود من وجه آخر موضوع[(٧)].

---

(١) التمهيد (١٦/ ١٩٤).

(٢) أخرجه الدراقطني (١٣٤٤)، والبيهقي (٣٩٦٨) وغيرهما من طريق جابر الجعفي(ضعيف رافضي، كما قال ابن حجر، وقال الذهبي: وثقه شعبة فشذ، و تركه الحفاظ، من أكبر علماء الشيعة)، عن محمد بن علي بن الحسين(أبو جعفر الباقر) ، عن أبي مسعود الأنصاري به.

(٣) تهذيب الآثار-تتمة مسند عبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير- ص(٢٥٧).

(٤) قال في سننه(٢/١٧١): (جابر ضعيف وقد اختلف عنه)، وانظر: علل الدارقطني (١٣/ ٣٢٤).

(٥) قال في السنن الكبرى (٢/٥٣٠): (تفرد به جابر الجعفي وهو ضعيف)، وانظر: معرفة السنن والآثار(٣/ ٦٩).

(٦) وقد حكى النووي الإجماع على عدم وجوب الصلاة على الآل . انظر: شرح النووي على مسلم(٤/١٢٤).

(٧) أخرجه أبو أحمد الحاكم في شعار أصحاب الحديث ص(٧٢) قال: (أخبرنا أبوبكر محمد بن إسحاق بن إبراهيم بن عيسى بن فروخ البغدادي بالرقة، حدثنا بكر بن عبدالله بن نعيم محمد بن عبدالرحمن بن غزوان، حدثنا شريك، عن أبي حصين قال: قال أبو مسعود...) هكذا في المطبوع، ولعله فيه تصحيف؛ فالذي يروي عن شريك هو محمد بن

- **وأما جابر** ، فإن النسبة إليه من اضطراب الجعفي أيضاً، وقد سئل الدارقطني عن : (عن حديث محمد بن علي، عن جابر: (**لو صليت صلاة لم أصل فيها على النبي ﷺ لأعدت الصلاة**). فقال: يرويه جابر الجعفي، واختلف عنه؛ فرواه عمرو بن شمر، عن جابر، عن محمد بن علي، عن جابر، من قوله. ورواه عبد المؤمن بن القاسم، أخو أبي مريم، عن جابر، عن أبي جعفر، عن أبي مسعود الأنصاري، عن النبي ﷺ. ورواه إسرائيل، عن جابر، عن أبي جعفر، عن أبي مسعود الأنصاري قوله، **والاضطراب من جابر الجعفي، وليس بثقة**)[1].
- **وأما ابن عمر** ، فقد روي عنه أنه قال: (**لا تكون صلاة إلا بقراءة، وتشهد، وصلاة على النبي ﷺ فإن نسيت شيئا من ذلك فاسجد سجدتين بعد السلام**)[2]، وهذه

عبدالرحمن بن غزوان ولعل هذا الإسناد من صنعه! قال ابن حبان في المجروحين(٣٠٥/٢) عنه: (يروي عن أبيه وغيره من الشيوخ العجائب التي لا يشك من هذا الشأن صناعته أنها معمولة أو مقلوبة)، وقال ابن حجر في اللسان(٢٥٣/٥): (حدث بوقاحة عن مالك وشريك وضمام بن إسماعيل ببلايا ...قال الدارقطني وغيره: كان يضع الحديث، وقال ابن عدي: له عن ثقات الناس بواطيل) انتهى، فالمعروف من أثر أبي مسعود هو من طريق الجعفي وقد سبق ، ولذلك قال محقق رسالة "شعار أصحاب الحديث" ص(٧٢) عن هذا الطريق: (لم أقف على أثر ابن مسعود من هذا الطريق).

(١) علل الدارقطني (١٣/ ٣٢٤)، فرواه الجعفي مرفوعاً ، وموقوفاً على أبي مسعود، و على جابر .

(٢) ذكره ابن القيم في جلاء الأفهام ص(٣٣٠) وقال في إسناده: (ذكره الحسن بن شبيب المعمري حدثنا علي بن ميمون حدثنا خالد بن حسان[لعله:حيان، وهو صدوق يخطيء كما قال ابن حجر في التقريب] عن جعفر بن برقان عن عقبة بن نافع عن ابن عمر...)، وقال ابن حجر في الفتح (١١/ ١٦٤): (وأخرج العمري في عمل يوم وليلة عن بن عمر بسند جيد قال: لا تكون صلاة إلا بقراءة وتشهد وصلاة علي)، ولم يذكر إسناده، ولعله الإسناد الذي ذكره ابن القيم؛ ولذلك قال السخاوي في القول البديع ص(١٨٢): (أخرجه الحسن بن شبيب المعمري في عمل اليوم والليلة له ومن طريقه ابن بشكوال بسند جيد)، قال في فضل الرحيم الودود(٤٠٣/١٠): (وهذه رواية شاذة؛ والحمل فيها إما على خالد بن حيان، وإما على الحسن بن علي بن شبيب المعمري)، وأخرجه ابن أبي شيبة(٨٧١٤) بلفظ آخر قال: حدثنا جعفر بن برقان [يقول د.الشثري في تحقيقه للمصنف: أي أن وكيع بن الجراح حدثه عن جعفر؛ أخذاً من الأثر قبله]، عن عقبة بن نافع، قال: سمعت ابن عمر، يقول: (**ليس من صلاة إلا وفيها قراءة وجلوس في الركعتين، وتشهد، وتسليم، فإن لم تفعل ذلك سجدت سجدتين بعدما تسلم،**

الرواية شاذة، والأصح في الرواية ذكر التسليم بدل الصلاة على النبي ﷺ كما أخرجه ابن أبي شيبة، وعلى كل حال فالأثر بكلا اللفظين لا يصح؛ لأن مداره على عقبة بن نافع وفيه جهالة، وقد سأل عبدالله بن الإمام أحمد والده عن: (عن عقبة بن نافع؟ فقال: لا أذكر معرفته)[1]، والرواية عن عقبة فيها انقطاع؛ فالراوي عن عقبة في الأثر هو جعفر بن برقان، وبين جعفر بن برقان وعقبة واسطة، يقول البخاري: (عقبة بن نافع، سمع ابن عمر -رضي الله عنهما-، روى جعفر بن برقان عن راشد، منقطع)[2]، أي: أن راشداً الأزرق بينهما، أما جعفر عن عقبة فهو منقطع[3]، والله أعلم.

- **أما المنقول عن الشعبي من التابعين،** فقد قال البيهقي: (وروّينا عن الثوري، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن الشعبي، أنه قال: «من لم يصل، على النبي ﷺ في التشهد، **فليعد صلاته**» أو قال: «**لا تجزئ صلاته**»)[4]، فهذا إسناد صحيح ولذلك قال ابن حجر: (وأخرج البيهقي في الخلافيات بسند قوي عن الشعبي)[5] فذكره، ولكن بين الثوري(ت١٦١)، والبيهقي(ت٤٥٨) مفاوز ! ولذلك قال مغلطاي: (ومرسل الشعبي من عند البيهقي أنّه قال: «من لم يصلّ، على النبي ﷺ في التشهد، **فليعد**

وأنت جالس)، وليس فيه موضع الشاهد، ومع أن هذا أصح من الذي قبله، إلا أن كليهما ضعيف؛ فمدارهما على عقبة بن نافع، وهو مجهول ولم يعرفه الإمام أحمد، وفيه انقطاع بين جعفر بن برقان وعقبة بن نافع، ذكره البخاري في التاريخ الكبير(٦/٤٣٤).

(١) العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبدالله (٢/٨٧).

(٢) التاريخ الكبير (٦/ ٤٣٤).

(٣) وانظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٦/ ٣١٧).

(٤) معرفة السنن والآثار (٣٧٢٥).

(٥) فتح الباري (١١/١٦٤)، وكتاب الخلافيات لم يصل إلينا كاملاً فالموجود منه هو الطهارة والباقي في عداد المفقود، أما مختصره للخمي فهو موجود كاملاً، والأثر في المختصر أورده بلا إسناد، وهو كذلك موجود في "السنن الكبرى" بلا إسناد، وأورده في "معرفة السنن والآثار" بإسناد صحيح منقطع.

صلاته» أو قال: «**لا تجزئ صلاته**»)[1].

- ثم وقفت عليه مسنداً في الخلافيات بعد أن طبع أكثره كاملاً عام (١٤٣٧هـ)وهذا إسناده، كما قال البيهقي: أخبرنا أبوعبدالله الحافظ، ثنا أبوبكر بن إسحاق الفقيه، أنا محمد بن أحمد بن سعد، ثنا إبراهيم بن محمد بن نوح، ثنا إسحاق، ثنا وكيع، عن سفيان عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي به، قال البيهقي عقبه: (فهذا عن الشعبي يبطل قولهم: إن العلماء لم يقولوا في هذه المسألة بوجوب الصلاة على النبيﷺ نحو مذهبكم)[2]، لكن هذا الإسناد فيه محمد بن أحمد بن سعد لم أقف له على ترجمة ولا يعرف حاله، والظاهر ثبوته عند البيهقي وتقويته من ابن حجر، والإشارة إلى انقطاعه من مغلطاي، وثبوته محل نظر؛ لأني لم أقف عليه عند غير البيهقي[3]، والإسناد فيه مجهول متأخر الطبقة، والبيهقي لم يصرح بصحته، مع جزم أكثر من إمام معروف بنقل الخلاف والتبحر في معرفة الفتيا والمذاهب بعدم سبق الشافعي، وكون هذا الرأي لا يروى بأي مصنف ولا يعرف في كتاب إلا خلافيات البيهقي.
- **وأما أبو جعفر الباقر**، فأول من وقفت عليه ينسبه إليه هو القاضي عياض حيث قال: (قال الدارقطني: الصواب أنه من قول أبي جعفر محمد بن الحسين: لو صليت صلاة لم أصل فيها على النبي ﷺ ولا على أهل بيته لرأيت أنها لا تتم)[4]، وهذه النسبة فيها

---

(١) شرح سنن ابن ماجه(٣٦٧/٥) بتحقيق ابن أبي العينين، وجاء في طبعة الباز بتحقيق كامل عويضة ص(١٥٣٦): (ومرسل الشعبي من عند الربعي...)!، وهي طبعة وصفت بكثرة التصحيف.

(٢) الخلافيات (٢٠٣/٣).

(٣) قال ابن تيمية في الفتاوى(١٥٤/٢٤) عن الحافظ البيهقيٍ: (يحتج بآثار لو احتج بها مخالفوه لأظهر ضعفها وقدح فيها، وإنما أوقعه في هذا – مع علمه ودينه – ما أوقع أمثاله ممن يريد أن يجعل آثار النبي ﷺ موافقة لقول واحد من العلماء دون آخر).

(٤) الشفا (٦٤/٢).

وهم وهي ضعيفة على كل حال، فإن الراوي عن الباقر هو الجعفي وسبق بيان ضعفه واضطرابه في الرواية، وهذا هو نص كلام الدراقطني الذي يبين وهم النسبة فقد سئل عن:(حديث أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين، عن أبي مسعود، عن النبي ﷺ، قال: «**من صلى صلاة، لم يصل فيها علي ولا على أهل بيتي لم تقبل منه**». فقال: حدث به عبد المؤمن بن القاسم الأنصاري أخو أبي مريم، عن جابر، عن أبي جعفر كذلك. وخالفه إسرائيل، وشريك، وقيس، فرووه عن جابر، عن أبي جعفر، عن أبي مسعود: لو صليت صلاة لم يصل فيها عن النبي ﷺ، ولا على أهل بيته، لرأيت أنها لا تتم، موقوفاً، وهو الصواب عن جابر)[1]، يعني: أن الصواب من رواية جابر الجعفي هي الوقف على أبي مسعود وليس الرفع إلى النبي ﷺ؛ لأنها رواية الأكثر من أصحاب الجعفي، وهذا يخالف مانقله القاضي عنه من تصويب الرواية المقطوعة على التابعي، وعلى كل الأحوال فلايلزم من تصويب الرفع أو الوقف أو القطع صحة الأثر ؛ لأن مداره على الجعفي، وهو ضعيف كما سبق بيانه عن الدراقطني والبيهقي.

- **وأما مقاتل بن حيان،** فإن المروي عنه أخرجه ابن أبي حاتم قال: (قرأت على محمد بن الفضل بن موسى، ثنا محمد بن علي بن الحسن بن شقيق، ثنا أبو وهب محمد بن مزاحم، ثنا بكير بن معروف، عن مقاتل بن حيان، قوله: ﴿وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[2]، وإقامتها المحافظة على مواقيتها، وإسباغ الطهور فيها، وتمام ركوعها وسجودها، وتلاوة القرآن فيها، والتشهد، **والصلاة على النبي** ﷺ، فهذا إقامتها)[3]، وإسناده جيد[4]،

---

(١) علل الدارقطني (٦/١٩٧).

(٢) من الآية (٣) من سورة البقرة.

(٣) تفسير ابن أبي حاتم (١/٣٧).

(٤) وبكير بن معروف (صدوق فيه لين) كما في التقريب ص(١٢٧)، ولكن المتن مستقيم ليس فيه مايستنكر عليه.

ولكنه ليس بصريح في بطلان صلاة من لم يصل على النبي ﷺ، كما أنه ليس بصريح في بطلان صلاة من لم يسبغ الوضوء إذا أتى بالفرض منه، كما أنه فيه حصر إقامة الصلاة بما ذكر: فاستقبال القبلة، وستر العورة، والنية، والتحريمة، وغيرها مما لم يذكر لاشك أنه من إقامة الصلاة، فهو من التفسير بالمثال والتنبيه ، والله أعلم.

- **والخلاصة**: أنه لا يثبت القول بوجوب الصلاة على النبي ﷺ عن أحد ممن ذكر قبل الشافعي، فمن ذُكر[1] تبيّن بعد بحثه أنه ضعيف وهو الأغلب ، أو غير صريح.
- وهذه هي المصنفات التي تُعنى بفقه السلف كمصنف عبد الرزاق وابن أبي شيبة لا تجد فيها من قال بقول الشافعي، بل فيها عدم الوجوب كما سبق عن ابن مسعود ثم أصحابه ثم النخعي، وهذا فقه أهل الكوفة، وهذا عطاء في الحجاز يسأله ابن جريج: أليس الصلاة على النبي ﷺ مع التشهد؟ فقال: لا يزاد على التشهد فيما يعلم من التشهد، إلا أن يقول الإنسان بعد التشهد ما شاء)[2]، وكلها صحيحة صريحة بعدم الوجوب.
- **أما الإمام الشافعي(ت٢٠٤)**، فهو أول من يعرف عنه هذا القول ، وقد قال: (ومن صلى صلاة لم يتشهد فيها ويصل على النبي ﷺ وهو يحسن التشهد فعليه إعادتها، وإن تشهد ولم يصل على النبي ﷺ أو صلى على النبي ﷺ ولم يتشهد فعليه الإعادة، حتى يجمعهما جميعاً)[3]، وقد صرّح قبل ذلك بفرضيتها، وهذا صريح في مذهبه.
- **أما الإمام أحمد(ت٢٤١)**، فله قول بعدم الوجوب، وشذوذ قول من أبطل صلاة من

---

(١) الذين ذكرهم ابن القيم وابن كثير، وهما أبرز من انتصر للشافعي.

(٢) أخرجه عبدالرزاق في المصنف(٣٠٨٤) وإسناده صحيح يرويه عبدالرزاق عن ابن جريج عن عطاء.

(٣) الأم (١/١٤٠)، قال النووي في المجموع(٣/٤٦٥): (فالصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير فرض بلا خلاف عندنا إلا ما سأذكره عن ابن المنذر إن شاء الله تعالى، فإنه من أصحابنا)، قلت: وكذلك الطبري فإنه مذكور في طبقات الشافعية لتقلده مذهب الشافعي في أول أمره، والخطابي كذلك معدود في الشافعيين.

لم يصلّ على النبي ﷺ[1] -وقد سبق-، وله قول بالوجوب قال ابن قدامة: (وظاهر مذهب أحمد - رحمه الله - وجوبه؛ فإن أبا زرعة الدمشقي نقل عن أحمد، أنه قال: كنت أتهيب ذلك، ثم تبينت، فإذا الصلاة واجبة. **فظاهر هذا أنه رجع عن قوله الأول إلى هذا)**[2]، والرواية الثالثة أنها ركن [3].

- **أما إسحاق بن راهويه(ت٢٣٨)،** فهي عنده من الواجبات التي تبطل الصلاة بتركها عمداً، وتصح مع النسيان[4]، وإسحاق (قرين أحمد بن حنبل ويوافقه في المذهب: أصوله وفروعه وقولهما كثيراً ما يُجمع بينه)[5]، يقول إسحاق: (قال لي أحمد بن حنبل بمكة: تعال حتى أريك رجلا لم ترَ عيناك مثله، فأقامني على الشافعي)[6]، وبين الثلاثة رابطة فالإمام أحمد(موافقته للشافعي وإسحاق أكثر من موافقته لغيرهما، وأصوله بأصولهما أشبه منها بأصول غيرهما)[7]، إلا أن الظاهر أن الإمام أحمد أخف في هذه المسألة من إسحاق وإسحاق أخف من الشافعي، وقد جاء في مسائل الكوسج[8]:(قلت: إذا سلّم الإمام، وقد بقي على الرجل شيء من الدعاء؟

---

(١) انظر: المغني(١/٣٨٨)، المبدع(١/٤٤٤).

(٢) المغني (١/٣٨٩).

(٣) قال ابن مفلح في الفروع(٢/٢٤٧) في بيان الأركان: (والصلاة على النبي ﷺ على الأشهر عنه، اختاره الأكثر "وش" وعنه واجبة، اختاره الخرقي. وفي المغني: هي ظاهر المذهب، وعنه: سنة، اختاره أبو بكر "وه م")، وانظر: المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (١/ ١٢٩).

(٤) قال ابن المنذر: (وكان إسحاق يقول: إذا فرغ من التشهد إماما أو مأموما صلى على النبي ﷺ، لا يجزيه غير ذلك، ثم قال: إن ترك ذلك ناسيا رجونا أن يجزيه. قال أبو بكر[ابن المنذر]: ولو كان ذلك فرضاً عنده كالركوع والسجود، وقراءة فاتحة الكتاب، لأوجب عليه الإعادة على كل حال)، وانظر: المغني(١/٣٨٨)

(٥) مجموع فتاوى ابن تيمية (٢٥/٢٣٢).

(٦) تذكرة الحفاظ (١/٢٦٥).

(٧) مجموع الفتاوى (٣٤/١١٣).

(٨) (والكوسج سأل مسائله لأحمد وإسحاق..ولهذا يجمع الترمذي قول أحمد وإسحاق فإنه روى قولهما من مسائل الكوسج. وكذلك أبو زرعة وأبو حاتم وابن قتيبة وغير هؤلاء من أئمة السلف والسنة والحديث **وكانوا يتفقهون على**

قال[أحمد]: يسلم معه، قال إسحاق: كما قال. إذا كان قد تشهد وصلى على النبي ﷺ، فإن لم يفعل ذلك وسلم الإمام فليفعله، ثم ليسلم)[(١)].

- وقد استوقفني في بحثي لمذهب إسحاق هذا النص عنه: (الصلاة كلها من أولها إلى آخرها واجبة، والذين يقولون للناس: في الصلاة سنة وفيها فريضة، خطأ من المتكلم...وفعل النبي ﷺ بعض وما وصفنا في الصلاة مثل التشهد في الأوليين وشبهه ناسياً، فلم يعد الصلاة. ولكن لا يجوز لأحد أن يجعل الصلاة أجزاء مجزأة فيقول: فريضته كذا، وسنته كذا، فإن ذلك بدعة)[(٢)]، وهذا يشبه مانقله ابن رجب بقوله: (وأنكر أحمد أن يسمي شيء من أفعال الصلاة وأقوالها سنة، وجعل تقسيم الصلاة إلى سنة وفرض بدعة، وقال: كل ما في الصلاة واجب، وإن كانت الصلاة لا تعاد بترك بعضها. وكذلك أنكر مالك تقسيم الصلاة إلى فرض وسنة، وقال: هو كلام الزنادقة...وكذلك...الشافعي يقول: كل أمور الصلاة عندنا فرض)[(٣)]، والكلام في توجيه الكلام يطول، ولاشك أنه ليس على ظاهره المتبادر؛ ولذلك أحمد في سياق الكلام يقول: (وإن كانت الصلاة لاتعاد بترك بعضها)، مما يدل على أنه ليس بالواجب الذي يبطل تركه، وكأن الكلام في منهج طرح المسائل، وأن يكون كما طرحها الصحابة: فتوضأ عثمان كما توضأ النبي ﷺ، وصلى مالك بن الحويرث للناس كما صلى النبي ﷺ، وساق جابر حجة النبي ﷺ وغيرها، ولم يقولوا للناس هذا واجب وهذا مستحب، فكذلك يُعلّم الناس هكذا، وأما في الفتوى فيمن ترك شيئاً

مذهب أحمد وإسحاق يقدمون قولهما على أقوال غيرهما وأئمة الحديث كالبخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم هم أيضا من أتباعهما، وممن يأخذ العلم والفقه عنهما). المرجع السابق.

(١) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه(٢/٤٧٠-٤٧١)، ويلاحظ تفصيل إسحاق وتقييده دون أحمد.

(٢) المصدر السابق (٢/٥٢٣-٥٢٥).

(٣) فتح الباري (٧/١٤١-١٤٢).

أو زاد شيئاً فهنا التقسيم والترخيص، قال ابن رجب: (وسبب هذا – والله أعلم – أن التعبير بلفظ السنة قد يفضي إلى التهاون بفعل ذلك، وإلى الزهد فيه وتركه، وهذا خلاف مقصود الشارع من الحث عليه، والترغيب فيه بالطرق المؤدية إلى فعله وتحصيله، فإطلاق لفظ الواجب أدعى إلى الإتيان به والرغبة فيه، وقد ورد إطلاق الواجب في كلام الشارع على ما لا يأثم بتركه، ولا يعاقب عليه عند الأكثرين، كغسل الجمعة، وكذلك ليلة الضيف عند كثير من العلماء أو أكثرهم، وإنما المراد به المبالغة في الحث على فعله وتأكيده)[1]. والله أعلم.

- **وأما ابن الموّاز المالكي (ت٢٦٩)**[2]، فمذهبه وجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأخير، كما نقله عنه بعض المالكية، وجعلوه كقول الشافعي[3]، على أن القاضي عياض قال: (وكلامه محتمل الوجوب على الجملة، كما قالت الجماعة)[4].
- **وخلاصة ماتقدم:** أن الرأي بدأ من الإمام الشافعي ثم تلقاه الناس عنه، أما من قبله: فليس فيما نقل إلينا ووقفت عليه شيء صحيح صريح، **أما الصحابة:** فابن مسعود النسبة إليه وهم، وأبو مسعود وجابر المنقول عنهما مداره على الجعفي وهو ضعيف تركه الحفاظ، وأما ابن عمر فما نقل عنه فيه شذوذ وجهالة وانقطاع.
- وأما الشعبي فالمروي عنه منقطع، وأما الباقر فالنسبة إليه وهم، وأما مقاتل فكلامه

---

(١) جامع العلوم والحكم (٢/١٥٦-١٥٧).

(٢) محمد بن إبراهيم الإسكندراني، المالكي، ابن المواز، أخذ عن أصبغ بن الفرج وعبد الله بن عبد الحكم، وانتهت إليه الرياسة في مذهب مالك، قال السيوطي:(وله اختيارات خارجة عن مذهب مالك؛ منها وجوب الصلاة على النبي ﷺ في الصلاة). توفي سنة (٢٦٩)هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(١٣/٦)، حسن المحاضرة(١/٣١٠).

(٣) انظر: الإشراف للقاضي عبدالوهاب(١/٢٥٢)، شرح التلقين(١/٥٤٧)، الذخيرة(٢/٢١٨)، عيون المسائل ص(١٢٠).

(٤) إكمال المعلم (٢/ ٢٩٦).

غير صريح، وثبت عن الشافعي بطلان صلاة من لم يصل على النبي ﷺ في التشهد الأخير، وعن إسحاق مثله في المتعمد دون الناسي، وعن أحمد ثلاث روايات، وابن المواز نقل عنه بعض المالكية القول بالوجوب كقول الشافعي.

- وبه يُعلم علو كعب الطبري وابن المنذر والطحاوي وابن عبد البر وغيرهم من أساطين العلم، الذين قطعوا بتفرّد الشافعي أو لم يعرفوا من سبقه، وتقدمهم في معرفة الوفاق و الخلاف، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين ببطلان صلاة من لم يصلِّ على النبي ﷺ في التشهد الأخير:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيۡهِ وَسَلِّمُواْ تَسۡلِيمًا﴾[١].

وجه الاستدلال:

- أن الله ﷻ فرض الصلاة على رسوله ﷺ (فلم يكن فرض الصلاة عليه في موضع، أولى منه في الصلاة)[٢]، ويوضح ذلك بعض الشافعية بأن:

- (الآية تقتضي وجوب الصلاة عليه ﷺ، وقد أجمع العلماء أنها لا تجب في غير الصلاة)[٣](فتعيّن وجوبها فيها)[٤].

وقد نوقش هذا الاستدلال:

(١) الآية (٥٦) من سورة الأحزاب.

(٢) الأم (١/١٤٠).

(٣) المجموع (٣/ ٤٦٧).

(٤) أسنى المطالب (١/ ١٦٥)، وانظر: الحاوي الكبير (٢/ ١٣٧)، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (١/ ١٣٨).

- (في دعوى الإجماع نظر ففي المسألة أقوال منهم من أوجبها في العمر مرة...)[1] وهذا في الوجوب المطلق، وقد يتجدد الوجوب لوجود سببه وهو المطلوب إقامته هنا.
- قال ابن دقيق: (وقد كثر الاستدلال على وجوبها في الصلاة بين المتفقهة بأن الصلاة على النبي ﷺ واجبة بالإجماع، ولا تجب في غير الصلاة بالإجماع، فتعين أن تجب في الصلاة، **وهو ضعيف جدا؛** لأن قوله: " لا تجب في غير الصلاة بالإجماع " إن أراد به: لا تجب في غير الصلاة عيناً، فهو صحيح. لكنه لا يلزم منه: أن تجب في الصلاة عيناً، لجواز أن يكون الواجب مطلق الصلاة[2]. فلا يجب واحد من المعينين - أعني خارج الصلاة وداخل الصلاة-، وإن أراد ما هو أعم من ذلك، وهو الوجوب المطلق فممنوع)[3].
- فالآية فيها أمر مطلق: والامتثال يقيناً يحصل بواحدة (وأما الزيادة على المرة فنحن نسألكم: كم من مرة توجبون ذلك في الدهر، أو في الحول، أو في الشهر، أو في اليوم، أو في الساعة ولا يقبل منكم تحديد عدد دون عدد إلا ببرهان، ولا سبيل إليه؛ فقد امتنع هذا بضرورة العقل.
- فإن قالوا: نوجب ذلك في الصلاة خاصة قلنا: ليس هذا موجوداً في الآية، ولا في شيء من الأحاديث فهو دعوى منكم بلا برهان)[4].
- فلم يجيء في القرآن: (صلوا عليه في صلاتكم؟ إنما قال ذلك قولاً مطلقا يكون إنما نالهم بقولهم إياه في صلواتهم وفي غيرها، كمثل ما قال في غير هذه الآية، وهو:

---

(١) كفاية الأخيار ص (١٠٩).

(٢) (أي: غير مقيد بوقت معين، فلا يجب داخل الصلاة عيناً ، ولا خارجها عيناً، بل في أي الحالين فعله أسقط الوجوب عن نفسه). حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام (٢/٢١-٢٢).

(٣) إحكام الأحكام (١/ ٣٠٩)، أي: إن أراد نفي الوجوب المطلق فهو ممنوع؛ لأن في الآية أمر والأصل فيه الوجوب.

(٤) المحلى بالآثار (٢/ ٣٠٣)

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ ذِكۡرٗا كَثِيرٗا ﴿٤١﴾ وَسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا﴾)[1].

٢/ **واستُدل للوجوب:** بالحديث المتفق عليه عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: لقيني كعب بن عجرة، فقال: ألا أهدي لك هدية؟ إن النبي ﷺ خرج علينا، فقلنا: يا رسول الله، قد علمنا كيف نسلم عليك، فكيف نصلي عليك؟ قال: « **فقولوا: اللّٰهم صل على محمد، وعلى آل محمد، كما صليت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد، اللّٰهم بارك على محمد، وعلى آل محمد، كما باركت على آل إبراهيم، إنك حميد مجيد**»[2]، وروي نحوه عن بعض الصحابة، وفي إحدى الروايات: (فكيف نصلي عليك إذا نحن صلينا في صلاتنا)[3].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أخبر أن الصلاة عليه مأمور بها والأصل في الأمر الوجوب[4]، وفي الرواية

(١) شرح مشكل الآثار (٦/ ٢٢)، والآيتان (٤١، ٤٢) من سورة الأحزاب.

(٢) أخرجه البخاري(٦٣٥٧)،ومسلم(٤٠٦)،قال النووي في شرح مسلم(٤/١٢٤):«هذا القدر لا يظهر الاستدلال به إلا إذا ضم إليه الرواية الأخرى كيف نصلي عليك إذا نحن صلينا».

(٣) أخرجه أحمد(١٧٠٧٢)، وابن خزيمة(٧١١)،ومن طريقه ابن حبان(١٩٥٩)، والحاكم(٩٨٨)، والدارقطني(١٣٣٩)، والبيهقي في الكبرى(٣٩٦٥) من طريق محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم التيمي عن محمد بن عبدالله بن زيد بن عبدربه عن أبي مسعود به، وقد صرّح ابن إسحاق فيه بالتحديث، قال الحاكم:(هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي، وقال الدارقطني(٢/ ١٦٩): (هذا إسناد حسن متصل)، ونقله البيهقي مقرّاً له، وتعقبه ابن التركماني في الجوهر النقي (٢/ ١٤٦):(في سنده ابن اسحاق وقد ذكر البيهقي في باب تحريم قتل ماله روح (إن الحفاظ يتوقون ما ينفرد به)) قال ابن حجر في الفتح(١١/ ١٦٣):(وهو اعتراض متجه لأن هذه الزيادة تفرد بها بن إسحاق)، والحديث أخرجه مسلم(٤٠٥) دون هذه الزيادة، فتفرّد ابن إسحاق بها لا يقبل، قال الذهبي في ميزان الاعتدال(٣/٤٧٥) :(فالذي يظهر لي أن ابن إسحاق حسن الحديث، صالح الحال صدوق، وما انفرد به ففيه نكارة، فإن في حفظه شيئاً)انتهى، وسبق تفصيل حاله في المبحث الرابع من الفصل الأول، وأما قول الدارقطني فإنه لا ينفي الشذوذ عنها، وأما قول الحاكم فقد قال عنه الألباني في أصل صفة الصلاة(٣/٩٠٧): (ليس بصواب؛ وإن وافقه الذهبي؛ لأن ابن إسحاق إنما خرَّج له مسلم في المتابعات...على أنه قد تكلم بعضهم في حديثه هذا؛ لأنه تفرد بقوله: إذا نحن صلينا في صلاتنا).

(٤) انظر: الحاوي الكبير(٢/ ١٣٨).

الأخرى دلالة على المطلوب وهو تعيين محلها وذلك في الصلاة[1].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن(صيغة الأمر في قوله «**قولوا**» ظاهرة في الوجوب...[لكن]ليس في هذا الحديث تنصيص على أن هذا الأمر، مخصوص بالصلاة)[2]، و(لم يقل: إن هذا القول فرض في الصلاة، ولا يحل لأحد أن يزيد في كلامه ﷺ)[3].
- وأما الزيادة المُخصصة أو المقيدة في الرواية الأخرى فلا تصح؛ لتفرد محمد بن إسحاق بها، والحديث أخرجه مسلم ولم يذكرها [4].
- **وعلى فرض التسليم** بأنها نص في الصلاة والتشهد فإن (الأمر بها...لا يدل على الوجوب؛ **فإنه إنما أمرهم عندَ سؤالهم عنه، وهذه قرينة تخرج الأمر عن الوجوب،** على ما ذكره طائفة من الأصوليين؛ فإنه لو كان أمره للوجوب لا بتدأهم به، ولم يؤخره إلى سؤالهم، مع حاجتهم إلى بيان ما يجب في صلاتهم؛ فإن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، فدل على أنه اكتفى بالسلام عليه عن الصلاة)[5].
- فليس كل أمر يدل على الوجوب كما سبق، وقد روي الأمر بالتسبيح في الركوع والسجود ولم يذهب الشافعي إلى وجوبه[6]، قال ابن تيمية: (فكيف يوجب الصلاة على النبي ﷺ ولم يجئ أمر بها في الصلاة خصوصاً، ولا يوجب التسبيح مع الأمر به

(١) حاشية البجيرمي على الخطيب (٢/ ٤١).

(٢) إحكام الأحكام (١/٣٠٨-٣٠٩).

(٣) المحلى (٢/٣٠٣).

(٤) يقول د. ماهر الفحل في تحقيقه لبلوغ المرام ص(١٥١): (تفرد بهذه اللفظة محمد بن إسحاق وحاله لا تحتمل التفرد).

(٥) فتح الباري لابن رجب (٧/٣٦٥).

(٦) انظر: شرح مشكل الآثار (٦/ ٢٢)، شرح صحيح البخارى لابن بطال (٢/ ٤٤٦).

في الصلاة، ومع كون الصلاة تسمى " تسبيحاً"؟)[1].

- ثم (الأوامر المذكورة في الأحاديث تعين كيفيته، وهي لا تفيد الوجوب)[2].
- **وعلى فرض التسليم بوجوب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد**، فإن الحديث فيه الأمر بالصلاة على الآل مع الصلاة على النبي ﷺ ، والصلاة على الآل ليست بواجبة عند الشافعي مع أن الحديث فيه الأمر بهما[3].

٣/ **واستُدل للوجوب أيضاً:** بحديث فضالة بن عبيد رضي الله عنه قال: سمع رسول الله ﷺ رجلاً يدعو في الصلاة، ولم يذكر الله عز وجل، ولم يصلّ على النبي ﷺ فقال رسول الله ﷺ : «**عَجِلَ هذا**» ثم دعاه فقال له ولغيره: « **إذا صلّى أحدكم فليبدأ بتحميد ربه والثناء عليه، ثم ليصلِّ على النبي، ثم ليدع بعدُ بما شاء**»[4].

وجه الاستدلال:

---

(١) مجموع الفتاوى (١١٨/١٦).

(٢) نيل الأوطار(٣٣٠/٢)،وضرب أمثلة منها:الأمر بالركعتين للاستخارة،ومنها الأمر بالإيتار بواحدة لمن خشي الصبح.

(٣) قال الشافعي في الأم (١٤١/١): (ولو لم يزد رجل في التشهد على أن يقول: التحيات لله أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا رسول الله السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وصلى على رسول الله= كرهت له ذلك **ولم أر عليه إعادة**)، بل حكى النووي في شرحه على مسلم(١٢٤/٤): الإجماع على عدم وجوب الصلاة على الآل والذرية والدعاء، وأن وجوب الصلاة على الآل وجه شاذ عند الشافعية، وقد أجاب ابن الرفعة في كفاية النبيه (٣/ ٢١٧) عن هذا الاعتراض بقوله: (لا يجب على الآل؛ لظاهر الآية؛ فإنه لم يذكر فيها الآل. والجواب عن قوله عليه السلام: "**قولوا** ... " إلى آخره، إنما هو "**اللهم صل على محمد**"؛ لأنه المسئول عنه، وقوله: "**وعلى آل محمد**" ليس بياناً لما سئل عنه، وإنما هو كلام مستأنف؛ فنحمله على الاستحباب).

(٤) أخرجه أحمد(٢٣٩٣٧)وهذا لفظه، ومن طريقه أبوداود(١٤٨١)، وأخرجه الترمذي(٣٤٧٧) وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وابن خزيمة(٧١٠)، وابن حبان(١٩٦٠)، والحاكم(٩٨٩) وقال: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولا تُعرف له علة، ولم يخرجاه، وله شاهد صحيح على شرطهما) ولم يتعقبه الذهبي، وترجم له ابن خزيمة بقوله: (باب الصلاة على النبي ﷺ في التشهد) ومثله البيهقي، وترجم له ابن حبان:(ذكر البيان بأن المرء مأمور بالصلاة على النبي المصطفى ﷺ في صلاته عند ذكره إياه بعد التشهد).

- أن في الحديث أمر بالصلاة على النبي ﷺ والأصل فيه الوجوب[1]، ويتأيد ذلك:
- بما جاء عن ابن مسعود رضي الله عنه قال : (**يتشهد الرجل، ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو لنفسه**)[2]، قال ابن حجر: (وأصح ما ورد في ذلك عن الصحابة والتابعين ما أخرجه الحاكم بسند قوي عن ابن مسعود ...وهذا أقوى شيء يحتج به للشافعي)[3]، و (فيه دلالة على وجوبها ومحلها)[4].
- ويقوّي ذلك حديث عائشة في وتره ﷺ وفيه: «**فيصلي التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله، ويحمده ويدعو ربه ويصلي على نبيه**»[5]، مع قوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**»[6].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أما حديث فضالة (غايته إيجاب الصلاة في مطلق الصلاة عند إرادة الدعاء، فما الدليل على الوجوب بعد التشهد، على أنه حجة عليهم لا لهم)[7]؛ حيث لم يأمره بالإعادة كما

---

(١) انظر: الحاوي الكبير(٢/١٣٧)، شرح النووي على مسلم(٤/١٢٤)، جلاء الأفهام ص(٩٨).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٣٠٢٦)، والحاكم(٩٩٠)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٢٨٧٩)، وإسناده صحيح.

(٣) فتح الباري (١١/١٦٤).

(٤) نهاية المحتاج (١/ ٥٢٤).

(٥) أخرجه ابن ماجه(١١٩١)، والنسائي(١٧٢٠)، وابن خزيمة(١٠٧٨)، وأبوعوانة(٢٢٩٥)، والبيهقي في الكبرى(١٠٧٨) من طريق سعيد بن أبي عروبة، عن قتادة، عن زرارة بن أوفى، عن سعد بن هشام، قال: سألت عائشة به، والحديث في صحيح مسلم(٧٤٦) بهذا اللفظ: «**ثم يقوم فيصلّ التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم**» وليس فيه ذكر للصلاة على النبي ﷺ، والذي يظهر أن ذكر الصلاة على النبي ﷺ في هذا الحديث غير محفوظة فالحديث مداره على قتادة، ورواه عن قتادة: معمر وهشام الدستوائي وسعيد بن أبي عروبة – في رواية الأكثر عنه– دون هذا اللفظ، ثم اختلف فيه على سعيد بن أبي عروبة: فرواه عنه يحيى القطان و ابن أبي عدي وخالد بن الحارث دونها ، وروى الزيادة: محمد بن بشر وعبدة بن سليمان، قال د.سامي الخليل في دراسته لصفة صلاة النبي ﷺ للألباني ص(٤٢٦): (هذه الزيادة شاذة لاتصح؛ فقد خالف محمد بن بشر وعبدة ستة من أصحاب ابن أبي عروبة، فيهم يحيى القطان، وخالفا أيضاً خمسة من أصحاب قتادة فيهم شعبة وهشام).

(٦) أخرجه البخاري(٦٣١).

(٧) نيل الأوطار(٢/٣٣١). وقد أجاب ابن القيم في الجلاء ص(٣٥٢): بأنه ليس في الصلاة موضع يشرع فيه الثناء

أمر المسيء في صلاته، ولو كانت فرضاً لأمره بالإعادة -وقد سبق ذلك-.

- ثم إن الحديث فيه أمر بالدعاء «**ثم ليدع بعدُ بها شاء**» وليس بواجب عند الشافعي وغيره من العلماء وحكي إجماعاً، فكذا الصلاة على النبي ﷺ، فيحتاج هذا الأمر إلى ما يقويه كما هو في التشهد.
- ويؤيد ذلك ما احتجوا به عن ابن مسعود رضي الله عنه فهو يقول: **(يتشهد الرجل، ثم يصلي على النبي ﷺ ثم يدعو لنفسه)** كما في حديث فضالة، ثم صحّ عنه أنه قال بعد روايته للتشهد: **(فإذا فرغت من هذا فقد فرغت من صلاتك، فإن شئت فاثبت، وإن شئت فانصرف)**[(١)]، وهو صريح في عدم إبطال من ترك الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، وعلى ذلك أصحابه من بعده (كانوا يقولون: التشهد يكفيهم من الصلاة على النبي ﷺ)[(٢)].
- فدلّ عدم أمر الرجل في حديث فضالة بإعادة الصلاة، وتصريح ابن مسعود رضي الله عنه بأن من فرغ من التشهد فقد فرغ من صلاته، أن الأمر بالصلاة على النبي ﷺ في المرفوع وفي الموقوف ليس على الوجوب والحتم.
- وأما حديث عائشة -رضي الله عنها- في وتر النبي ﷺ، فإن ذكر الصلاة على النبي ﷺ في التشهد غير محفوظ فيه وأكثر الرواة على عدم ذكره، ومن ذكره اختلف عليه فيه

الله ثم الصلاة على رسوله ثم الدعاء إلا في التشهد آخر الصلاة .

(١) أخرجه ابن حبان (١٩٦٢)، وروي مرفوعاً، قال الدارقطني في سننه (١٦٤/٢) عن الموقوف: (أشبه بالصواب)، قال الخطابي في معالم السنن(٢٢٩/١): ("فقد قضيت صلاتك" يريد معظم الصلاة من القراءة والذكر والخفض والرفع وإنما بقي عليه الخروج منها بالسلام فكنى عن التسليم بالقيام إذ كان القيام إنما يقع عقب السلام)، قلت: ويدل على صحة هذا التأويل ماصح عن ابن مسعود أنه قال: (مفتاح الصلاة التكبير وانقضاؤها التسليم) -وقد سبق-.

(٢) تهذيب الآثار-تتمة مسند عبدالرحمن بن عوف وطلحة والزبير-ص(٢٤٠)، ويعني بقوله: (كانوا) أصحاب ابن مسعود.

وأكثر من رواه عنه لايذكره، وقد أخرج الإمام مسلم الحديث دون هذه الزيادة.

- وعلى فرض ثبوتها فلا تدل على الوجوب بمجرد الفعل، كما لم يوجبوا رفع اليدين للتكبير، ودعاء الاستفتاح، والقراءة بعد الفاتحة، والدعاء قبل التسليم وغيرها، مع أن أدلتها أصح وأظهر.
- **وأختم هذا المبحث بما قاله النووي** وهو من أكابر الشافعية : (وفي الاستدلال لوجوبها خفاء)[(١)]، وقال الشوكاني: (والحاصل أنه لم يثبت عندي من الأدلة ما يدل على مطلوب القائلين بالوجوب...فنحن لا ننكر أن الصلاة عليه ﷺ من أجل الطاعات التي يقترب بها الخلق إلى الخالق، وإنما نازعنا في إثبات واجب من واجبات الصلاة بغير دليل يقتضيه؛ مخافة من التقول على الله بما لم يقل، ولكن تخصيص التشهد الأخير مما لم يدل عليه دليل صحيح ولا ضعيف وجميع هذه الأدلة التي استدل بها القائلون بالوجوب لا تختص بالأخير)[(٢)].

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فإن نسبته إلى الشذوذ غير بعيدة ولا أجزم بها، وقد جزم بشذوذه الإمام أحمد في أول الأمر، وابن بطال، وابن العربي، والقاضي عياض، والقرطبي، وأوّل من صرّح ببطلان صلاة من لم يصلّ على النبيﷺ في التشهد الأخير هو الإمام الشافعي، قال الطحاوي الحنفي: (**ولم يقل به أحد من أهل العلم**)، وقال ابن بطال المالكي: (**ولا سلف له في هذا القول**)، وقال الخطابي الشافعي: (**ولا أعلم للشافعي في هذا قدوة**)، **وقد تبيّن بعد البحث صحة ما قالوا**، وأن الأمر كما قال ابن عبد البر: (لا

(١) شرح مسلم (٤/١٢٣).

(٢) نيل الأوطار(٢/٢٣٢-٢٣٣).

أعلم أحداً أوجب الصلاة على النبيﷺ فرضاً في التشهد الآخر إلا الشافعي ومن سلك سبيله)، وقد سبق مناقشة ما نسب إلى بعض الصحابة وبيان ما فيه من ضعف أو وهم.

وقد جاء في صفة صلاة النبيﷺ: «**ثم يكون من آخر ما يقول بين التشهد والتسليم: اللّهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت، وما أسررت وما أعلنت، وما أسرفت، وما أنت أعلم به مني، أنت المقدم وأنت المؤخر، لا إله إلا أنت**»[1]، ولم يأتِ في حديث صحيح أنه ﷺ كان يقولها، (وقد علّم عمر بن الخطاب الناس على المنبر التشهد بحضرة المهاجرين والأنصار وليس في شيء من ذلك صلاة على النبي، فلم ينكر ذلك عليه منكر)[2].

وليس الخلاف في استحبابها؛ فهي مشروعة في التشهد الأخير بلا خلاف، وإنما الخلاف في بطلان صلاة من لم يذكرها، وقد صرّح ابن مسعود ؓ بعدم بطلانها، وعلى ذلك جرى أصحابه في الكوفة (**كانوا يقولون: التشهد يكفيهم من الصلاة على النبي**ﷺ)، وصرّح بذلك عطاء بن أبي رباح في مكة، ولم أقف على مخالف لابن مسعود من الصحابة، ولا لأصحاب ابن مسعود وعطاء ومن هو في طبقتهم، والله أعلم.

---

(١) أخرجه مسلم (٧٧١) من حديث علي ؓ.

(٢) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ٤٤٧).

المبحث السادس : وجوب متابعة الإمام إذا زاد في صلاته وعلم المأموم بالزيادة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

صورة هذه المسألة: في إمام زاد في صلاته ركعة ثالثةً في ثنائيةٍ كالفجر، أو زاد ركعة رابعة في ثلاثية كالمغرب، أو زاد ركعة خامسة في رباعية كالظهر، فما حكم متابعة المأموم للإمام في هذه الزيادة؟ تمهيداً للجواب:

فمن يأتم بالإمام إما أن يكون قد أدرك الصلاة من أول ركعة **وهذه مدار بحثنا**، أو يكون مسبوقاً وهو: (الذي أدرك الإمام بعد ركعة أو أكثر)[1]، وسأذكر حكمه مختصراً.

ومن يتابع الإمام في زيادته إما أن يكون: عالماً بالزيادة وعالماً بحكم المتابعة **وهذه مدار بحثنا**، وإما أن يكون عالماً بالزيادة جاهلاً بحكم المتابعة هنا، وإما أن يكون ناسياً شارد الذهن غير عالم بالحال.

وهذه الزيادة: إما أن يكون المأموم غير موقن بموجبها **وهذه مدار بحثنا**، وإما أن يكون موقناً بموجبها، فالموقن بموجب الزيادة وأن الإمام قد أخل بركن ظاهر فإنه يتابعه[2].

---

(١) التعريفات للجرجاني ص(٢١٣)، جاء في البحر الرائق(٤٠٠/١): (وحقيقة المسبوق هو من لم يدرك أول صلاة الإمام، والمراد بالأول الركعة الأولى، وله أحكام كثيرة).

(٢) قال ابن الحاجب في جامع الأمهات ص(١٠٣): (وإذا قام الإمام إلى خامسة فمن أيقن موجبها وجلس عمداً بطلت، ومن أيقن انتفاءه وتبعه عمدا بطلت، ويعمل الظان على ظنه والشاك على الاحتياط)، وعبارة خليل في مختصره ص(٣٧): (وإن قام إمام لخامسة فمتيقن لانتفاء موجبها: يجلس، وإلا اتبعه، فإن خالف عمداً بطلت فيهما لا سهواً)، قال الصادق الغرياني في مدونة الفقه المالكي(٦٥٣/١): (فمن كان اعتقاده مثل اعتقاد الإمام، وجب عليه أن يتبعه، ويأتي بالركعة التي قام لها الإمام، فإن لم يتبعه وجب عليه أن يعيد صلاته، ومن كان من المأمومين متيقناً أن الركعة التي قام لها الإمام ركعة زائدة، فلا يتبع الإمام في الإتيان بها، بل يعمل باعتقاده، ويبقى

فالمقصود ببحث هذه المسألة هو: من أدرك الصلاة مع الإمام من أول ركعة، فزاد الإمام في صلاته ركعة، فتابعه وهو عالم بالحال وبالحكم، وموقن بانتفاء موجب الزيادة.

وقبل تحرير محل النزاع، فهذا تلخيص لمذاهب العلماء في حكم اعتداد المسبوق بالركعة الزائدة؛ لأنه قد يحصل الخلط بينهما فوجب التمييز:

- **أما الحنفية** فالزائدة عندهم غير معتبرة بل تفسد صلاة المسبوق فرضاً؛ لانقلاب فرض الإمام إلى نفل وعدم صحة ائتمام المفترض بالمتنفل [1]، **وأما المالكية** فلا يعتد المسبوق بالزائدة إن علم بها [2]، **وأما الشافعية** فلا يعتد المسبوق إن لم يدرك إلا ركوع الزائدة، ويعتد إن أدرك القراءة ولم يكن عالماً بالزيادة [3].

جالساً، ينتظر الإمام حتى يسلم، ويسلم معه، فإذا خالف اعتقاده ويقينه وتبع الإمام فقام للركعة معه وجب عليه أن يعيد صلاته، إلا إذا فعل ذلك متأولاً)انتهى. أي: متأولاً وجوب متابعة الإمام على كل حال.

(١) جاء في البحر الرائق(١/٤٠١): (لو قام الإمام إلى الخامسة في صلاة الظهر فتابعه المسبوق، إن قعد الإمام على رأس الرابعة تفسد صلاة المسبوق، وإن لم يقعد لم تفسد حتى يقيد الخامسة بالسجدة، فإذا قيدها بالسجدة فسدت صلاة الكل؛ لأن الإمام إذا قعد على الرابعة تمت صلاته في حق المسبوق فلا يجوز للمسبوق متابعته). وانظر: الحجة على أهل المدينة (١/ ٢٤٠)، الأصل للشيباني (١/ ٢٦٣)، تبيين الحقائق(١/ ١٩٦).

(٢) قال خليل في مختصره ص(٣٨) عن الزائدة: (ولم تُجْزِ مسبوقاً علم بخامسيتها، وهل كذا إن لم يعلم؟ أو تُجْزِ إلا أن يجمع مأمومه على نفي الموجب؟ قولان)، وقال الخرشي في شرحه(١/٣٤٨): (وأما إن لم يجمعوا على ذلك فتجزئ من غير خلاف)، وانظر: النوادر والزيادات(١/٣٨٨).

(٣) قال النووي في المجموع(٤/٢١٦-٢١٨): (وهذا الذي ذكرناه من إدراك المأموم الركعة بإدراك ركوع الإمام هو فيما إذا كان الركوع محسوباً للإمام، فإن لم يكن محسوباً له بأن كان الامام محدثاً أو قد سها وقام إلى الخامسة فأدركه المسبوق في ركوعها أو نسي تسبيح الركوع واعتدل ثم عاد إليه ظاناً جوازه فأدركه فيه= لم يكن مدركاً للركعة على المذهب الصحيح الذي قطع به الجمهور لأن القيام والقراءة إنما يسقطان عن المسبوق لأن الإمام يحملها عنه وهذا الإمام غير حامل لأن الركوع في الصورة المذكورة غير محسوب له وفيه وجه أنه يكون مدركاً وهو ضعيف) بخلاف (من أدرك الإمام في خامسة قام إليها جاهلاً وأدرك معه القيام وقرأ الفاتحة فإن هذه الركعة تحسب للمسبوق وإن كانت غير محسوبة للإمام ... لأنه في الخامسة أدركها بكمالها ولم يحمل الإمام عنه شيئاً...أما إذا قام الإمام إلى خامسة جاهلاً فاقتدى به مسبوق عالماً بأنها خامسة فالصحيح المشهور الذي قطع به الأصحاب في معظم الطرق أنه لا تنعقد صلاته لأنه دخل في ركعة يعلم أنها لغو).

- **وأما الحنابلة** فإن المسبوق تنعقد صلاته مع الإمام في الزائدة، ولا يعتد بهذه الركعة، على الصحيح من المذهب، وقيل: يعتد ، ويحتمل أن يعتد بها المسبوق إن صح اقتداء المفترض بالمتنفل[١]، واختار اعتداد المسبوق بها ابن قدامة[٢]، وابن سعدي[٣] وابن عثيمين[٤].

---

(١) انظر: الإنصاف(٢/١٢٧-١٢٨).

(٢) قال في المغني(٢/١٦٧): (والأولى، أن يحتسب له بها، لأنه لو لم يحتسب له بها للزمه أن يصلي خمساً مع علمه بذلك، ولأن الخامسة واجبة على الإمام عند من يوجب عليه البناء على اليقين، وعند استواء الأمرين عنده، ثم إن كانت نفلاً، فالصحيح صحة الائتمام به)، وينبغي أن يستحضر هنا اختياره في مسألة الإمام إذا سبح به ثقتان فلم يرجع وقد قال في المغني(٢/١٦): (إذا سبح به اثنان يثق بقولهما، لزمه قبوله، والرجوع إليه... وإذا ثبت هذا، فإنه إذا سبح به المأمومون فلم يرجع، في موضع يلزمه الرجوع، بطلت صلاته. نص عليه أحمد وليس للمأمومين اتباعه، فإن اتبعوه لم يخل من أن يكونوا عالمين بتحريم ذلك، أو جاهلين به، فإن كانوا عالمين بطلت صلاتهم؛ لأنهم تركوا الواجب عمداً).

(٣) قال في فتاويه المطبوعة مع مجموع رسائله(٢٤/١١٦): (**قال بعض الأصحاب: إن المسبوق يعتد بإدراكه واقتدائه بإمام زاد ركعة وهو فيها معذور، وهذا القول هو الصواب**؛ لأن القول بأنه لا يعتد بها يقتضي جواز أن يزيد في الصلاة ركعة متعمدًا، وذلك مبطل للصلاة بإجماع الفقهاء، فيقتضي أن يصلي الفجر ثلاثًا، والمغرب أربعًا، والرباعية خمسًا، والقول الذي يلزم منه خرق الإجماع ومخالفة الأدلة الشرعية غير صحيح، وتعليلهم رحمهم الله أنها لاغية في حق الإمام فتلغو في حق المسبوق تعليل غير صحيح؛ فإنها لاغية في حق الإمام حيث وقعت زائدة لم يتعمدها، فإنه لو تعمدها بطلت صلاته، وأما المسبوق، فإنها أصلية في حقه، فكيف نلغيها ونأمره أن يزيد في صلاته؟! بل نقول الحكم يدور مع علته، والإمام معذور بفعلها؛ لأنه لم يتعمدها، والمسبوق صحيحة في حقه؛ لأنها من صلاته الأصلية، وإذا كان الإمام صلى بالمأمومين وهو محدث ناسيًا لحدثه فنقول لكل منهما حكم، الإمام يعيد، والمأمومون لا يعيدون مع فساد صلاة الإمام وإلغائها جملة، فكيف مع إلغاء بعضها وصحة جميعها نلغي ما اقتدى به المسبوق فيها؟! ثم نقول على أنهى التقادير إن الركعة الزائدة في حق الإمام إذا اقتدى به المأموم فيها كأنه صلاها منفردًا، وذلك جائز معتبر، والله أعلم).

(٤) جاء في مجموع فتاويه ورسائله: (١٤/ ١٩): (إذا زاد الإمام ركعة واعتديت بها وأنا مسبوق هل صلاتي صحيحة؟ وما الحكم إذا لم أعتد بها وزادت ركعة؟ فأجاب بقوله: القول الصحيح أن صلاتك صحيحة، لأنك صليتها تامة، وزيادة الإمام لنفسه، وهو معذور فيها لنسيانه. أما انت فلو قمت وأتيت بركعة بعده لكنت قد زدت ركعة بلا عذر وهذا يبطل الصلاة). وانظر: المصدر السابق (١٤/ ٢٠).

- **واعتداد المسبوق بالزائدة مع سجوده للسهو هو قول الأوزاعي**[1]**، وهو قول إسحاق ابن راهويه -دون سجود السهو- إن نوى بهذه الركعة فرضه**[2]؛ فقد سأله حرب الكرماني قال: قلت: رجلٌ فاتته من صلاة الظهر ركعةً مع الإمام فسها الإمام فزاد في صلاته ركعةً ساهيًا هل تجزيء هذه الركعة التي زادها الإمام عن هذا بدلًا من الركعة التي فاتته؟ قال: (إذا نوى هذه الركعة عن فرضه أجزأه)، قلت: فإن لم ينو؟ قال: (إن لم ينو عن فرضه لم يُجْزِه ويقوم فيأتي بفرضه)[3].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

1. أجمع العلماء على أن العمل الكثير المتعمد لغير عذر يبطل الصلاة[4].
2. وأجمعوا على أن من زاد فعلاً من جنس أفعال الصلاة لغير عذر أن صلاته باطلة[5].
3. وأجمعوا على أن الإمام إذا صلى رباعية فنسي وقام إلى خامسة فإن ذكر قبل السجود

---

(١) قال حرب الكرماني -في الجزء المطبوع من مسائله من بداية الصلاة- ص(٢٦٢): (حدثنا أحمد بن الأزهر قال: ثنا أبو المغيرة قال: سئل الأوزاعي عن رجلٍ سبقه الإمام بركعةٍ فسها الإمام فصلى خمسًا؟ قال: تمت صلاة الرجل، ويسجد سجدتي السهو).

(٢) لعل مقصوده بذلك ألا ينوي عدم الاعتداد بها أو يتردد لأنها زائدة، فإن لم يخطر شيء في باله فهو على نية فرضه.

(٣) جزء من مسائل حرب الكرماني —من أول كتاب الصلاة- ص(٢٦٢)، قال: (وسألت إسحاق مرةً أخرى قلت: رجلٌ دخل صلاة الظهر وقد سبقه الإمام بركعةٍ فدخل مع الإمام في صلاته فسها الإمام فصلى خمس ركعاتٍ، وصلاها معه هذا الذي قد فاته ركعة، هل تجزئه هذه الركعة التي زادها الإمام عن ركعته الفائتة؟ قال: إن نوى ذلك جاز).

(٤) قال ابن عبدالبر في التمهيد(٢٠/٩٥): (وأجمعوا أن العمل الكثير في الصلاة يفسدها)، وقال ابن تيمية في الفتاوى(٢/٢٧٠):(والعمل الكثير، فإنه لا يجوز لغير عذر بالاتفاق).

(٥) قال ابن عبدالبر في الاستذكار(١/٥٢٩): (أجمعوا أن من زاد في صلاته عامداً شيئاً وإن قل، من غير الذكر المباح فسدت صلاته)، وفي الشرح الكبير عند كلامه عن الزيادة في الصلاة(١/٦٦٥): (زيادة من جنس الصلاة مثل أن يقوم في موضع جلوس أو يجلس في موضع قيام أو يزيد ركعة أو ركناً، فإن فعله عمداً بطلت صلاته إجماعاً)، وقال ابن تيمية في منهاج السنة(٥/٢٠٠): (الزيادة في الصلاة لو فعلها عمداً بطلت الصلاة بالاتفاق، مثل أن يزيد ركعة خامسة عمداً).

عاد إلى الجلوس وتشهد وسجد للسهو وسلّم[1].

٤. و (أجمع العلماء على أن الائتمام واجب على كل مأموم بإمامه **في ظاهر أفعاله الجائزة،** وأنه لا يجوز خلافه لغير عذر)[2].

٥. واتفقوا على أن ما زاده الإمام خطأ لا يلزم منه بطلان صلاة المأموم إذا لم يتابعه[3].

٦. ولا خلاف في أن غير المسبوق العالم بالزيادة وبالحكم، مع تيقنه بعدم موجب الزيادة أنه يجلس ولا يتابع الإمام في زيادته[4]، وخالف في ذلك الألباني -رحمه الله-، وقال بوجوب متابعة الإمام في الزائدة إن سبحوا به فلم يرجع، فيتابعونه مطلقاً وإن زاد ركعة خامسة أو سادسة، **و هذا الرأي هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه .**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

---

(١) انظر: المجموع(٤/١٦٣)، أما بعد السجود فللحنفية تفصيل سبق الإشارة إليه.

(٢) الاستذكار(٢/١٧٠)، وانظر: التمهيد (٦/١٣٦).

(٣) قال ابن تيمية في الفتاوى(٢٣/٣٧٨): (وقد اتفقوا كلهم على أن الإمام لو سلم خطأ لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه، **ولو صلى خمسا لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه،** فدل ذلك على أن ما فعله الإمام خطأ لا يلزم فيه بطلان صلاة المأموم).

(٤) قال النووي في المجموع(٤/٢٤٧): (فأما إذا بطلت صلاة الإمام بحدث ونحوه أو قام إلى خامسة أو أتى بمناف غير ذلك **فإنه يفارقه ولا يضر المأموم هذه المفارقة بلا خلاف**)، وقال ابن باز في فتاوى نور على الدرب(١٢/٣٨٦): (الذي عرف أنها زيادة فقد عرف أنها خطأ، فلا يتابعه في الخطأ، بل يجلس ولا يتابعه في الخطأ، **ولا أعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم**، وإن من عرف أن الإمام زاد ركعة فإنه ينبهه بقول: سبحان الله، سبحان الله. فإن أجاب الإمام ورجع إلى الصواب وإلا وجب على من علم أنها زائدة أن ينتظر الإمام، يجلس ولا يتابعه في الخطأ، هذا هو المعروف عند أهل العلم)، وقد جاء عن الإمام أحمد كما في "المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين(١/١٧٤): (إذا قام إلى خامسة فسبحوا به فلم يقعد يسلمون وصلاتهم تامة قال أبو بكر الخلال: **لا يليق بمذهبه غير هذا**)، ولكن جاء في الشرح الكبير(١/٦٦٨): (وذكر القاضي رواية ثانية: أنهم يتبعونه في القيام استحباباً...والأول أولى لأن الإمام مخطئ في ترك متابعتهم فلا يجوز اتباعه على الخطأ، وإن كانوا جاهلين فصلاتهم صحيحة).

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)[١] -رحمه الله- .

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وتفصيله في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، ومن ذلك قول ابن عثيمين:

(ولقد ساءني وأدهشني ما نقله لي ثقةٌ عن شخص كان يجادله في إمامٍ صلى الظهر خمساً والمأمومُ يعلم أنه قد زاد في صلاته، فقال هذا المجادل: إنه يجب على المأموم أن يتابع الإمام في الزيادة، ولو كان المأموم يعلم أنه قام إلى خامسة، يقول: أنه يجب على المأموم أن يتابع الإمام في الزيادة لأن النبي ﷺ قال: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**» **وعلى هذه القاعدة الباطلة الفاسدة**: لو أن الإمام صلى عشر ركعات الظهر لوجب على المأموم أن يصلى عشر ركعات؛ بناءاً على قول هذا المجادل الذي يجادل بغير علم، فتأمل يا أخي **تأمل خطأ هذا المجادل** في الحكم والفهم، وتأمل أنه كذب على الرسول عليه الصلاة والسلام في فهم كلامه على غير ما أراده النبي ﷺ، والله إن هذا لهو الجهل المركب، بل مركب المركب[٢]، جهل في الحكم وجهل في الفهم وجهل بأدلة الشريعة الأخرى)[١].

---

(١) قال كما في سلسلة الهدى والنور الشريط رقم (٣٨٢) الدقيقة (٩:٢١): (يوجد لدينا دليل عام يأمرنا فيه رسول الله ﷺ أن نتابع الإمام متابعةً تامةً كاملةً، ولا علينا بعد ذلك أصاب أم أخطأ، ألا وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنما جعل الإمام ليؤتمَّ به**»، وفي رواية أخرى: «**إنما جعل الإمام ليؤتمَّ به فلا تختلفوا عليه**»)انتهى، وفي فتاوى جدة الشريط السابع عند الدقيقة (١٧:٣٧) سائل يقول: يا شيخ إمام صلَّى العصر فقام من الرابعة إلى الخامسة ، فماذا على المأمومين؟ فقال الشيخ -رحمه الله-: (متابعته) قال السائل: في الخامسة؟! فقال الشيخ: (عليهم متابعته في السادسة من أجلك؛ لقوله عليه السلام «**إنما جُعل الإمام ليُؤتم به**»، ولكن هذه المتابعة بطبيعة الحال لا نتصورها إلا بعد أن يقوم فردٌ من أفراد المصلين خلفه بواجب الفتح عليه- أن يقول سبحان الله-، وقد لا يتنبه الإمام وهذا يقع كثيراً، حينئذٍ فقد سقط الواجب عن المقتدين **وانقلب الواجب عليهم إلى متابعته**).

(٢) الذي يظهر أن الشيخ لايقصد شخصاً معيناً، وأكاد أجزم أنه لو علم أن الشيخ الألباني يقول بهذا القول لم يقل

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم متابعة المأموم لإمامه في الركعة الزائدة :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/حديث عائشة -رضي الله عنها- أن النبي ﷺ قال: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»[٢].

وجه الاستدلال:

أنّ من صلى الرباعية خمساً أو الثلاثية أربعاً أو الثنائية ثلاثاً، فقد زاد في صلاته وعمل عملاً ليس عليه أمر الله ورسوله ﷺ، فتكون الزيادة للعالم بها باطلة مردودة [٣].

ونوقش هذا الاستدلال :

- (بأنه يجب متابعة الإمام مهما كان سهوه أو خطؤه)[٤]؛ لعموم الأمر بمتابعة الإمام.
- ولأنه إذا لم يرجع الإمام بتسبيح المأمومين فيحتمل أنه ترك ركناً قبل ذلك، فلا يترك يقين المتابعة بالشك [٥].

وأجيب عن هذه المناقشة:

مقالته، فقد عُرف عن الشيخ التلطف في العبارة وخاصة مع أهل العلم والفضل، وقد نقل عن الألباني مستفيداً في مواضع من كتبه، ووصفه بأنه له باع طويل في الحديث وعلومه،كما في مجموع فتاويه ورسائله(٣٥٥/١٧).

(١) من خطبة بعنوان: (التحذير من الفتوى بغير علم- التحذير من كتمان العلم) من عند الدقيقة (١٤:٣٥) وهي خطبة موجودة في موقع طريق الإسلام، ومفرغة على موقع مؤسسة الدعوة الخيرية على هذا الرابط: http://www.af.org.sa/node/2382

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الإمام مسلم(١٧١٨)، وهو في الصحيحين بلفظ: «**من أحدث في أمرنا هذا**...»الحديث.

(٣) انظر: خطبة (التحذير من الفتوى بغير علم-التحذير من كتمان العلم)للعثيمين، وسبق توثيقها قريباً.

(٤) فتاوى جدة للألباني- الشريط السابع عند الدقيقة (٢١:٣١).

(٥) انظر: الفروع(٣١٩/٢)، الإنصاف(١٢٧/٢)، وهذا التعليل عند الحنابلة بناء على رواية في المذهب ليست هي المذهب الصحيح الذي عليه أكثر الأصحاب.

- بأن قوله ﷺ: «**إنما جُعل الإمام ليُؤتمّ به**»[(١)]، ليس على عمومه قطعاً، وسيأتي مناقشة الاستدلال به مفصّلاً في أول دليل للقول الآخر.
- أما احتمال ترك الركن فإن هذا غير معتبر والأصل عدمه، والمأموم أتم صلاته يقيناً، فلا يترك هذا اليقين للاحتمال والشك، والحكم هو على ظاهر فعل الإمام، و (لو تحقق الحال هناك لم تجز متابعته)[(٢)].

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

١. قال ابن حزم(ت٤٥٦): (ومن علم أن إمامه قد زاد ركعة أو سجدة فلا يجوز له أن يتبعه عليها، بل يبقى على الحالة الجائزة، ويسبح بالإمام، وهذا لا خلاف فيه)[(٣)].

٢. وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): (وقد اتفقوا كلّهم على أن الإمام ... لو صلى خمساً لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه)[(٤)].

٣. وقال ابن باز (ت١٤٢٠): (تقرر بالنص والإجماع أن الصلوات معروفة العدد ليس فيها زيادة ولا نقص... فإذا زاد الإمام ركعة... أما من لم يعرف أنها زائدة فإنه يتابعه... أما الذي عرف أنها زيادة فقد عرف أنها خطأ، فلا يتابعه في الخطأ، بل يجلس ولا يتابعه في الخطأ، **ولا أعلم في هذا خلافاً بين أهل العلم**)[(٥)].

---

(١) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري(٦٨٩)، ومسلم(٤١١) .

(٢) المجموع شرح المهذب (٤/ ١٤٥)، وتمام عبارته:(لو قام إلى ركعة خامسة فإنه لا يتابعه حملاً له على أنه ترك ركناً من ركعة؛ لأنه لو تحقق الحال هناك لم تجز متابعته لأن المأموم أتم صلاته يقيناً).

(٣) المحلى (٢/٣٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى(٢٣/٣٧٨)،وفي فتاوى مركز الفتوى من موقع الإسلام ويب، رقم الفتوى (٦٤٨٧٥): (الذي عليه جمهور أهل العلم أن الإمام إذا قام لركعة خامسة، ونبهه المأمومون بالتسبيح فلم يرجع، فمن اتبعه عمداً عالماً بتلك الزيادة فقد بطلت صلاته...**ولم نقف على خلاف لهذا الحكم في هذه المسألة حسب اطلاعنا**).

(٥) فتاوى نور على الدرب (١٢/٣٨٥-٣٨٦)، عدم العلم بالمخالفة من صيغ الإجماع عند بعض أهل العلم والورع، وقد نقل ابن القطان في كتابه: "الإقناع في مسائل الإجماع" نحو هذه الصيغة في أكثر من مائة وعشرين موضعاً.

و يلزم على القول بوجوب متابعة الإمام في الزيادة مخالفة هذه الإجماعات:

- الإجماع على أن صلاة الفجر ركعتان، وعلى أن صلاة المغرب ثلاث ركعات، وعلى أن صلاة الظهر والعصر والعشاء أربع ركعات [1].
- والإجماع على أن العمل الكثير المتعمد لغير عذر يبطل الصلاة، والإجماع على أن من زاد فعلاً من جنس أفعال الصلاة لغير عذر أن صلاته باطلة [2].
- والإجماع على وجوب متابعة الإمام في أفعاله الظاهرة الجائزة [3]، (ولا يتابعه في شيء يوجب بطلان صلاته...ولا خلاف في ذلك)[4].
- فمن أوجب المتابعة في الركعة الزائدة فقد خالف كل ذلك، وعرّض صلاة المأموم للبطلان(والقول الذي يلزم منه خرق الإجماع، ومخالفة الأدلة الشرعية غير صحيح)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن القول بوجوب المتابعة هو رواية عند الحنابلة[6]، وعليه فلا يصح الإجماع.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن هذه الرواية ليست هي المذهب المعتمد الذي اعتمده الأصحاب، جاء في المقنع

(١) قال ابن المنذر في الأوسط (٢/٣١٨): (أجمع أهل العلم على أن صلاة الظهر أربع ركعات... وأن عدد صلاة العصر أربعاً... وأن عدد صلاة المغرب ثلاثاً... وأن عدد صلاة العشاء أربعاً... وأن عدد صلاة الصبح ركعتين).

(٢) انظر: التمهيد(٢٠/٩٥)، الاستذكار(١/٥٢٩)، وماسبق في تحرير محل الشذوذ ففيه توثيق أتم لهذين الإجماعين.

(٣) الاستذكار(٢/١٧٠)، والزيادة في الصلاة فعل ظاهر غير جائز.

(٤) الدراري المضية للشوكاني(١/١٠١).

(٥) مجموع رسائل ومؤلفات ابن سعدي (٢٤/١١٦).

(٦) انظر: الفروع(٢/٣١٩)، المبدع(١/٤٥٢)، الإنصاف (٢/١٢٧)، وقد ذكر أنها كقول الألباني في فتوى لمركز الفتوى في موقع إسلام ويب برقم (١٤١٢٤٥) وتاريخ (١٤٣١/١١/١٣هـ) قالوا عن قول الألباني: (القول المشار إليه قد ذهب إليه بعض الحنابلة، فأوجبوا متابعة الإمام في الزيادة).

مع الإنصاف في الإمام الذي زاد في صلاته: ((وإن سبح به اثنان لزمه الرجوع...فإن لم يرجع بطلت صلاته وصلاة من اتبعه عالماً) **على الصحيح من المذهب: أن صلاة من اتبعه عالماً تبطل، وعليه الأصحاب**، وعنه لا تبطل، وعنه تجب متابعته في الركعة، لاحتمال ترك ركن قبل ذلك فلا يترك بتعين المتابعة بالشك، وعنه يخير في متابعته، وعنه يستحب متابعته)[1].

- هذه مجمل الروايات، وما عليه المذهب من إبطال صلاة المأموم الذي اتبع إمامه بالزيادة عالماً قال عنه الخلال: (**لا يليق بمذهبه غير هذا؛** لأن المأموم قام إلى خامسة مع العلم والإمام كان يلزمه الرجوع إلى قول المأمومين)[2]، وهذه إشارة مهمة.
- وهي أن هذه المسألة مبنية على مسألة أخرى عند الحنابلة وهي: حكم صلاة الإمام إن سبّح به ثقتان فلم يرجع ، قال أبوداود: (سمعت أحمد سئل عمن وهم في صلاته، وهو إمام؟ قال: يسبحون به من خلفه حتى ييقنوه، قيل: سبحوا به، فلم يقبل وصلى؟ قال: يعيد ويعيدون)[3]، يعني: إن تابعوه[4]، وهذا هو المذهب جاء في المقنع مع الإنصاف: ((وإن سبح به اثنان لزمه الرجوع) يعني إذا كانا ثقتين، هذا المذهب، وعليه الأصحاب، سواء قلنا: يعمل بغلبة ظنه أو لا، وعنه يستحب الرجوع فيعمل بيقينه أو بالتحري... فإن تيقن صواب نفسه لم يرجع إلى قولهم، ولو كثروا. هذا جادة المذهب، وعليه جماهير الأصحاب)[5].

---

(١) الإنصاف (٢/١٢٥-١٢٧)، وانظر: الإقناع (١/١٣٧)، منتهى الإرادات (١/٢٤٤).

(٢) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (١/١٧٤).

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٧٦).

(٤) قال الإمام أحمد (في رواية محمد بن يحيى المتطيب: إذا قام إلى خامسة فسبحوا به فلم يقعد: يسلمون وصلاتهم تامة). "المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين" (١/١٧٤).

(٥) الإنصاف (٢/١٢٥-١٢٦).

- هذا هو مذهب الحنابلة في المسألتين وما عليه الأصحاب فيهما: أن الإمام يلزمه الرجوع إن سبّح به ثقتان ولم يتيقن من صواب نفسه، فإن اتبعوه بطلت صلاتهم إن كانوا عالمين، **أما الرواية التي فيها وجوب متابعته في الزيادة فعلى ضعفها في المذهب، فيمكن حملها على حالة وهي: إن لم يسبحوا به، وعدم تسبيحهم قرينة على شكهم؛ لأن التنبيه لازم عند العلم**[1]**، وبرهان ذلك:**
- أن أقرب النصوص عن أحمد التي تدل على متابعة الإمام في زيادته ليس فيها ذكر لتسبيح المأموم: فقد نقل القاضي أبو يعلى قال: (قال في رواية أبي طالب: إذا صلى أربع ركعات ثم قام إلى خامسة وهو يظن أنها رابعة ومن خلفه لا يشك أنه قد صلى أربعاً معه حتى صلى الخامسة، فقد أحسن الذين قاموا معه، وقد صلى النبي ﷺ خمساً)[2].
- قارن بين هذه الرواية التي ليس فيها تسبيح المأموم، ومتابعته للإمام إما جهلاً بالحكم أو تأويلاً، بما نقله أبوداود وقد مرّ قريباً: (قال: يسبحون به من خلفه حتى يبقنوه، قيل: سبحوا به، فلم يقبل وصلى؟ قال: يعيد ويعيدون)[3]، فهنا أبطل صلاة الإمام والمأموم، وفي رواية أبي طالب استحسن متابعته والفرق بينهما كبير لابد فيه من فارق، ويؤيد ذلك هذه الرواية:
- التي نقلها القاضي أبويعلى من نص أحمد فقال: (قال في رواية المروذي: فيمن صلى بقوم فقام إلى خامسة **فسبحوا به** فلم يلتفت إلى قولهم؟ يقعدون ولا يتبعونه حتى

---

(١) قال ابن قدامة في المغني(١٥/٢): (وإذا سها الإمام فأتى بفعل في غير موضعه، لزم المأمومين تنبيهه، فإن كانوا رجالاً سبحوا به، وإن كانوا نساء صفقن ببطون أكفهن على ظهور الأخرى).

(٢) المسائل الفقهية من كتاب الروايتين والوجهين (١٧٤/١-١٧٥)، وحمل ابن قدامة في الشرح الكبير(٦٦٨/١) هذه الرواية على الاستحباب فقال: (وذكر القاضي رواية ثانية: أنهم يتبعونه في القيام استحباباً).

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٧٦).

يقعد فيسلم بهم. وكذلك نقل أبو الحارث -رحمه الله-).

- وهذا عبدالله بن أحمد يقول: (سألت أبي عن رجل صلى فقام في الخامسة فسبحوا به فلم يرجع به فيتبعوه أم لا؟ قال أبي: **يجلسونه فإن لم يجلس لا يتبعونه**)[1].
- يؤيد جميع ماسبق أن ابن تيمية وهو العارف بمذهب أحمد وغيره يقول: (وقد اتفقوا كلّهم على أن الإمام ... لو صلى خمساً لم تبطل صلاة المأموم إذا لم يتابعه) [2]، فهنا ينقل الاتفاق على أن من لم يتابع الإمام في الزائدة فصلاته صحيحة، والقول بوجوب المتابعة ينافي ذلك، أضف إلى ذلك ما قاله الخلال عن إبطال صلاة المأموم الذي تابع الإمام في الزائدة وهو عالم بعد تنبيه الإمام: (لا يليق بمذهبه غير هذا) يعني: أحمد.
- إذا تقرر مذهب الإمام أحمد ، فإن خلاصة رأي الشيخ الألباني -رحمه الله- هو: (وجوب متابعة الإمام متابعةً تامةً كاملةً، ولو قام إلى خامسة أو سادسة، إذا سبحوا به فلم يرجع، ولا علينا بعد ذلك أصاب أم أخطأ)[3]، فهل يصح أن يقال: إن هذا الرأي هو رأي لأحمد ورواية عنه؟!
- بقي الإشارة إلى قول المالكية وعلاقته برأي الألباني، فقد قال خليل: (وإن قام إمام لخامسة فمتيقن لانتفاء موجبها: يجلس، وإلا اتبعه، فإن خالف عمداً بطلت فيهما لا سهواً)[4] فالمأموم هنا (على خمسة أقسام: متيقن انتفاء تلك الركعة، ومتيقن موجبها لعلمه بطلان إحدى الأربع بوجه من وجوه البطلان، وظان الموجب، وظان عدمه، وشاك في الموجب.

---

(١) مسائل الإمام أحمد رواية ابنه عبد الله ص(٨٦).

(٢) مجموع الفتاوى(٢٣/٣٧٨).

(٣) كما في سلسلة الهدى والنور الشريط رقم (٣٨٢)، وفي فتاوى جدة الشريط السابع، وقد سبق نقل نصوصه.

(٤) مختصر خليل ص(٣٧).

- فمتيقن انتفاء الموجب بالاعتقاد الجازم لكمال صلاته وصلاة إمامه يجلس وجوباً، ويسبح فإن لم يفقه كلمه بعضهم، **وأما من تيقن ثبوت الموجب أو ظنه أو توهمه أو شك فيه فإنه يجب عليه في هذه الأحوال الأربعة أن يتبعه في قيامه وجوباً**؛ لأن الشخص إنما يعتد من صلاته بما تيقن أداءه)[1].
- وعند التأمل فإن هذا القول ليس كقول الألباني؛ وذلك أن تيقن ثبوت الموجب من عدمه هو في الأفعال الظاهرة أما الباطن فلا تكليف به، وقد مثّل خليل في شرحه لمختصر ابن الحاجب على تيقن الموجب: (كمن علم أن الإمام إنما قام لكونه نسي سجدة مِن الأولى، فإنه يلزمه إتباعُ الإمام) [2]، قال الدسوقي: (فمتيقن انتفاء الموجب إن فعل ما أمر به من الجلوس صحت صلاته بقيدين: إن سبح ولم يتبين له وجوب الموجب وإلا بطلت)[3]، والأفعال التي تتبين هي الظاهرة.
- ثم إن المالكية يبطلون صلاة الإمام والمأموم إذا سبح بالإمام جمع كثير ولم يرجع، قال الخرشي: (فإن تيقن خلاف خبرهم فلا يجب عليه الرجوع ،إلا أن يكثروا جدا بحيث يفيد خبرهم العلم الضروري فيجب رجوعه؛ لأن تيقنه حينئذ بمنزلة الشك، فإن لم يرجع بطلت عليه وعليهم)[4].
- ووجه عدم موافقته لرأي الألباني، أن الألباني ليس في رأيه تقييد لحال المأموم من تيقنه بوجود الموجب أو عدمه، وليس فيه تقييد للتسبيح بل يتابعونه بعد التسبيح كما

---

(١) شرح الخرشي لمختصر خليل(١/٣٤٥-٣٤٦).

(٢) التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب(١/٤٠٠).

(٣) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (١/٣٠٣).

(٤) شرح الخرشي لمختصر خليل(١/٣٤٥). وانظر: حاشية الدسوقي (١/ ٣٠٤) شرح الزرقاني على خليل(١/ ٤٦٨).

قال: (فقد سقط الواجب عن المقتدين **وانقلب الواجب عليهم إلى متابعته)**[1].

المسألة الثانية: أدلة من قال بوجوب متابعة الإمام إذا زاد في صلاته وعلم المأموم بالزيادة:

استدل من قال بهذا القول بأدلة منها:

١/ قوله ﷺ «**إنما جُعل الإمام ليُؤتمّ به فإذا كبر فكبروا، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا رفع فارفعوا وإذا قال: سمع الله لمن حمده. فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قاعدا، فصلوا قعوداً أجمعون**»[2].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أمر بمتابعة الإمام متابعة تامة كاملة ولا علينا بعد ذلك أصاب أم أخطأ، وجعل من تمام الإئتمام بالإمام أن يدع المؤتم ما يجب عليه من القيام، تحقيقاً لتمام القدوة منه بإمامه وعدم التظاهر عليه بمخالفته[3].

ونوقش هذا الاستدلال[4]:

- بأن الحديث ليس على عمومه قطعاً، وقد نبّه على ذلك الإمام البخاري حين قال:(باب: إنما جعل الإمام ليؤتم به. وصلّى النبي ﷺ في مرضه الذي توفي فيه بالناس وهو جالس)، قال ابن حجر: (أي: والناس خلفه قياماً ولم يأمرهم بالجلوس...فدلَّ على

---

(١) كما في فتاوى جدة الشريط السابع، وسبق توثيقه.

(٢) الحديث متفق عليه أخرجه البخاري(٦٨٩)، ومسلم(٤١١) واللفظ له من حديث أنس بن مالك، وأخرجاه بنحوه من حديث أبي هريرة ومن حديث عائشة ﵃ .

(٣) قرر الشيخ ذلك كما في في سلسلة الهدى والنور الشريط رقم (٣٨٢)، وقال كما في فتاوى جدة الشريط السابع: (يجب متابعة الإمام مهما كان سهوه أو خطؤه)، لعموم هذا الحديث.

(٤) سبقت هذه المناقشات في جواب مناقشة الدليل الأول لأصحاب القول الأول، وهي هنا ملخصة .

دخول التخصيص في عموم قوله «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**»)[١].

- وقد (أجمع العلماء على أن الائتمام واجب على كل إمام بإمامه في ظاهر أفعاله الجائزة وأنه لا يجوز خلافه لغير عذر)[٢]، والزيادة من الأفعال الظاهرة غير الجائزة فلا يتابع عليها، وإذا كانت مفارقة الإمام لتطويله جائزة، فمفارقته لزيادته في صلاته واجبة.
- ثم إن الحديث مفسّر بما بعده: «...**فإذا كبر فكبروا، وإذا سجد فاسجدوا، وإذا رفع فارفعوا وإذا قال: سمع الله لمن حمده. فقولوا: ربنا ولك الحمد، وإذا صلى قاعدا، فصلوا قعوداً أجمعون**» والفاء في قوله: «**فإذا كبر فكبروا**» للتفريع، فما بعدها تفريع على ما قبلها وتفسير له و(المراد اتباع أفعاله في الصلاة، حتى توقع أفعاله بعد أفعاله)[٣] فلايُسابِق ولايَتأخّر ولايُوافق بل يتابع في أفعاله المشروعة هذا هو المراد[٤].
- وذلك لأن عموم المتابعة والطاعة غير مرادة؛ إنما الطاعة في المعروف، فيُتابع الإمام وجوباً في أفعاله المشروعة، و(ينبغي للمأموم أن يتبع إمامه فيما يسوغ فيه الاجتهاد)[٥]، ولا تكون الطاعة مطلقة حتى في المعصية و الخطأ[٦].
- وإلا فيلزم (على هذه القاعدة الباطلة الفاسدة: لو أن الإمام صلى عشر ركعات الظهر

---

(١) فتح الباري(٢/١٧٤)، و لا يتعارض تنبيه البخاري هذا مع قول النبي ﷺ في ختام حديث: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به...وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون**» فقد اختلف العلماء في الأمر بالصلاة قاعداً خلف الإمام القاعد هل هو منسوخ، أو هو يختلف باختلاف الأحوال، أو أنه مصروف عن الوجوب؟ وعلى كل حال فصلاته ﷺ في مرض موته جالساً والناس خلفه قياماً يدل على دخول التخصيص في قوله ﷺ : «**إنما جعل الإمام ليؤتم به**».

(٢) الاستذكار (٢/ ١٧٠).

(٣) شرح صحيح البخارى لابن بطال (٢/ ٣١٣).

(٤) انظر: خطبة (التحذير من الفتوى بغير علم-التحذير من كتمان العلم)للعثيمين، وسبق توثيقها.

(٥) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢٣/١١٦).

(٦) انظر: فتاوى نور على الدرب لابن باز(١٢/٣٨٥).

لوجب على المأموم أن يصلى عشر ركعات)[1]، وقد التزم ببعض ذلك الشيخ الألباني حين أوجب القيام للركعة السادسة[2]، وقد صرح بعموم ذلك في قوله: (يجب متابعة الإمام مهما كان سهوه أو خطؤه)[3].

٢/ واستدل أيضاً: بحديث ابن مسعود رضي الله عنه «**أن النبي ﷺ صلى الظهر خمساً**» ، فلما سلَّم قيل له: أزيد في الصلاة؟ قال: «**وما ذاك؟**» قالوا: صليت خمساً ، «**فسجد سجدتين**»[4].

وجه الاستدلال:

أن الصحابة رضي الله عنهم تابعوا النبي ﷺ في الركعة الزائدة وأقرهم على ذلك، وهذا الحكم لهم ولمن بعدهم من الأمة؛ لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز، وكما أمرهم بترك ركن القيام متابعة للإمام فكذلك هنا والزيادة كالنقصان[5].

ونوقش هذا الاستدلال:

- **بأنه في غير محل النزاع،** فإن الصحابة رضي الله عنهم لم يسبحوا بالنبي ﷺ لينبهوه على الزيادة، والمسألة محلّ النزاع فيما إذا سبحوا به فلم يرجع، وقد قال لهم ﷺ : «**إنه لو حدث في الصلاة شيء لنبأتكم به، ولكن إنما أنا بشر مثلكم، أنسى كما تنسون، فإذا نسيت فذكروني**»[6] ، مما يدل على اعتقادهم زيادة في التشريع؛ ولذلك لم ينبهوه.

---

(١) من خطبة (التحذير من الفتوى بغير علم-التحذير من كتمان العلم) للعثيمين عند الدقيقة (١٥:١٦).

(٢) في فتاوى جدة الشريط السابع عند الدقيقة (١٧:٣٧) سائل يقول: يا شيخ إمام صلَّى العصر فقام من الرابعة إلى الخامسة ، فماذا على المأمومين؟ فقال الشيخ -رحمه الله-: (متابعته) قال السائل: في الخامسة؟! فقال الشيخ: (عليهم متابعته في السادسة من أجلك)

(٣) فتاوى جدة للألباني- الشريط السابع عند الدقيقة (٢١:٣١).

(٤) متفق عليه ، أخرجه البخاري(١٢٢٦)، ومسلم(٥٧٢)، وزاد البخاري: « **فسجد سجدتين بعد ما سلم** ».

(٥) من سلسلة الهدى والنور الشريط رقم (٣٨٢)، و فتاوى جدة الشريط السابع، للألباني.

(٦) متفق عليه ، أخرجه البخاري(٤٠١)، ومسلم(٥٧٢) من حديث ابن مسعود رضي الله عنه.

- ثم إن متابعة (أصحابه في مثل هذه الصورة، لتجويزهم التغيير في عصر النبوة)[1]، وعدم تحققهم من الزيادة كما سبق؛ لأن الزمن كان زمن الوحي وإمكان الزيادة والنقصان[2]؛ ولهذا قالوا: «**أزيد في الصلاة؟**».
- ولذلك لم يسبحوا به؛ مع علمهم بأنه صلى خمساً؛ لاعتقادهم جواز ذلك[3]، والجاهل أو المتأول أو الناسي معذور بذلك، والكلام في العالم بالزيادة وبالحكم.
- أما القعود وترك ركن القيام متابعة للإمام فإنه معهود منصوص عليه -على اختلاف في نسخه أو بقاء حكمه- وأما الزيادة على ركعات الصلاة بعد استقرار الشريعة فهي غير معهودة ولا منصوصة، فافترقا ولم يصح القياس[4].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، **فالذي يظهر أن نسبة القول بوجوب متابعة المأمومين للإمام إذا سبحوا به فلم يرجع، ولو قام إلى خامسة أو سادسة إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الخاص في المسألة، و لم أقف في الأقوال المعتبرة من يقول به، كما أنه يلزم منه خرق لإجماعات سبق بيانها؛ كالاتفاق على عدم بطلان صلاة المأموم الذي لم يتابع إمامه في الخامسة، والإجماع على عدد ركعات الفروض الخمسة، والإجماع على أن من زاد فعلاً من جنس أفعال الصلاة لغير عذر أن صلاته باطلة، والإجماع على وجوب متابعة الإمام في أفعاله الظاهرة الجائزة وعدم متابعته فيما يبطل صلاته،(والقول

---

(١) سبل السلام (١/ ٣٠٧).

(٢) انظر: أسنى المطالب (١/١٩٤)، مغني المحتاج (١/٤٣٧).

(٣) انظر: مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٧٨).

(٤) انظر: الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي (١/ ٢١٤).

الذي يلزم منه خرق الإجماع، ومخالفة الأدلة الشرعية غير صحيح)[1]، والله أعلم.

(١) مجموع رسائل ومؤلفات ابن سعدي (١١٦/٢٤).

المبحث السابع : وجوب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

السهو في اللغة: (نسيان الشيء والغفلة عنه وذهاب القلب عنه إلى غيره)[1].

والمقصود بسجود السهو في الاصطلاح: سجدتان كسجود الصلاة، تؤديان في آخرها أو بعدها، جبراً للخلل الحادث فيها بسهو أو شك[2].

وأسباب سجود السهو: (إما عند الزيادة أو النقصان اللذين يقعان في أفعال الصلاة وأقوالها من قبل النسيان لا من قبل العمد، وإما عند الشك في أفعال الصلاة) [3].

وسجود السهو مطلوب لجبر الخلل بالإجماع[4]، واختُلف في وجوبه:

فهو واجب في الجملة لترك الواجب عند الحنفية[5]، وواجب عند المالكية على قول، وخاصة في السجود عن نقص، الذي يكون قبل السلام[6]، وهو المذهب عند الحنابلة لما

(١) لسان العرب (١٤/ ٤٠٦)، وانظر: تهذيب اللغة (٦/ ١٩٤).

(٢) انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية (٢٣٤/٢٤)،معجم لغة الفقهاء ص(٢٤٢).

(٣) بداية المجتهد (٢٠٠/١).

(٤) انظر: النجم الوهاج (٢٤٨/٢).

(٥) انظر: حاشية ابن عابدين(٨٠/٢)، ويجب عندهم السجود في الأفعال التي هي من جنس أفعال الصلاة إذا زيد فيها أو نقص، وأما الأذكار فلايجب في تركها السجود (إلا في خمسة مواضع: تكبيرات العيد والقنوت والتشهد والقراءة وتأخير السلام عن موضعه). الجوهرة النيرة (٧٦/١).

(٦) قال ابن الحاجب في مختصره: (وللسهو سجدتان، وفي وجوبهما قولان) وعلّق عليه خليل في التوضيح (٣٨٢/١): (الخلاف إنما هو في اللتين قبل السلام. وأما اللتان بعد السلام فلا خلاف في عدم وجوبهما)، وتعقبه الخرشي في شرحه لمختصر خليل(٣٠٨/١) بقوله:(لكنه معترض فإن شهاب الدين الفيشي الكبير نقل عن الطراز وأجوبة ابن رشد الوجوب في السجود البعدي)، وأطلق خليل في مختصره ص(٣٥) القول بسنية سجود السهو.

يبطل بعمده الصلاة [1]، أما الشافعية فيسن عندهم سجود السهو ولا يجب[2].

ومحل سجود السهو: بعد السلام عند الحنفية[3]، وقبل السلام عند الشافعي[4]، وفرّق مالك بين النقص فسجوده قبل السلام وبين الزيادة فسجودها بعد السلام[5]، وقال الإمام أحمد: (كل سهو يعجبنا أن يؤتى به قبل السلام، إلا في ثلاثة مواضع: إذا سلم من ثنتين، أو سلم من ثلاث، أو كان ممن يرجع إلى التحري)[6].

قال ابن المنذر: (وأصح هذه المذاهب: أحمد بن حنبل؛ أنه قال بالأخبار كلها في مواضعها، وقد كان اللازم لمن مذهبه استعمال الأخبار كلها إذا وجد إلى استعمالها سبيلاً أن يقول بمثل ما قال أحمد، وذلك كقول من قال: إن خبر أيوب في النهي عن استقبال القبلة واستدبارها في الصحارى، والقول بإباحة ذلك في المنازل استدلالاً بخبر ابن عمر، وإمضاء الأخبار التي رويت في صلاة الخوف على وجهها، والقول بها في

---

(١) قال في الإنصاف مع المقنع(٢/١٥٣): ((وسجود السهو لما يبطل عمده الصلاة: واجب) وهو المذهب، وعليه الأصحاب، وعنه يشترط السجود لصحة الصلاة قال ابن هبيرة: وهو المشهور عن أحمد، وعنه مسنون)، قال ابن رجب في الفتح(٩/٤٧٥-٤٧٦): (فأما ما لا يبطل الصلاة عمده، كترك السنن وزيادة ذكر في غير محله، سوى السلام،فليس بواجب عنده).

(٢) قال النووي في المجموع(٤/١٥٢): (وسجود السهو سنة عندنا ليس بواجب).

(٣) قال الكاساني في البدائع(١/١٧٢): (أما بيان محل السجود للسهو فمحله المسنون بعد السلام عندنا، سواء كان السهو بإدخال زيادة في الصلاة أو نقصان فيها).

(٤) قال الشافعي في الأم(١/١٥٤): (سجود السهو كله عندنا في الزيادة والنقصان قبل السلام، وهو الناسخ والآخر من الأمرين).

(٥) انظر: الذخيرة (٢/١٢٢)، وقال الحطاب في مواهب الجليل(٢/١٦): (المشهور من مذهب مالك أنه يسجد للنقص قبل السلام وللزيادة بعد السلام، قال ابن الحاجب: وروي التخيير).

(٦) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٧٦)، ومثلها في مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه برواية الكوسج (٢/٥٣٨)، والمطبوع من مسائل حرب من أول كتاب الصلاة ص ٢٣٠، قال ابن قدامة في المغني(٢/١٨): (السجود كله عند أحمد قبل السلام، إلا في الموضعين اللذين ورد النص بسجودهما بعد السلام، وهما إذا سلم من نقص في صلاته، أو تحرى الإمام، فبنى على غالب ظنه، وما عداهما يسجد له قبل السلام)، وهذا من المفردات وعن أحمد روايات أخرى تنظر في الإنصاف(٢/١٥٤).

مواضعها، وغير ذلك مما يطول الكتاب بذكره)[1].

ومن المفيد في فهم المسألة ذكر الأحاديث التي عليها الاعتماد في سجود السهو:

- حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال:«**إن أحدكم إذا قام يصلي جاء الشيطان، فلبس عليه حتى لا يدري كم صلى، فإذا وجد ذلك أحدكم، فليسجد سجدتين وهو جالس**»[2]. وليس فيه موضع السجود.
- حديث أبي سعيد الخدري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدرِ كم صلى ثلاثاً أم أربعاً، فليَطْرَح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم، فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته، وإن كان صلى إتماماً لأربع كانتا ترغيماً للشيطان**»[3].
- حديث عبدالله بن بحينة ﷺ قال: «**صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين من بعض الصلوات، ثم قام، فلم يجلس، فقام الناس معه، فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمه كبر قبل التسليم، فسجد سجدتين وهو جالس، ثم سلم**»[4]. والحديثان في السجود قبل السلام.
- حديث ابن مسعود ﷺ: «**أن النبي ﷺ صلى الظهر خمساً**»، فلما سلَّم قيل له: أزيد في الصلاة؟ قال: «**وما ذاك؟**» قالوا: صليت خمساً، «**فسجد سجدتين**»[5]، وفي رواية أنه قال: «...**وإذا شك أحدكم في صلاته فليتحر الصواب، فليتم عليه، ثم ليسجد**

---

(١) الأوسط (٣/٣١٣).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٢٣٢)، ومسلم(٣٨٩).

(٣) أخرجه مسلم (٥٧١).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٢٢٤)، ومسلم(٥٧٠)، وذكرت في بعض الروايات المتفق عليها بأنها صلاة الظهر.

(٥) متفق عليه ، أخرجه البخاري(١٢٢٦)، ومسلم(٥٧٢)، شعبة، عن الحكم، عن إبراهيم، عن علقمة عن ابن مسعود، وزاد البخاري: « **فسجد سجدتين بعد ما سلم** ».

سجدتين»[1].

- حديث محمد بن سيرين عن أبي هريرة ﷺ قال: صلى النبي ﷺ إحدى صلاتي العشي - قال محمد: وأكثر ظني العصر - ركعتين، ثم سلم، ثم قام إلى خشبة في مقدم المسجد، فوضع يده عليها، وفيهم أبو بكر، وعمر -رضي الله عنهما-، فهابا أن يكلماه، وخرج سرعان الناس فقالوا: أَقَصُرَتِ الصلاة؟ ورجل يدعوه النبي ﷺ ذو اليدين، فقال: أنسيت أم قصرت؟ فقال: «**لم أنس ولم تقصر**» ، قال: بلى قد نسيت، «**فصلى ركعتين، ثم سلم، ثم كبر، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه، فكبر، ثم وضع رأسه، فكبر، فسجد مثل سجوده أو أطول، ثم رفع رأسه وكبر**»[2].
- وعن عمران بن حصين ﷺ: أن رسول الله ﷺ صلى العصر، فسلم في ثلاث ركعات، ثم دخل منزله، فقام إليه رجل يقال له الخرباق، وكان في يديه طول، فقال: يا رسول الله فذكر له صنيعه، وخرج غضبان يجر رداءه، حتى انتهى إلى الناس، فقال: «**أصدق هذا؟**» قالوا: نعم، «**فصلى ركعة، ثم سلم، ثم سجد سجدتين، ثم سلم**»[3]. وهذه الأحاديث الثلاثة في السجود بعد السلام.

قال الخطابي: (الصحيح منها والمعتمد عند أهل العلم هذه الأحاديث الخمسة[4]... فأما حديث أبي هريرة فهو حديث مجمل ليس فيه أكثر من أن النبي ﷺ أمر بسجدتين عند الشك في الصلاة وليس فيه بيان ما يصنعه من شيء سوى ذلك ولا فيه بيان موضع السجدتين من الصلاة، وحاصل الأمر على حديث ابن مسعود وأبي سعيد الخدري،

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤٠١)، ومسلم(٥٧٢)، من طريق جرير، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة عن ابن مسعود، وزاد البخاري«...**فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين**».

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٦٠٥١)وهذا لفظه، ومسلم(٥٧٣).

(٣) أخرجه مسلم (٥٧٤).

(٤) قال القرطبي في المفهم(١٧٧/٢):(والصحيح في عدد الأحاديث الصحيحة في السهو أنها ستة)، وانظر التعليق الآتي.

وحديث ذي اليدين وابن بحينة وعنها تشعبت مذاهب الفقهاء وعليها بنيت)[1]، (فأبو حنيفة والشافعي -رحمهما الله- سلكا مسلك الترجيح بينها ورد بعضها إلى بعض، ومالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، سلكوا مسلك الجمع بين جميع الأحاديث والعمل بكلها)[2].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. أجمع العلماء على أن محل سجود السهو هو آخر الصلاة؛ لتجمع السجدتان كل سهو في صلاته [3].

٢. وأجمعوا على أن المأموم غير المسبوق يتابع إمامه في سجود السهو، سواء كان قبل السلام أو بعده [4].

٣. واتفق العلماء على أن من لم يعلم بالسهو إلا بعد السلام فإنه يسجد له بعد سلامه لتعذره قبل ذلك؛ لعدم علمه [5].

٤. ومن كان إماماً أو منفرداً فإن تفضيل سجوده قبل أو بعد السلام على سبيل

---

(١) معالم السنن (٢٣٨/١)،ولم يذكر حديث عمران بن حصين وهو في معنى حديث ذي اليدين الذي قبله، ولعله جعل القصة واحدة وأن الخرباق هو ذو اليدين، قال ابن رجب في الفتح(٤٠٩/٩): (فمن الناس من قال: هو ذو اليدين المذكور في حديث أبي هريرة. وقال طائفة: هما رجلان، وواقعتان متعددتان، ونص على ذلك الإمام أحمد)، وقال ابن حجر في الفتح(١٠٠/٣): (ذهب الأكثر إلى أن اسم ذي اليدين الخِرْباق...؛ اعتماداً على ما وقع في حديث عمران بن حصين عند مسلم...وهذا صنيع من يوحد حديث أبي هريرة بحديث عمران وهو الراجح في نظرى وأن كان ابن خزيمة ومن تبعه جنحوا إلى التعدد والحامل لهم على ذلك الاختلاف الواقع في السياقين).

(٢) "نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد" للعلائي ص(٥١٦-٥١٧).

(٣) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢١٥/٣)، الاستذكار (٥١٧/١)، التمهيد (٣١/٥).

(٤) انظر: الأوسط لابن المنذر(٣٢٢/٣)، الإقناع لابن القطان(١٥٤/١)، قال في المغني(٣٢/٢): (وإذا سها الإمام، فعلى المأموم متابعته في السجود سواء سها معه، أو انفرد الإمام بالسهو. وقال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على ذلك. وذكر إسحاق أنه إجماع أهل العلم، سواء كان السجود قبل السلام، أو بعده).

(٥) انظر: فتح الباري(٩٤/٣).

الاستحباب لا الوجوب وحكي الإجماع على ذلك، وخالف في ذلك ابن تيمية فرأى (أن ما شرعه قبل السلام يجب فعله قبله وما شرعه بعده لا يفعل إلا بعده)[1]، ورجحه بعض المعاصرين، **وهذا هو الرأي المراد بحثه ، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

محمد بن صالح العثيمين (ت١٤٢١)[2] -رحمه الله-، حيث قال: (فما كان قبل السّلام فهو قبل السّلام وجوباً، وما كان بعده فهو بعد السلام وجوباً. وعليه؛ فيجب على كُلِّ أحد أن يعرف السُّجود الذي قبل السَّلام، والسُّجود الذي بعد السَّلام)[3]، وإيجابه تعلم السجود القبلي والبعدي وجوباً عينياً على كل أحد لم أقف عليه عند غير الشيخ، حتى ابن تيمية - وقد تابعه الشيخ في إيجاب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو- يقول: (من سجد قبل السلام مطلقاً أو بعد السلام مطلقا متأولاً فلا شيء عليه، وإن تبين له فيما بعد السنة استأنف العمل فيما تبين له ولا إعادة عليه)، ولم يوجب تعلم ذلك على الأعيان، فهي مما يسع العامة جهله، واختلف فيها الأئمة، ويحتاج الخاصة إلى اجتهاد في التوصل إلى ما توصل إليه الشيخان في محل سجود السهو.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/ ٣٦) وقال: (وعلى هذا يدل كلام أحمد وغيره من الأئمة وهو الصحيح).

(٢) قال في الشرح الممتع (٣/٣٩٥): (كون السُّجود قبل السَّلام أو بعدَه على سبيل الوجوب، وأنَّ ما جاءت السُّنة في كونه قبل السَّلام يجب أن يكون قبل السَّلام، وما جاءت السُّنَّة في كونه بعد السَّلام يجب أن يكون بعد السَّلام، وهذا اختيار شيخ الإسلام، وهو الرَّاجح).

(٣) المصدر السابق.

١/ مخالفة الإجماع، وتفصيله في المطلب الرابع.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بالتوسعة في محل سجود السهو:

١/ (أن الأحاديث الواردة في ذلك قولاً وفعلاً فيها نوع تعارض، وتقدم وتأخر البعض غير ثابت برواية صحيحة موصولة...فالأولى الحمل على التوسع في جواز الأمرين)[١]، و (النبي ﷺ صح عنه السجود قبل السلام وبعده، فكان الكل سنة)[٢].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأنه لم يأت في دليل واحد أن النبي ﷺ سجد للنقص بعد السلام، أو أنه سجد للزيادة قبل السلام؛ فدلَّ ذلك على التفريق بينهما[٣].

وأجيب عن هذه المناقشة:

- بالنقض؛ فإن الشك شيء زائد في الصلاة ومع ذلك أمر النبي ﷺ بالسجود له قبل السلام[٤]، كما في حديث أبي سعيد ﷺ، وقال ﷺ : «**فإن كان صلى خمساً شفعن له صلاته**» وهذه زيادة أخرى محتملة، ومع ذلك أمر بالسجود لهما قبل السلام.
- وقد سأل صالحُ بن أحمد بن حنبل والدَه فقال: (إن مالك بن أنس يقول ما كان

(١) سبل السلام (١/ ٣٠٨).

(٢) نيل الأوطار (٣/ ١٣٤).

(٣) انظر: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية –من أول الطهارة إلى نهاية سجود السهو– (٢/٥٥٥).

(٤) انظر: المحلى (٣/٨٥).

من نقصان فهو قبل وما كان من زيادة فهو بعد؟ فقال الإمام أحمد: ما أدري ما هذا حديث أبي سعيد مخالف لقول مالك... إن كانت خامسة شفعتا صلاته وإن كانت رابعة كانتا ترغيما للشيطان وقد أمرنا بالسجود قبل التسليم)[1].

- وفي مناقشة أدلة القول الآخر أحاديث صريحة في السجود للنقص بعد السلام أو العكس.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع.

وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء:

١. قال الماوردي(ت٤٥٠): (لا خلاف بين الفقهاء[2] أن سجود السهو جائز قبل السلام، وبعده وإنما اختلفوا في المسنون والأولى)[3]، ونقله النووي في المجموع[4].

٢. وقال ابن رجب(ت٧٩٥) بعد أن نقل كلام الماوردي السابق: (كذلك صرح بهذا طوائف من الحنفية والمالكية والشافعية، ومن أصحابنا كالقاضي أبي يعلى وأبي الخطاب في "خلافيهما" وغيرهما من بعد)[5].

٣. قال ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بعد أن حكى خلاف العلماء في محل سجود السهو[6]:

---

(١) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح (٣/٢٥-٢٦).

(٢) قال ابن رجب في الفتح(٩/٤٥٤) تعليقاً على هذه الكلمة للماوردي: (- يعني: جميع العلماء -).

(٣) الحاوي الكبير (٢/٢١٤).

(٤) المجموع (٤/١٥٥).

(٥) فتح الباري (٩/٤٥٥).

(٦) قال ابن رجب في الفتح (٩/٤٥٤): (حكى ابن عبد البر اختلاف العلماء في محل السجود، ثم قال: كل هؤلاء يقولون: لو سجد بعد السلام...)الخ.

(وكل هؤلاء يقول: إن المصلي لو سجد بعد السلام لم يضره، وكذلك لو سجد بعد السلام فيما قالوا: فيه السجود قبل السلام، لم يضره ولم يكن عليه شيء)[1].

٤. وقال الجويني(ت٤٧٨): (وقال بعض أئمتنا: لا خلاف أنه يُجزىء التقديمُ والتأخير، وإنما التردد في بيان الأوْلى والأفضل)[2].

٥. وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (لا خلاف بين هذه الطوائف كلها المختلفة في سجود السهو، وأنه إن سَجَد بعد لما يراه قبل، أو سجد قبلُ لما يراه بعد، أن ذلك يجزيه ولا يفسد صلاته)[3].

٦. وقال النووي(ت٦٧٦): (قال القاضي عياض -رحمه الله تعالى- وجماعة من أصحابنا: ولا خلاف بين هؤلاء المختلفين وغيرهم من العلماء أنه لو سجد قبل السلام أو بعده، للزيادة أو النقص، أنه يجزئه ولا تفسد صلاته، وإنما اختلافهم في الأفضل)[4].

٧. وقال ابن مفلح (ت٧٦٣): (محل سجود السهو ندباً ...وذكره بعض المالكية وبعض الشافعية "ع" ، وكذا قال القاضي: لا خلاف في جواز الأمرين، وإنما

---

(١) الاستذكار (٥١٨/١)، وانظر: التمهيد (٣٣/٥)، ومع أن ابن عبدالبر في الكتابين ذكر قبل ذلك مذهب مالك وأبوحنيفة والثوري والشافعي والأوزاعي، ثم بعد هذه الكلمة: (وكل هؤلاء...)الخ. ذكر مذهب أحمد وداود، فدخولهما في كلامه غير صريح إلا أني وقفت على من ينقل الإجماع عن ابن عبدالبر بكلمته هذه فقال العراقي في طرح التثريب (٢٣/٣): (إنهم أجمعوا على أنه لو سجد بعد السلام فيما قالوا فيه السجود قبل السلام، أو سجد قبل السلام فيما قالوا فيه السجود بعد السلام، لم يضره لأنه من باب قضاء القاضي باجتهاده لاختلاف الآثار والسلف)، وقال العلائي في نظم الفرائد ص(٤٩٣): (صرّح ابن عبدالبر بأن الخلاف إنما هو في الأولوية، وأن كل من قال بأنه بعد السلام فسجد قبل السلام، أو بالعكس فلا شيء عليه).

(٢) نهاية المطلب (٢٤٠/٢).

(٣) إكمال المعلم (٥٠٨/٢).

(٤) شرح النووي على مسلم(٥٦/٥-٥٧).

الكلام في الأولى والأفضل)[1]، ونقل قول القاضي في "المبدع" و"كشاف القناع" و "نيل المآرب".

٨. وقال المرداوي(ت٨٨٥): (محل الخلاف في سجود السهو...على سبيل الاستحباب والأفضلية...وهذا هو الصحيح من المذهب، وعليه أكثر الأصحاب...قال القاضي: لا خلاف في جواز الأمرين، وإنما الكلام في الأولى والأفضل، وذكره بعض المالكية والشافعية إجماعاً)[2].

٩. وقال الشوكاني(ت١٢٥٠): (ومحل الخلاف في الأفضل كما عرفت، وإن كانت الهادوية تقول بفساد صلاة من سجد لسهوه قبل التسليم مطلقاً، لكن قولهم من كونه مخالفاً لما صرحت به الأدلة مخالف للإجماع الذي حكاه عياض وغيره)[3].

١٠. وقال السعدي(ت١٣٧٦): (لا خلاف في أن سجود السهو يجوز قبل السلام وبعده، وأما الأفضل فإنه قبل السلام إلا في مسألتين...)[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بالإجماع :

- بأن الخلاف منقول في كل مذهب من المذاهب الأربعة، وهذا بيانها:
- **أما الحنفية** فإن سجود السهو عندهم كله بعد السلام، وقال في العناية: (لو أتى بها قبل السلام جاز عندنا أيضا في رواية الأصول. **وروي أنه لا يجزئه**؛ لأنه أداه قبل وقته)[5].

---

(١) الفروع (٣٣١/٢) وحرف العين يدل على الإجماع عند ابن مفلح في الفروع.

(٢) الإنصاف (١٥٥/٢).

(٣) نيل الأوطار (٣/ ١٣٥).

(٤) شرح عمدة الأحكام ص(١٩١).

(٥) العناية شرح الهداية (٥٠١/١)، وانظر: البناية (٦٠٦/٢).

- **وأما المالكية** فقال أبو العباس القرطبي: (ورأى مالك: أن ما فيه النقص السجود فيه قبل السلام، وأن ما فيه الزيادة يكون فيه السجود بعد، **وهل هذا الترتيب هو الواجب أو هو الأولى؟ قولان للأصحاب**)[1].
- **وأما الشافعية** فمع أن سجود السهو عندهم غير واجب، إلا أن الجويني[2] قال عن تجويز السجود قبل السلام أو بعده: (التخير بينهما بعيد، فرأى الشافعي في ظاهر المذهب، التمسك بآخر أفعال النبي ﷺ ونحن نعتمد في التفريع هذه الطريقة الأخيرة، **ونبني الأمرين على التردد في الإجزاء، لا في الفضيلة**، فإن فرعنا على المشهور، وهو أن السجود قبل السلام، فإن وقع ذلك، فلا كلام، وإن سلم الساهي، ولم يسجد، لم يخل: إما أن يسلم ساهياً ناسياً لسجود السهو، وإما أن يسلم عامداً ذاكراً لسجود السهو، فإن تعمّد وسلم، فقد فوت سجدتي السهو على نفسه، وتركهما عمداً، فالصلاة صحيحة، وقد فاتت السجدتان، وليس سجود السهو واجباً عندنا، بل هو سنة كسجود التلاوة)[3].
- **وأما الحنابلة** فقال ابن تيمية: (ذهب كثير من أتباع الأئمة الأربعة إلى أن النزاع إنما هو في الاستحباب وأنه لو سجد للجميع قبل السلام أو بعده: جاز. **والقول الثاني: أن ما شرعه قبل السلام يجب فعله قبله وما شرعه بعده لا يفعل إلا بعده**

---

(١) المفهم شرح صحيح مسلم(١٧٧/٢).

(٢) هنا عبارة لابن تيمية في التسعينية(١٩٨/١)عن الجويني تحتاج إلى تأمل وتفسير: (أبو المعالي ليس له وجه في المذهب، ولا يجوز تقليده في شيء من فروع الدين عند أصحاب الشافعي، فكيف يجوز أو يجب تقليده في أصول الدين؟).

(٣) نهاية المطلب في دراية المذهب (٢/ ٢٤١)، قال الرافعي في الشرح الكبير(١٨٠/٤-١٨١): (هذا الاختلاف في الاجزاء على المشهور بين الأصحاب).

وعلى هذا يدل كلام أحمد وغيره من الأئمة وهو الصحيح)[1]، قال المرداوي: (وقيل: محله وجوباً اختاره الشيخ تقي الدين. وقال: عليه يدل كلام الإمام أحمد، وهو ظاهر كلام صاحب المستوعب، والتلخيص، والمصنف، وغيرهم قال الزركشي: وظاهر كلام أبي محمد، وأكثر الأصحاب: أنه على سبيل الوجوب وقدمه في الرعاية)[2].

- قلت: وما ذكره ابن تيمية من أن الوجوب يدل عليه كلام الإمام أحمد ظاهر لمن تتبعه في الروايات المنقولة عنه في المسائل وغيرها[3]، إلا أنه غير صريح في ذلك، ومما يؤيد الوجوب قول أحمد: (هكذا يعطى كل حديث منهما وجهه لا يعدى، والذي نختار بعد هذه الخمسة مواضع أن يأتي بسجدتي السهو قبل التسليم)[4] قال ابن رجب عن القول بالوجوب: (وهذا ظاهر على قواعد أحمد وأصحابه)[5]، ويؤيد عدم الوجوب قول الإمام أحمد: (كل سهو يعجبنا أن يؤتى به قبل السلام، إلا في ثلاثة مواضع)[6].

وأجيب عن هذه المناقشة:

بما ذكره ابن حجر بأنه (يمكن أن يقال: الإجماع الذي نقله الماوردي وغيره قبل هذه

---

(١) مجموع الفتاوى (٣٦/٢٣).

(٢) الإنصاف (١٥٥/٢) وقد قدم القول بالندب وقال: (هذا هو الصحيح من المذهب)، وانظر: الفروع (٣٣١/٢).

(٣) انظرها مجموعة في الجامع لعلوم الإمام أحمد (٢١٥/٦-٢٢٢).

(٤) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه صالح (٢١٨/٣).

(٥) فتح الباري (٤٥٥/٩).

(٦) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٧٦)، قال المرداوي في الإنصاف(٢٤٨/١٢): (وقوله "أحب كذا" أو "يعجبني" أو "هذا أعجب إلي" للندب على الصحيح من المذهب وعليه جماهير الأصحاب وقيل: للوجوب).

الآراء في المذاهب المذكورة)[1].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأن ما ذكره ابن حجر أحد الاحتمالات الواردة لكنه يحتاج إلى برهان وإثبات، خاصة وأن الإجماعات المنقولة ليست قوية في ألفاظها، وفيها احتمال عدم العموم، ولم ينقلها الأكابر من أهل الاختصاص في نقل الإجماع والوفاق، وبيان ذلك في الآتي:
- فأقوى الإجماعات المنقولة في المسألة والتي حاولت جمعها هي مانقله الماوردي و ابن عبد البر والقاضي عياض وكلها بصيغة: "نفي الخلاف"، وهي صيغة فيها تأخر عن صيغة الإجماع الصريح ، وخاصة إن ثبت الخلاف، أما إن لم يثبت خلاف فهي قوية.
- ثم إن ما نقله ابن عبدالبر الظاهر أنه لا يدخل فيه رأي الإمام أحمد ولا رأي داود؛ لأنه بعد ما ذكر مذاهب بعض العلماء قال: (وكل هؤلاء يقول: إن المصلي لو سجد بعد السلام لم يضره، وكذلك لو سجد بعد السلام فيما قالوا: فيه السجود قبل السلام، لم يضره ولم يكن عليه شيء)، ثم قال: (وأما ابن حنبل... وقال داود...)[2]، فذكر قولهما، وهو يدل على عدم دخول أحمد وداود في الخلاف المنفي، وحتى الشافعية يحتمل عدم دخولهم في كلامه، فقد قال العراقي: (وينبغي أن يحمل كلامه على اتفاق المالكية فإن الخلاف عند أصحابنا مشهور،

(١) فتح الباري (٣/ ٩٥).

(٢) الاستذكار (١/٥١٨).

والمذهب أنه في الإجزاء لا في الأولوية)[1]، وقد خص ابن عبد البر هذا الكلام مالكاً في موضع آخر فقال: (ولو سجد عنده أحد بخلاف ذلك فجعل السجود كله بعد السلام، أو كله قبل السلام لم يكن عليه شيء لأنه عنده من باب قضاء القاضي بالاجتهاد)[2].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بوجوب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو:

استدل أصحاب هذا القول بقوله ﷺ وبفعله:

١/ أما قوله: فكما في حديث أبي سعيد: «**إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدرِ كم صلى ثلاثاً أم أربعاً، فليَطْرَح الشك وليبن على ما استيقن، ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم**»[3]، وحديث ابن مسعود: «**وإذا شك أحدكم في صلاته، فليتحر الصواب فليتم عليه، ثم ليسلم، ثم يسجد سجدتين**»[4].

وجه الاستدلال:

أنه أمر بالسجود قبل السلام في حالة الشك، وأمر بالسجود بعد السلام في حالة التحري، والأصل في الأوامر الوجوب[5]، و(كلاهما أمر منه يقتضي الإيجاب)[6].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

---

(١) طرح التثريب (٣/٢٣).

(٢) الاستذكار (١/٥١٣).

(٣) أخرجه مسلم (٥٧١).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤٠١) وهذا لفظه، ومسلم(٥٧٢).

(٥) انظر: الشرح الممتع (٣/٣٩٥).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٣/٣٦).

- بأن التحري في حديث ابن مسعود محمول على قصد اليقين في حديث أبي سعيد، وعلى ذلك جماهير العلماء، قال القاضي عياض: (فهذا التحري عندنا وعند كافة العلماء هو البناء على اليقين المفسر في الأحاديث الأخر وقصد اليقين، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُوْلَٰٓئِكَ تَحَرَّوْاْ رَشَدًا ﴾[1]، وذهب أهل الرأي من أهل الكوفة وغيرهم: أن التحري هنا البناء على غلبة الظن ثم اختلفوا)[2].
- (فمعنى الحديث: فليقصد الصواب فليعمل به، وقصد الصواب هو ما بينه في حديث أبي سعيد...[و] تفسير الشك بمستوى الطرفين إنما هو اصطلاح طارئ للأصوليين، وأما في اللغة: فالتردد بين وجود الشيء وعدمه كله يسمى شكاً سواء المستوي والراجح والمرجوح والحديث يحمل على اللغة ما لم يكن هناك حقيقة شرعية أو عرفية ولا يجوز حمله على ما يطرأ للمتأخرين من الاصطلاح)[3].
- ومما يؤيد ذلك ماصحّ عن ابن عمر –رضي الله عنهما- أنه قال: «**إذا شك أحدكم في صلاته فليتوخّ حتى يعلم أنه قد أتم، ثم يسجد سجدتين وهو جالس**»، قال ابن حزم: (ففسّر ابن عمر التحري كما قلناه)[4].
- ويدل على صحة هذا المعنى قوله ﷺ: « **لاغرار في صلاة ولا تسليم**»[5]، قال الإمام

---

(١) من الآية (١٤) من سورة الجن، وفي شرح ابن بطال على البخاري(٢/٦١): (ألا تراه عليه السلام، قال: «**لا يتحر أحدكم بصلاته طلوع الشمس ولا غروبها**»، أي: لا يقصد ذلك، والتحري رجوع إلى اليقين).

(٢) إكمال المعلم (٢/٥٠٨).

(٣) شرح النووي على مسلم (٥/٦٣).

(٤) المحلى (٣/٨٩)، وأثر ابن عمر أخرجه عبدالرزاق(٣٤٧٠)من طريق الثوري، عن عبدالله بن دينار، عن ابن عمر به، وإسناده صحيح رجاله رجال الصحيحين.

(٥) أخرجه أحمد (٩٩٣٦)(٩٩٣٧) عن ابن مهدي عن الثوري سفيان عن أبي مالك الأشجعي عن أبي حازم عن أبي هريرة به وهذا إسناد صحيح، ومن طريق أحمد أخرجه أبوداود(٩٢٨)، والحاكم (٩٧٢)، والبيهقي في الكبرى(٣٤١١)، وقال الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه)، ولم يتعقبه الذهبي.

أحمد: (ومعنى غرار، يقول: لا يخرج منها، وهو يظن أنه قد بقي عليه منها شيء حتى يكون على اليقين والكمال)[1]، وقال الخطابي: (وأما الغرار في الصلاة فهو على وجهين: أحدهما: أن لا يتم ركوعه وسجوده، والآخر: أن يشك هل صلى ثلاثاً أو أربعاً فيأخذ بالأكثر ويترك اليقين وينصرف بالشك، وقد جاءت السنة في رواية أبي سعيد الخدري أنه يطرح الشك ويبني على اليقين، ويصلي ركعة رابعة حتى يعلم أنه قد أكملها أربعاً)[2].

- **وبذلك يُقلب الاستدلال:** ويكون في الحديثين حجة للسجود قبل السلام أو بعد السلام على سبيل التوسعة و التخيير[3]، كما قال الجمهور وإن اختلفوا في التفضيل؛ لأنه أمر به مرة قبل السلام، ومرة بعد السلام.

٢/ومن أدلتهم من فعله ﷺ: أنه سجد للزِّيادة بعد السلام كما في حديث ذي اليدين، وسجد للنَّقص قبله كما في حديث ابن بحينة، وقال: «**صَلُّوا كما رأيتموني أُصلي**»[4].

وجه الاستدلال:

أن الحديث يشمل متابعته ﷺ في صُلب الصّلاة، وفي جَبْر الصَّلاة عند السهو، وعلى هذا فما كان قبل السَّلام فهو قبل السَّلام وجوباً، وما كان بعده فهو بعد السلام وجوباً[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن قوله ﷺ: «**صَلُّوا كما رأيتموني أُصلي**»، لايدل على وجوب كل فعل فعله النبي ﷺ

---

(١) مسند الإمام أحمد (١٦/٢٩).

(٢) معالم السنن (١/٢٢٠)، وقال في غرار التسليم: (معناه: أن ترد كما يسلم عليك وافياً لا نقص فيه).

(٣) انظر: المحلى بالآثار (٣/ ٨٤)، عمدة القاري(٧/ ٣٠٦).

(٤) أخرجه البخاري(٦٣١)، من حديث مالك بن الحويرث رضي الله عنه.

(٥) انظر: الشرح الممتع(٣/٣٩٥).

في صلاته، فرفع اليدين للتكبير، ووضع اليمين على الشمال في القيام، والتورك، والالتفات في السلام كلها غير واجبة وقد فعلها ﷺ.

- ولابد أن يفهم هذا الحديث في سياقه، فقد قال ابن دقيق عمن يجعل هذا الحديث للدلالة على الأفعال الواجبة[١]: (هذا إذا أخذ مفرداً عن ذكر سببه وسياقه[٢]: أشعر بأنه خطاب للأمة بأن يصلوا كما صلى ﷺ...وإنما هذا الكلام قطعة من حديث مالك بن الحويرث قال: أتينا رسول الله ﷺ ونحن شببة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، وكان رسول الله رحيماً رفيقاً، فظن أنا قد اشتقنا أهلنا، فسألنا عمن تركنا من أهلنا؟ فأخبرناه، فقال: «**ارجعوا إلى أهليكم، فأقيموا فيهم وعلموهم، ومروهم، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم**» زاد البخاري «**وصلوا كما رأيتموني أصلي**»، فهذا خطاب لمالك وأصحابه بأن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه الذي رأوا النبي ﷺ يصلي عليه، ويشاركهم في هذا الخطاب كل الأمة في أن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه، **فما ثبت استمرار فعل النبي ﷺ عليه دائماً: دخل تحت الأمر، وكان واجباً**[٣]، وبعض ذلك مقطوع به، أي مقطوع باستمرار فعله له، وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التي تعلق الأمر بإيقاع الصلاة على صفتها، لا

(١) إضافة إلى أن فعله ﷺ بيان لمجمل القرآن .

(٢) سياق الحديث فيه التأكيد على الأئمة بذلك أكثر من غيرهم، وقد نبه على ذلك ابن تيمية في مواضع ومنها قوله في مجموع الفتاوى(٢٨/٣٦٠): (وعلى إمام الناس في الصلاة وغيرها أن ينظر لهم فلا يفوتهم ما يتعلق بفعله من كمال دينهم؛ بل على كل إمام للصلاة أن يصلي بهم صلاة كاملة ولا يقتصر على ما يجوز للمنفرد الاقتصار عليه من قدر الإجزاء إلا لعذر)، وقال ابن القيم في كتابه الصلاة ص(١٣٩): (فهذا خطاب للأئمة قطعاً وإن لم يختص بهم).

(٣) جاء في "أصول الفقه الذي لايسع الفقيه جهله" ص(١٢٠): (الأولى أن يقال: إن الأفعال التي تدخل في حقيقة الصلاة وواظب عليها النبي ﷺ ولم يتركها، ورواها كل من نقل صفة صلاته تعد واجبة كالركوع والسجود والجلوس بين السجدتين، وأما الأفعال التي ثبت أنه تركها أحياناً أو ترك ذكرها بعض من نقل صفة صلاته كتحريك أصبعه السبابة، وكذا ما لا يعلم إلا بالسؤال عنه من الأذكار الخفية فلا ترقى إلى الوجوب بل تكون مستحبة إلا أن يقترن بالفعل قول يدل على الوجوب).

يجزم بتناول الأمر له)[1].

- هذا في الأفعال التي لم ترد على هيئات مختلفة، وقد ورد سجود السهو بهيئات مختلفة، تدل على عدم تعين أحدها، بل الحالة الواحدة قد يرد فيها هيئات مختلفة، ومن ذلك حديث عبدالله بن بحينة ﷺ لما قام ﷺ عن التشهد وسجد للسهو قبل السلام، فقد ورد من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ أنه سجد بعد السلام في نفس الحالة.
- وحديث ابن بحينة مضى في أول البحث، وهذا حديث المغيرة يرويه عنه زياد بن علاقة قال: زياد بن علاقة، قال: صلى بنا المغيرة بن شعبة، فلما صلى ركعتين قام ولم يجلس، فسبح به من خلفه، فأشار إليهم أن قوموا، فلما فرغ من صلاته سلم وسجد سجدتي السهو وسلم، وقال: «**هكذا صنع رسول الله ﷺ**»[2].
- ومثل ما فعل المغيرة صح عن سعد بن أبي وقاص ﷺ موقوفاً عليه، كما قال قيس ابن أبي حازم: (صلى بنا سعد بن مالك ، فقام في الركعتين الأوليين ، فقالوا: سبحان الله فقال: سبحان الله فمضى، فلما سلّم ، سجد سجدتي السهو)[3].

---

(١) إحكام الأحكام (٢٣٣/١)، وانظر: فتح الباري (٢٣٧/١٣).

(٢) أخرجه أحمد(١٨١٧٣)، وأبوداود (١٠٣٧)، والترمذي (٣٦٤) من طريقين الأول كما -عند الترمذي- من طريق أحمد بن منيع قال: حدثنا هشيم قال: أخبرنا ابن أبي ليلى، عن الشعبي عن المغيرة، والآخر من طريق: عبد الله بن عبد الرحمن قال: أخبرنا يزيد بن هارون، عن المسعودي، عن زياد بن علاقة عن المغيرة، والإسناد الأول ضعيف؛ في إسناده محمد بن عبدالرحمن بن أبي ليلى كان على فقهه سيء الحفظ، ولذلك قال الترمذي: (قد تكلم بعض أهل العلم في ابن أبي ليلى من قبل حفظه)، وقد توبع بما يدل على حفظه هنا،كما في الطريق الآخر وإسناده صحيح، إلا أن المسعودي اختلط قبل موته وحديث يزيد عنه بعد الاختلاط، ومثل هذا الضعف في الإسنادين يمكن أن يجبر أحدهما بالآخر ولذلك قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن المغيرة بن شعبة عن النبي ﷺ)، ويقوي الثبوت الطريق الثالث وهو صحيح عند ابن أبي شيبة(٤٥٠١)قال: حدثنا محمد بن بشر قال: حدثنا مسعر، عن ثابت بن عبيد قال: صليت خلف المغيرة بن شعبة ((فقام في الركعتين، فلم يجلس فلما فرغ سجد سجدتين))، وقوله: (فلما فرغ)، أي من صلاته وسلّم كما هو مصرح به في الروايتين السابقتين.

(٣) أخرجه الطحاوي في "شرح معاني الآثار"(٢٥٦٤)، والبيهقي في الكبرى(٣٨٥١) موقوفاً، وأخرجه الحاكم في المستدرك(١٢٠٥) مرفوعاً، قال الدارقطني في علله(٣٨٠/٤): (والموقوف هو المحفوظ).

- وفعله أيضاً غير المغيرة وسعد، كما قال أبوداود في سننه: (وفعلَ سعدُ بن أبي وقاص مثل ما فعلَ المغيرةُ بن شعبة، وعمرانُ بن حصين، والضحاكُ ابن قيس، ومعاويةُ بن أبي سفيانَ، وابن عباس أفتى بذلك، وعمرُ بن عبد العزيز. **قال أبو داود: وهذا فيمن قام من ثنتين ثم سجدوا بعد ما سَلَّموا**)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فالذي يظهر أنه ليس من الآراء الشاذة**؛ فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى أدلة من السنة محتملة، وقد قيل به في كل مذهب، ونصوص الشافعي وأحمد تحتمله، وإن كان مخالفاً للمشهور المعتمد في المذاهب الأربعة، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، والأقوى من الأقوال -والله أعلم- هو ما حرّره العلائي في ختمه لهذه المسألة بأن الأصوب:

(ردّ الأمر إلى التخيير، واستواء الأمرين، لثبوت الأحاديث فيها من كل جهة، وبُعْد الجمع بينها على وجه يعم جميعها، وبُعْد المناسبة الفارقة بين الزيادة والنقصان، ولا ينافي القولُ بهذا= القول بالأولوية في بعض الصور، إما قبل السلام أو بعده حسب ما ثبت في الأحاديث)[2]، والله أعلم.

(١) سنن أبي داود (٢/٢٧١).

(٢) "نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد" ص(٥٣٥-٥٣٦).

المبحث الثامن: لا إعادة للصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

أداء الصلاة المفروضة في وقتها من آكد شروط صحة الصلاة، فلا تؤدى قبله ولا بعده؛ قال الله: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[1]، وهذا المبحث في حكم قضاء الصلاة المفروضة بعد خروج وقتها، لمن فاتته بغير عذر، بحيث يدخل عليه وقت الصلاة المفروضة ثم يتركها حتى يخرج وقتها، وهو غير معذور في هذا التأخير، بالنوم أو النسيان أو الجهل، أو إرادة الجمع أو المسايفة ونحوها [2].

ولمَّا قال ابن حزم: (اتفقوا أن الصلاة لا تسقط، **ولا يحل تأخيرها عمداً عن وقتها، عن العاقل البالغ بعذر أصلاً**، وأنها تؤدَّى على قدر طاقة المرء من جلوس واضطجاع بإيماء، وكيف أمكنه)[3]، تعقَّبه أبو العباس ابن تيمية بقوله:

(قلت: النزاع معروف في صور: منها: حال المسايفة: فأبو حنيفة يوجب التأخير، وأحمد في إحدى الروايتين يجوزه. ومنها: المحبوس في مصر[4].

ومنها: عادم الماء والتراب: فمذهب أبي حنيفة، وأحدُ القولين في مذهب مالك أنه لا يصلي، رواه مَعنٌ عن مالك، وهو قول أصبغ، وحكي ذلك قولا للشافعي، ورواية عن

---

(١) من الآية (١٠٣) من سورة النساء.

(٢) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(٢١/٤٣٢): (جوّز بعض العلماء تأخير الصلاة في بعض الأوقات كحال المسايفة. كقول أبي حنيفة وأحمد في إحدى الروايتين. والذي عليه أكثر العلماء أنه لا يجوز تأخير الصلاة بحال، وهو قول مالك والشافعي وأحمد في ظاهر مذهبه، لكن يجوز الجمع بين الصلاتين لعذر عند أكثر العلماء).

(٣) مراتب الإجماع ص(٢٥).

(٤) قال السرخسي في المبسوط(١/١٢٣): (أما المحبوس في السجن فإن كان في موضع نظيف وهو لا يجد الماء كان أبو حنيفة -رحمه الله تعالى- يقول: إن كان خارج المصر صلى بالتيمم، **وإن كان في المصر لم يصل**، وهو قول زفر -رضي الله تعالى عنه- ثم رجع فقال: يصلي ثم يعيد، وهو قول أبي يوسف ومحمد -رحمهما الله تعالى-).

أحمد. وهؤلاء في الإعادة لهم قولان، هما روايتان في مذهب مالك وأحمد، والقضاء قول أبي حنيفة)[١].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. أجمع العلماء على أن الكافر الأصلي لا يقضي بعد إسلامه ما ترك من صلاة في كفره[٢].

٢. أجمع العلماء على تحريم تأخير الصلاة المفروضة عن الوقت الذي يجب أداؤها فيه لغير المعذور [٣]، (ولا يجوز لغيره بالاتفاق بل هو من الكبائر العظام)[٤].

٣. واتفقوا على تحريم تأخير صلاة النهار إلى الليل أو تأخير صلاة الليل إلى النهار، ولو كان ذلك لعذر يبيح الجمع [٥]، و(لاخلاف بين الأمة أنه لا يحل له تأخيرها إلى أن يضيق وقتها عن كمال فعلها)[٦].

٤. (واتفقوا على أن من نام عن صلاة أو نسيها أو سكر من خمر حتى خرج وقتها فعليه

---

(١) نقد مراتب الإجماع ص(٢٨٩).

(٢) انظر: تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٧٥)، الشرح الكبير على متن المقنع (١/ ٣٧٨)، أضواء البيان(٣/ ٤٦٢).

(٣) قال ابن عبدالبر في الاستذكار (١/ ٨٠): (وقد أجمع العلماء على أن تارك الصلاة عامداً حتى يخرج وقتها عاص لله)، وتأخيرها من السهو المتوعد عليه بالويل قال ابن تيمية: (وتأخيرها عن وقتها من السهو عنها باتفاق العلماء)، وانظر: مراتب الإجماع ص(٢٥).

(٤) الصلاة لابن القيم ص(٧١).

(٥) قال ابن تيمية في الفتاوى (٣/٤٢٨): (اتفق المسلمون على أنه لا يجوز تأخير صلاة النهار إلى الليل ولا تأخير صلاة الليل إلى النهار؛ لا لمسافر ولا لمريض ولا غيرهما. لكن يجوز عند الحاجة أن يجمع المسلم بين صلاتي النهار وهي الظهر والعصر في وقت إحداهما، ويجمع بين صلاتي الليل وهي المغرب والعشاء في وقت إحداهما وذلك لمثل المسافر والمريض وعند المطر ونحو ذلك من الأعذار) ، وقال(٢٢/٢٨-٣٨): (ولا يؤخر صلاة الليل إلى النهار لشغل من الأشغال، لا لحصد ولا لحرث ولا لصناعة ولا لجنابة. ولا نجاسة ولا صيد ولا لهو ولا لعب ولا لخدمة أستاذ، ولا غير ذلك؛ بل المسلمون كلهم متفقون على أن عليه أن يصلي الظهر والعصر بالنهار، ويصلي الفجر قبل طلوع الشمس... لكن يصلي بحسب حاله، فما قدر عليه من فرائضها فعله، وما عجز عنه سقط عنه...وإنما يعذر بالتأخير: النائم والناسي).

(٦) الصلاة لابن القيم ص(٧٢).

قضاؤها أبداً)[1].

٥. و(الذي اتفق عليه العلماء أنه يمكن إعادة الصلاة في الوقت الخاص والمشترك، كما يصلي الظهر بعد دخول العصر، ويؤخر العصر إلى الاصفرار؛ فهذا تصح صلاته وعليه إثم التأخير، وهو من المذمومين)[2].

٦. وذهب جمهور أهل العلم إلى أن من ترك الصلاة حتى خرج كل وقتها فعليه قضاؤها، وحكي إجماعاً، ولو كان ذلك بغير عذر[3]، وخالف في ذلك بعض السلف وقالوا: لا يعيد المتعمد، وهو قول ابن حزم[4]، وأحد قولي ابن تيمية[5]،وهو رأي ابن القيم[1]،

---

(١) مراتب الإجماع ص(٣٢)، ولم يتعقبه ابن تيمية، ونقله ابن القطان في الإقناع(١/١٢٦)، قال ابن عبدالبر في التمهيد: (٣/ ٢٨٩-٣٩٠): (وأجمعوا أن من نام عن خمس صلوات قضاها ... وروى ابن رستم عن محمد بن الحسن أن النائم إذا نام أكثر من يوم وليلة فلا قضاء عليه، قال أبو عمر: لا أعلم أحداً قال هذا القول في النائم غير محمد بن الحسن فإن صح هذا عنه فهو خلاف السنة)، ومع أن ابن تيمية كما جامع المسائل(٤/١٢٠) قال في قضاء السكران: (إن زالَ عقلُه بسبب محرم، كالسُّكرِ بالخمر والحشيشة وأكل البَنْجِ ونحو ذلك، أو بحال محرَّمٍ مثل أن يستمعَ القصائد المنهيَّ عنها فيغيب عقلُه، فهذا عليه القضاءُ بلا نزاع)، إلا أن ابن مفلح نقل عنه عدم القضاء كما في الفروع (١/٤٠٩): (ويلزم من زال عقله بمحرم "و" خلافاً لشيخنا).

(٢) منهاج السنة (٥/٢١٠).

(٣) قال محمد بن نصر المروزي في "تعظيم قدر الصلاة" (٢/ ٩٩٦): (فإذا ترك الرجل صلاة متعمداً حتى يذهب وقتها فعليه قضاؤها لا نعلم في ذلك اختلافاً إلا ما يروى عن الحسن، فمن أكفره بتركها استتابه وجعل توبته وقضاءه إياها رجوعا منه إلى الإسلام، ومن لم يكفر تاركها ألزمه المعصية وأوجب عليه قضاءها)، قال ابن رجب في الفتح (٥/ ١٣٣): (وأما ترك الصلاة متعمداً، فذهب أكثر العلماء إلى لزوم القضاء له، ومنهم من يحكيه إجماعاً).

(٤) قال في المحلى (٢/ ١٠):(وأما من تعمد ترك الصلاة حتى خرج وقتها فهذا لا يقدر على قضائها أبدا، فليكثر من فعل الخير وصلاة التطوع؛ ليثقل ميزانه يوم القيامة؛ وليتب وليستغفر الله عز وجل)، وقال في الإحكام في أصول الأحكام(٤/ ٣٨): (أما الصلاة المفروضة المتروكة عمدا والصوم المفروض في رمضان المتروك عمدا فإن الذي فرط فيها لا يقدر على قضائها أبدا وليس عليه صيام يقضيه ولا صلاة يقضيها وإنما عليه إثم أمره فيه إلى ربه تعالى) قال ابن رجب في الفتح(٥/ ١٣٤): (ومذهب الظاهرية - أو أكثرهم: أنه لا قضاء على المتعمد).

(٥) **القول الأول له** بوجوب القضاء كما في شرح العمدة - كتاب الصلاة ص(٢٣١-٢٣٣): (ومن لم يصل المكتوبة حتى خرج وقتها وهو من أهل فرضها لزمه القضاء على الفور... فالإخلال بالوقت لا يوجب الإخلال بأصل الفعل بل يأتي بالصلاة ويبقى التأخير في ذمته، إما أن يعذبه الله أو يتوب عليه أو يغفر له)، ويمكن أن يقال هذا القول

ورجحه بعض المعاصرين ونُسب قولهم إلى الشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

متقدم وهو شرح على المذهب في أول أمر الشيخ والقول الآخر هو اختياره، لكنه في مجموع الفتاوى(٢٢/١٨-١٩) مال إلى القضاء، وفي (٢٢/١٠٣) ذكر الخلاف ولم يرجح، **والقول الآخر له** -وهو المشهور عن الشيخ- أنه لايشرع له القضاء كما في الفروع(٥/٧١): (وعند شيخنا: لا يقضي متعمد بلا عذر "خ" صوما ولا صلاة)، وكما في اختياراته المطبوعة مع الفتاوى الكبرى(٥/٣٢٠): (وتارك الصلاة عمداً لا يشرع له قضاؤها ولا تصح منه، بل يكثر من التطوع، وكذا الصوم وهو قول طائفة من السلف: كأبي عبد الرحمن صاحب الشافعي، وداود وأتباعه، وليس في الأدلة ما يخالف هذا، بل يوافقه)، وقال كما في الفتاوى الكبرى (٢/١٨) عن تارك الصلاة من غير عذر وهو عالم بالوجوب: (قيل: لا يجب عليه القضاء، وهذا هو الظاهر) انتهى.

س/ **وهل يُفرّق ابن تيمية بين من في نيته أن يصلي ولكنه فرّط فيقضي ولو خرج الوقت، وبين من ينوي تركها ثم يخرج الوقت فلا يقضي؟** هذا محتمل فيكون كل كلام له سياقه، ويدل لهذا التفريق قوله في مجموع الفتاوى (٢٢/١٩): (دل الكتاب والسنة، واتفاق السلف على الفرق بين من يضيع الصلاة فيصليها بعد الوقت، والفرق بين من يتركها. ولو كانت بعد الوقت لا تصح بحال لكان الجميع سواء؛ لكن المضيع لوقتها كان ملتزماً لوجوبها، وإنما ضيع بعض حقوقها وهو الوقت، وأتى بالفعل، فأما من...علم الإيجاب ولم يلتزمه فهذا إن كان كافراً فهو مرتد، وفي وجوب القضاء عليه الخلاف المتقدم)انتهى، **وللشيخ كلام مهم في التفريق بين من يفوتها في الوقت المشترك، وبين من يفوتها عن وقتها ومايجمع إليها**؛ كما قال في منهاج السنة (٥/٢١٠): (الذي اتفق عليه العلماء أنه يمكن إعادة الصلاة في الوقت الخاص والمشترك ، كما يصلي الظهر بعد دخول العصر، ويؤخر العصر إلى الاصفرار ؛ فهذا تصح صلاته وعليه إثم التأخير... الوقت المشترك بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء وقت لجواز فعلهما جميعا عند العذر، وإن فعلتا لغير عذر ففاعلهما آثم، لكن هذه قد فعلت في وقت هو وقتها في الجملة؛ وقد أمر النبي ﷺ بالصلاة خلف الأمراء الذين يؤخرون الصلاة، ونهى عن قتالهم، مع ذمهم وظلمهم... ما لم يدخل في التفويت المطلق؛ كمن ... يؤخر الظهر والعصر عمدا، ويقول: أصليهما بعد المغرب، ويؤخر المغرب والعشاء ويقول: أصليهما بعد الفجر، أو يؤخر الفجر ويقول: أصليها بعد طلوع الشمس، فهذا تفويت محض بلا عذر).

(١) قال في كتابه الصلاة ص(٧٥): (فأخبرونا أي كتاب أو سنة أو أثر عن صاحب نطق بأن من أخر الصلاة وفوتها عن وقتها الذي أمر الله بإيقاعها فيه عمدا يقبلها الله منه بعد خروج وقتها، وتصح منه وتبرأ ذمته منها ويثاب عليها ثواب من أدى فريضته. هذا والله ما لا سبيل لكم إليه البتة حتى تقوم الساعة)، وأفاض في هذه المسألة أيضاً في مدارج السالكين (١/٣٨٠-٣٩٠)، وقد استدل لهذا القول بما لم أره عند غيره، حتى قال الألباني في السلسة الصحيحة(١/٧٥٤): (ومن شاء تفصيل الكلام فيها فليرجع إلى كتاب الصلاة لابن القيم -رحمه الله تعالى- فإنه أشبع القول عليها مع التحقيق الدقيق بما لا تجده في كتاب) انتهى، وظاهر استدلالاته فيه أن التأخير الذي لا يقضى هو تأخير صلاة الليل إلى النهار أو العكس من المتعمد لذلك، كما هو تقرير شيخه ابن تيمية.

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

ابن باز(ت١٤٢٠)(١)، والألباني (ت١٤٢٠)(٢)، و ابن عثيمين(ت١٤٢١)(٣).

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وتفصيله في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ونحوه ، وقد نص على شذوذ هذا القول:

- ابن عبدالبر(ت٤٦٣) فقال: (شذَّ بعض أهل الظاهر وأقدم على خلاف جمهور علماء المسلمين وسبيل المؤمنين فقال: ليس على المتعمد لترك الصلاة في وقتها أن يأتي بها في غير وقتها... وظن أنه يستتر في ذلك برواية جاءت عن بعض التابعين شذ فيها عن جماعة المسلمين...والعجب من هذا الظاهري في نقضه أصله وأصل أصحابه: فيما وجب من الفرائض بإجماع أنه لا يسقط إلا بإجماع مثله أو سنة ثابتة لا تنازع في قبولها، والصلوات المكتوبات واجبات بإجماع، ثم جاء من الاختلاف بشذوذ خارج عن أقوال علماء الأمصار وأتبعه دون سند روي في ذلك، وأسقط به الفريضة المجتمع على وجوبها ونقض أصله ونسي نفسه...فما أرى هذا الظاهري إلا قد خرج عن جماعة العلماء من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء وشذ عنهم ، **ولا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذ من العلم**)(٤).

---

(١) قال في مجموع فتاويه (٣١٢/١٠): (لا يلزمه القضاء إذا تركها عمداً في أصح قولي العلماء؛ لأن تركها عمداً يخرجه من دائرة الإسلام ويجعله في حيز الكفار، والكافر لا يقضي ما ترك في حال الكفر... فإن قضى من تركها عمداً ولم يجحد وجوبها فلا حرج؛ احتياطاً وخروجاً من خلاف من قال بعدم كفره إذا لم يجحد وجوبها، وهم أكثر العلماء).

(٢) قال في الثمر المستطاب (١٠٥/١): (من أخرج صلاة عن وقتها متعمداً غير قاصد للجمع فلا يشرع له قضاؤها ولا يعذر عليه أبداً)، وانظر: السلسلة الصحيحة(١٤١/١)، (٧٥٤/١).

(٣) قال في مجموع فتاويه (٩٣/١٢): (الذي يترجح عندي ما اختاره شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– أن من ترك الصلاة متعمداً حتى خرج وقتها فإنه لا ينفعه قضاؤها)، وانظر: الشرح الممتع(١٣٩/٢).

(٤) الاستذكار (٧٨/١-٨٢)، وقد ذكر ظاهرياً غير معين، وذكر أنه خالف داود وأصحابه الظاهرية، والظاهر أنه يقصد

- والمازري(ت٥٣٦) بقوله: (من ترك الصلاة متعمداً حتى خرجت أوقاتها فالمعروف من مذاهب الفقهاء أنه يقضي وشذ بعض الناس وقال: لا يقضي)[1].
- والقاضي عياض (ت٥٤٤) بقوله: (سمعت بعض شيوخنا يحكي أنه بلغه عن مالك قولةٌ شاذةٌ في المفرط كقول داود، ولا يصح عنه ولا عن أحد من الأئمة ولا من

ابن حزم وبمقارنة بين استدلالات ابن حزم ومناقشاته في المحلى، واستدلالات ابن عبد البر ومناقشاته في الاستذكار يظهر له أن كلّاً منهما يرد على الآخر بلا تصريح لأحدهما في الآخر، ومن ذلك:

أ- قال ابن عبد البر في الاستذكار(١/٧٨): (ودليل آخر: وهو أن رسول الله ﷺ لم يصل هو ولا أصحابه **يوم الخندق** صلاة الظهر والعصر حتى غربت الشمس؛ لشغله بما نصبه المشركون له من الحرب ولم يكن يومئذ ناسياً ولا نائماً)، وقال ابن حزم في المحلى (٢/١٥): (**وقد أقدم بعضهم** فذكر صلاة رسول الله ﷺ **يوم الخندق** الظهر والعصر بعد غروب الشمس، ثم أشار إلى أنه عليه السلام تركها متعمداً ذاكراً لها. قال علي: وهذا كفر مجرد ممن أجاز ذلك من رسول الله ﷺ).

ب- قال ابن حزم في المحلى (٢/ ١٣): (وممن قال بقولنا في هذا: عمر بن الخطاب وابنه عبد الله، وسعد بن أبي وقاص وسليمان وابن مسعود والقاسم بن محمد بن أبي بكر، وبديل العقيلي، ومحمد بن سيرين ومطرف بن عبد الله، وعمر بن عبد العزيز وغيرهم)، وقال ابن عبد البر في الاستذكار (١/٨٢): (**وقد أوهم في كتابه أن له سلفاً من الصحابة والتابعين** تجاهلاً منه أو جهلاً فذكر عن ابن مسعود ومسروق وعمر بن عبد العزيز...)الخ.

ت- قال ابن عبد البر في الاستذكار(١/٨٢):(وذكر عن ابن عمر أنه قال: لا صلاة لمن لم يصل الصلاة لوقتها، وكذلك نقول: **لا صلاة له كاملة** كما لا صلاة لجار المسجد ولا إيمان لمن لا أمانة له)، وقال ابن حزم في المحلى (٢/١٤): (**ومن العجب أن بعضهم قال:** معنى قول ابن عمر: لا صلاة لمن لم يصل الصلاة لوقتها، **أي: لا صلاة كاملة !**).

- وقد تنبه العراقي في طرح التثريب (٢/١٤٩-١٥٠) لمناقشة ابن عبد البر لابن حزم حين قال: (**بالغ ابن حزم في كتاب له سماه: الإعراب فادعى فيه الإجماع على أنها لا تقضى، وناقضه ابن عبد البر في الاستذكار فادعى الإجماع على القضاء**)انتهى، ولا يخفى ما بين الشيخين من الصحبة ولعل هذا سبب عدم التصريح بالاسم منهما، وابن حزم يروي عن ابن عبد البر في المحلى، وأثنى عليه كثيراً ، كما قال في رسالته عن "فضل الأندلس وذكر رجالها" وهي مطبوعة مع رسائل ابن حزم(٢/١٧٩-١٨٠): (كتاب التمهيد لصاحبنا أبي عمر يوسف بن عبد البر، وهو الآن في الحياة، لم يبلغ سن الشيخوخة، وهو كتاب لا أعلم في الكلام على فقه الحديث مثله أصلاً، فكيف أحسن منه... **ولصاحبنا أبي عمر ابن عبد البر المذكور كتب لا مثل لها**).

(١) المعلم بفوائد مسلم (١/٤٤٠).

يعتزى إلى علم سوى داود وأبي عبد الرحمن الشافعي)(١).

- والنووي(ت٦٧٦) بقوله: (وشذَّ بعض أهل الظاهر فقال: لا يجب قضاء الفائتة بغير عذر، وزعم أنها أعظم من أن يخرج من وبال معصيتها بالقضاء، وهذا خطأ من قائله وجهالة، والله أعلم)(٢).
- وأبو الفضل العراقي(ت٨٠٦) بقوله: (وأغرب من هذا أن ابن حزم ادعى في كتاب الإعراب: الاتفاق على أنها لا تقضى... وابن حزم موافق في الصوم أنه يقضي ولكنه لا يحتج بالقياس، وما ذهب إليه ابن حزم شاذ مخالف لأئمة أهل العلم)(٣).
- وبالغ ابن العربي (ت٥٤٣) فوصفهم بالمبتدعة حين قال: (فافهموا هذه النكتة تريحوا أنفسكم من شغب المبتدعة، فما زالوا يزهدون الناس في الصلاة، حتى قالوا: إن من تركها متعمداً لا يلزمه قضاؤها)(٤).

(١) إكمال المعلم (٦٧٠/٢).

(٢) شرح النووي على مسلم (١٨٣/٥).

(٣) طرح التثريب (٢٨٧/٢)،ولا يخفى أن الشرح لأبي الفضل ولأبي زرعة ابنه(ت٨٢٦)، والتمييز بين الشرحين فيه عسر، لكن جاء في إحدى المخطوطات عبارة نُقلت في الطبعة المصرية في كلمة (جمعية النشر والتأليف الأزهرية) عند الحديث عن الكتاب ص(٩): (جميع هذا الجزء الأول من شرح الأحكام المسمَّى "طرح التثريب في شرح التقريب" من تأليف والدي –رحمه الله– وتكميلي، من أوله إلى أول باب مواقيت الصلاة من كلام والدي –رحمه الله– ، ومن أول الباب المذكور إلى أول باب التأمين من كلامي، ومن ثم إلى باب الإمامة من كلام والدي –رحمه الله– ، ومن ثم إلى باب الجلوس في المصلَّى وانتظار الصلاة من كلامي، ومن ثم إلى آخر هذا المجلد من كلام والدي –رحمه الله–)، وما بعد الجزء الأول يحدد بالقرائن، وقد أخطأ في إثبات القضاء على متعمد ترك الصيام لابن حزم، فإن قوله في الصيام كقوله في الصلاة، وسيأتي ذلك في المبحث الثالث من كتاب الصيام.

(٤) أحكام القرآن(٢٥٦/٣)، ولعله يقصد بذلك ابن حزم وهو يقسو عليه في العبارة، و يحط من الظاهرية ويجعلهم من المبتدعة كالخوارج والباطنية، انظر كتابه العواصم من القواصم ص(٢٤٩)، قال الذهبي في السير(١٩٠/١٨): (لم ينصف القاضي أبو بكر -رحمه الله- شيخ أبيه في العلم، ولا تكلم فيه بالقسط، وبالغ في الاستخفاف به، وأبو بكر فعلى عظمته في العلم لا يبلغ رتبة أبي محمد، ولا يكاد، فرحمهما الله وغفر لهما).

- وأبعد من تلك المبالغة: تكفير عبد القاهر البغدادي[1] لمن قال بهذا القول، فقال وهو في سياق ذكره لفضائح النظّام: (ومنها: أنه زعم أن من ترك صلاة مفروضة عمداً لم يصح قضاؤه لها ولم يجب عليه قضاؤها، وهذا عند سائر الامة كفر ككفر من زعم أن الصلوات الخمس غير مفروضة...وخلاف النظام للأمة في وجوب قضاء المتروكة من فرائض الصلاة بمنزلة خلاف الزنادقة في وجوب الصلاة ولا اعتبار بالخلافين)[2] .
- وأيّاً ما كانت المبالغة في التشنيع، على تفاوت في مراتبها من شذوذ وتبديع وتكفير، فإن من دلالاته: استقرار الرأي، وضعف الخلاف، وهذا لا يُسلّم به مطلقاً إلا بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد في التحقق من صحة هذه الأوصاف أو نفيها.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بقضاء الصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث أبي قتادة ﷺ وفيه: «**أما إنه ليس في النوم تفريط، إنما التفريط على من لم يصلّ الصلاة حتى يجيء وقت الصلاة الأخرى، فمن فعل ذلك فليصلها حين ينتبه لها، فإذا كان**

---

(١) أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر التميمي البغدادي، عالم متفنن يدرّس في سبعة عشر فنّاً كما قيل، وهو أحد أعلام الشافعية، وشيخه أبو إسحاق الإسفراييني، ومن تلاميذه البيهقي، قال أبو عثمان الصابوني: (كان الأستاذ أبو منصور من أئمة الأصول، وصدور الإسلام بإجماع أهل الفضل)، وهو أحد أعلام الأشاعرة في القرن الرابع و الخامس، وكتب في التفسير، وفضائح المعتزلة،والفرق بين الفرق ، والأصول وغير ذلك، توفي سنة ٤٢٩هـ. انظر: سير أعلام النبلاء(٥٧٣/١٧)، طبقات الشافعية للسبكي(١٣٦/٥)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة(٥٧٢/٢).

(٢) الفرق بين الفرق ص(١٣٢-١٣٣).

الغد فليصلها عند وقتها»[1].

وجه الاستدلال:

أنه(سمّى من فعل هذا مفرطاً والمفرط ليس بمعذور...وقد أجاز رسول الله ﷺ صلاته على ما كان من تفريطه)[2]، وهذا في فوات كل الوقت.

ونوقش الاستدلال:

بأن قوله: «**ذلك**» يرجع إلى حالة النوم وهي التي لا تفريط فيها، بدليل قوله: «**فليصلها حين ينتبه لها**»، والمتعمد لم يغفل عنها حين تركها حتى يقال: حين ينتبه لها.

٢/ حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : «**من أدرك من الصبح ركعة قبل أن تطلع الشمس، فقد أدرك الصبح، ومن أدرك ركعة من العصر قبل أن تغرب الشمس، فقد أدرك العصر**»[3].

وجه الاستدلال:

بأنه (لم يخص متعمداً من ناسٍ، ونقلت الكافة عنه عليه السلام أن من أدرك ركعة من صلاة العصر قبل الغروب صلى تمام صلاته بعد الغروب وذلك بعد خروج الوقت عند الجميع، ولا فرق بين عمل صلاة العصر كلها لمن تعمد أو نسي أو فرط، وبين عمل

---

(١) أخرجه مسلم (٦٨١)، قال ابن عبدالهادي في التنقيح(٢/٣٦٥): (وقيل: إنَّ قوله: «**فإذا كان الغد فليصلها عند وقتها**» وهمٌ من عبد الله بن رباح الذي روى عن أبي قتادة، أو من أحد الرُّواة في إسناد حديثه)، ومن استشكل هذه اللفظة فلأنه فهم ما ذكره ابن حجر في الفتح(٢/٧١): (فإن بعضهم زعم أن ظاهره إعادة المقضية مرتين عند ذكرها وعند حضور مثلها من الوقت الآتي ولكن اللفظ المذكور ليس نصاً في ذلك)؛ ولذلك نفى هذا الفهم النووي في شرحه لمسلم (٥/١٨٧) وذكر أن: (معناه: أنه إذا فاتته صلاة فقضاها لا يتغير وقتها ويتحول في المستقبل، بل يبقى كما كان، فإذا كان الغد صلى صلاة الغد في وقتها المعتاد ويتحول، وليس معناه أنه يقضي الفائتة مرتين مرة في الحال ومرة في الغد).

(٢) الاستذكار (١/٨٠).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٥٧٩)، ومسلم(٦٠٨).

بعضها في نظر ولا اعتبار)[1]، وهذا في فوات بعض الوقت.

ونوقش الاستدلال:

بأن الصلاة (لو كانت تصح بعد خروج وقتها وتقبل منه لم يتعلق إدراكها بركعة)[2]، وهذا الإدراك للركعة لايرفع الإثم بالاتفاق (فعلم أن هذا الإدراك لا يرفع الإثم بل هو مدرك آثم، فلو كانت تصح بعد الغروب لم يكن فرق بين أن يدرك ركعة من الوقت أولا يدرك منه شيئاً)[3].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن الإدراك فائدته غير منحصرة في الصحة؛ حتى يقال: إذا تركها متعمداً حتى خرج وقتها بالكلية لم تصح منه؛ فللإدراك فوائد أخرى كوصف فعله بالأداء لا القضاء، وتفاوت الأجر وغير ذلك [4].
- وتفويت كل الوقت أعظم إثماً بلا شك[5]، لكن ليس في الحديث نفي القضاء بعد الوقت، بل فيه أن من أدرك ركعة قبل خروج الوقت فقد أدرك، ولا يسمى عند الجميع من صلى بعد الوقت مدركاً، بل هو يقضي ما فاته وتعلق بذمته، ولو فُرض أن في مفهوم الحديث نفي القضاء، فإن منطوق حديث : «**ليس في النوم تفريط**» أقوى.

٣/ ومن أدلتهم: أن الصلاة المفروضة إذا دخل وقتها فقد ثبتت في ذمة المكلف وصارت ديناً عليه، (ومن لزمه حق لله أو لعباده لزمه الخروج منه، وقد شبّه ﷺ حق الله تعالى

---

(١) المرجع السابق(١/٧٨)، مع الاتفاق على عدم جواز تأخيرها حتى يضيق وقتها كما سبق في تحرير محل الشذوذ.

(٢) الصلاة لابن القيم ص(٩٠).

(٣) المرجع السابق.

(٤) وسيأتي تنبيه على تسمية فعل الصلاة في وقتها قضاء أيضاً، وأن التفريق اصطلاحي.

(٥) قال ابن تيمية في منهاج السنة النبوية (٥/ ٢٢٠): (فلو كانت أيضا تصلى بعد المغرب مع الإثم، لم يكن فرق بين من يصليها عند الاصفرار أو يصليها بعد الغروب، **إلا أن يقال: ذاك أعظم إثماً**).

بحقوق الآدميين وقال ((**دَيْنُ الله أحق أن يقضى**)))[١].

وجه الاستدلال:

- أن (قوله: ((**دَيْنُ الله**)) اسم جنس مضاف إلى معرفة فهو عام في كل دين...ولا شك أن الصلاة المتروكة عمداً دين الله في ذمة تاركها، فدل عموم الحديث على أنها حقيقة جديرة بأن تقضى، ولا معارض لهذا العموم)[٢]، وما وجب من الفرائض بإجماع لا يسقط إلا بإجماع مثله أو سنة ثابتة لا تنازع في قبولها، وهذا الحديث من أقوى الأدلة لهذا الرأي[٣].
- و(وجوب القضاء على العامد بالخطاب الأول؛ لأنه قد خوطب بالصلاة وترتبت في

---

(١) الاستذكار (٨١/١)، والحديث المذكور متفق عليه من حديث ابن عباس رضي الله عنه، أخرجه البخاري(١٩٥٣)، ومسلم(١١٤٨)، في قصة الرجل الذي جاء يسأل عن أمه التي ماتت وكان عليها صيام، أفيقضيه عنها؟، وحديث ابن عباس هذا ورد في الصحيحين أن السائل رجل وورد أنها امرأة، وورد الصيام مطلقاً وورد أنه عن نذر، وأخرج البخاري(١٨٥٢) عن ابن عباس: أن امرأة من جهينة، جاءت إلى النبي ﷺ، فقالت: إن أمي نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت، أفأحج عنها؟ قال: ((**نعم حجي عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضية؟ اقضوا الله فالله أحق بالوفاء**))، وأخرج البخاري (١٩٥٢)، ومسلم(١١٤٧) عن عائشة -رضي الله عنها-: ((**من مات وعليه صيام صام عنه وليه**))، هكذا مطلقاً بلا قصة ولا اختلاف في لفظه.

(٢) أضواء البيان (٣/ ٤٦٤).

(٣) وَصَفه بأقوى الأدلة غير واحد من العلماء، فقال الصنعاني في حاشيته على إحكام الأحكام (٤٩٥/٢): (**وأقوى شيء عندي** في الاستدلال لمن أوجب على العامد القضاء حديث: ((**فدين الله أحق أن يقضى**)) فإنه لفظ عام لكل دين لله، ومعلوم أن التارك للصلاة هي دين في ذمته وإلا لما عوقب عليها، ووجبت التوبة عن تركها بالاتفاق بين الفريقين، وكما أن دين الآدمي لا يسقطه عن الذمة إلا قضاؤه، كذلك دين الله، بل قد جعله ﷺ أحق بالقضاء، وسواء قلنا القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول؛ إذ قد صارت ذمته مشغولة بها بالأمر الأول، وصارت بتركه أداءها في وقتها ديناً لله يعاقبه على عدم القضاء)، وقال الشوكاني في النيل (٣٢/٢): (لم أقف مع البحث الشديد للموجبين للقضاء على العامد وهم من عدا من ذكرنا على دليل ينفق في سوق المناظرة، ويصلح للتعويل عليه في مثل هذا الأصل العظيم إلا حديث ((**فدين الله أحق أن يقضى**)))، وقال الشنقيطي في الأضواء(٤٦٤/٣): (ومن أقوى الأدلة على وجوب القضاء على التارك عمداً عموم الحديث الصحيح الذي قدمناه في سورة «الإسراء» الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم: ((**فدين الله أحق أن يقضى**))).

ذمته فصارت ديناً عليه والدين لا يسقط إلا بأدائه فيأثم بإخراجه لها عن الوقت المحدود لها ويسقط عنه الطلب بأدائها)[١].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن إطلاق الوجوب في الصلوات المفروضة مقيد بالوقت كقوله ﷺ: «**الوقت بين هذين**»[٢]،(ولم يوجبها عليه السلام لا قبل ذلك الوقت، ولا بعده)[٣]، فمن أخذ بعموم وإطلاق النصوص، دون مخصصها ومقيدها لزمه إقامة الصلاة قبل الوقت وبعده.
- وكون الصلاة ديناً ثابتاً في الذمة هذه هي المقدمة الأولى و (لا نزاع فيها ولا نعلم أن أحداً من أهل العلم قال بسقوطها من ذمته بالتأخير)[٤]، والمقدمة الثانية: أن هذا الدين قابل للأداء بعد خروج وقته= فيجب أداؤه، وهذه المقدمة(فيها وقع النزاع وأنتم لم تقيموا عليها دليلاً، فادعاؤكم لها هو دعوى محل النزاع بعينه جعلتموه مقدمة من مقدمات الدليل وأثبتم الحكم بنفسه)[٥].
- وأما قوله ﷺ: «**دَيْنُ الله أحق أن يقضى**» (فهذا إنما قاله في حق المعذور لا المفرط، ونحن نقول في مثل هذا الدين يقبل القضاء، وأيضاً فهذا إنما قاله رسول الله ﷺ في النذر المطلق الذي ليس له وقت محدود الطرفين)[٦].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن وجوب الصلاة لا خلاف في أنه مقيد بوقتها، ولا خلاف في عدم جواز تأخير

---

(١) فتح الباري (٢/ ٧١).

(٢) أخرجه مسلم (٦١٤).

(٣)المحلى(٢/١٦).

(٤) الصلاة لابن القيم ص(٨٨).

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

الصلاة عن وقتها بلا عذر، ولا يلزم من القول بقضائها بعد الوقت مع الإثم، صحة أدائها قبل الوقت؛ لأنها لا تثبت في الذمة وتكون ديناً لله إلا بعد دخول الوقت.

- وأما الدليل على القضاء الذي هو محل النزاع فما نحن بصدده من كونه ديناً لله وأنه أحق بالوفاء من غيره هذا دليل، وما سبق وما سيأتي كلها أدلة يمكن مناقشة بعضها، لكن بعضها سالم من المناقشة ومجموعها دلالته قوية.
- وأما القول بأن قوله ﷺ: «**دَيْنُ الله أحق أن يقضى**» محمول على المعذور، فهذا لم يُذكر في حديث ابن عباس وعائشة في الصحيحين[1]، وأما حمله على النذر قال به أحمد وإسحاق وغيرهما (حملاً للعموم الذي في حديث عائشة[2]، على المقيد في حديث ابن عباس وليس بينهما تعارض حتى يجمع بينهما فحديث ابن عباس صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له وأما حديث عائشة فهو تقرير قاعدة عامة وقد وقعت الإشارة في حديث ابن عباس إلى نحو هذا)[3].
- حيث إن النبي ﷺ لما قال: «**دَيْنُ الله أحق أن يقضى**» (ذكر هذا الحكم غير مقيد، بعد سؤال السائل مطلقاً عن واقعة يحتمل أن يكون وجوب الصوم فيها عن نذر، ويحتمل أن يكون عن غيره، فخرج ذلك على القاعدة المعروفة في أصول الفقه، وهو أن الرسول ﷺ إذا أجاب بلفظ غير مقيد عن سؤال وقع عن صورة محتملة أن يكون الحكم فيها مختلفاً: أنه يكون الحكم شاملاً للصور كلها، وهو الذي يقال فيه: **ترك الاستفصال عن قضايا الأحوال، مع قيام الاحتمال: مُنزّل منزلة العموم في المقال**)[4].

---

(١) ولاشك أن المعذور غير مؤاخذ بالتأثيم، بخلاف غير المعذور، وأما القضاء فهذه قضية غير قضية الإثم.

(٢) حديث عائشة مرفوعاً: «**من مات وعليه صيام صام عنه وليه**» أخرجه البخاري (١٩٥٢)، ومسلم(١١٤٧).

(٣) فتح الباري (٤/ ١٩٣).

(٤) إحكام الأحكام (٢/ ٢٥).

- يضاف إلى ذلك: العموم في حديث عائشة: ((**من مات وعليه صيام صام عنه وليه**))، (فيكون التنصيص على مسألة صوم النذر، مع ذلك العموم راجعاً إلى مسألة أصولية. وهو أن التنصيص على بعض صور العام لا يقتضي التخصيص)[1].
- وعلى فرض التسليم بأن الأحاديث في النذر فإن (النبي ﷺ علّل قضاء الصوم بعلة عامة للنذر وغيره، وهو كونه عليها، وقاسه على الدين، وهذه العلة لا تختص بالنذر - أعني كونها حقاً واجباً - والحكم يعم بعموم علته...لا سيما وقوله عليه السلام ((**أرأيت**)) إرشاد وتنبيه على العلة التي هي كشيء مستقر في نفس المخاطب)[2].

٤/ ومن أدلة الجمهور أيضاً: ما جاء في الصحيحين عن أنس رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: ((**من نسي صلاة فليصلّ إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك،** ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾))[3]، وفي لفظ لمسلم: ((**من نسي صلاة، أو نام عنها، فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**))[4].

وجه الاستدلال:

- أن (النسيان في لسان العرب يكون[بـ]الترك عمداً ويكون ضد الذكر)[5]، والحديث (يقتضي وجوب الصلاة على كل ذاكر إذا ذكر، سواء كان الذُكر دائماً، كالتارك لها عن علم، أو كان الذكر طارئاً، كالتارك لها عن غفلة، وكل ناس تارك، إلا أنه قد يكون

(١) المرجع السابق (٢/٢٦).

(٢) المرجع السابق (٢/٢٥).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥٩٧)، ومسلم(٦٨٤)، وهو في مسلم (٦٨٠) بنحو هذا اللفظ عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) أخرجه مسلم (٦٨٤).

(٥) الاستذكار (١/٧٦)، وقال: (قال الله تعالى: ﴿نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمۡ﴾ أي: تركوا طاعة الله تعالى والإيمان بما جاء به رسوله فتركهم الله من رحمته).

بقصد وبغير قصد، فمتى كان الذكر وجب الفعل دائماً أو منقطعاً)[1].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن في ذلك تحميلاً للفظ ما لا يحتمل؛ (لأن قوله ﷺ: «**فليصلها إذا ذكرها**» كلام مبني على ما قبله. وهو قوله: «**من نام عن صلاة أو نسيها**»، والضمير في قوله: «**فليصلها إذا ذكرها**» عائد إلى الصلاة المنسية، أو التي يقع النوم عنها. فكيف يحمل ذلك على ضد النوم والنسيان، وهو الذكر واليقظة؟ نعم لو كان كلاماً مبتدأ: مثل أن يقال: من ذكر صلاة فليصلها إذا ذكرها. لكان ما قيل محتملاً، على تمحُّل مجاز)[2].
- ثم إنه (قال: «**فليصلها إذا ذكرها**» وهذا صريح في أن النسيان في الحديث نسيان سهو لا نسيان عمد، وإلا كان قوله: «**إذا ذكرها**» كلاماً لا فائدة فيه، فالنسيان إذا قوبل بالذكر لم يكن إلا نسيان سهو كقوله: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾ ، وقوله ﷺ: «**إذا نسيت فذكّروني**» ...
- [و] قال: «**فكفارتها أن يصليها إذا ذكرها**» ومعلوم أن من تركها عمداً لا يكفر عنه فعلها بعد الوقت إثم التفويت، هذا مما لا خلاف فيه بين الأمة...
- الرابع[من أوجه بطلان هذا التأويل]: أن الناسي في كلام الشارع إذا علّق به الأحكام، لم يكن مراده إلا الساهي، وهذا مطرد في جميع كلامه كقوله ﷺ: «**من أكل أو شرب ناسياً فليتم صومه فإنما أطعمه الله وسقاه**»)[3].

وأجيب عن المناقشة:

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي(٣/٢٥٦)، وقال: (**فافهموا هذه النكتة تريحوا أنفسكم** من شغب المبتدعة، فما زالوا يزهدون الناس في الصلاة، حتى قالوا: إن من تركها متعمداً لا يلزمه قضاؤها، ونسبوا ذلك إلى مالك. وحاشاه من ذلك، فإن ذهنه أحدّ، وسعيه في حياطة الدين آكد من ذلك).

(٢) إحكام الأحكام (١/٢٩٦).

(٣) الصلاة لابن القيم ص(٨٣-٨٤).

- بأن الحديث (خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، حتى لقد بلغني عن بعض علماء المغرب فيما حكاه لي صاحبنا الشيخ الإمام أبو الطيب المغربي أنه تكلم يوماً في ترك الصلاة عمداً، ثم قال: وهذه المسألة مما فرضها العلماء ولم تقع؛ لأن أحداً من المسلمين لا يتعمد ترك الصلاة)[(١)].
- فخص النائم والناسي لأنهما الغالب كما سبق؛ وليرتفع التوهم والظن بأنه لا قضاء عليهما ؛ لرفع القلم والإثم عنهما بالنوم والنسيان، ولم يذكر العامد معهما لأن العلة المتوهمة في النائم والناسي ليست فيه[(٢)].
- (فنص على النائم والناسي في الصلاة لما وصفنا، ونص على المريض والمسافر في الصوم، **وأجمعت الأمة ونقلت الكافة فيمن لم يصم رمضان عامداً وهو مؤمن بفرضه وإنما تركه أشرًا وبطراً -تعمد ذلك ثم تاب عنه - أن عليه قضاءه**[(٣)]، فكذلك من ترك الصلاة عامداً)[(٤)].
- ومفهوم الشرط في قوله: «**إذا ذكرها**» غير معمول به هنا، ففي الحديث (قيد القضاء بالنائم، والناسي..؛ لأنه جعل واجبَهُ الإتيان به إذا ذكر ما نسيه أو نام، ولا كذلك التارك عمداً؛ لأنه لا يتجدد له ذكر بعد النسيان، فصار كقوله تعالى ﴿**وَلَا تُكۡرِهُواْ**

---

(١) طرح التثريب (٢/١٥٠) وقال: (وكان ذلك العالم غير مخالط للناس ونشأ عند أبيه مشتغلاً بالعلم من صغره حتى كبر ودرّس فقال ذلك في درسه).

(٢) انظر: الاستذكار (١/٧٦-٧٧).

(٣) ونقل الإجماع أيضاً ابن بطال في شرح البخاري(٢/٢٢١) بقوله: (وقد أجمعت الأمة على أن من ترك يومًا من شهر رمضان عامدًا من غير عذر أنه يلزمه قضاؤه، فكذلك الصلاة، ولا فرق بين ذلك)، وقد ناقش ابن القيم هذا الإجماع بأصل الاستدلال بالإجماع، وأن هذه الإجماعات حاصلها عدم العلم بالخلاف لا العلم بعدم الخلاف، ولم يثبت الخلاف في المسألة، ولذلك لم أذكر مناقشته. انظر: الصلاة لابن القيم ص(٨٥).

(٤) المصدر السابق(١/٧٧).

﴿فَتَيَٰتِكُمْ عَلَى ٱلْبِغَآءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا﴾ فإن مفهوم الشرط ليس معمولاً به)[١].

- (ويحتمل أن يقال في الحديث إنه نبه بالأدنى على الأعلى...فإذا أمر المعذور بالقضاء فأولى أن يؤمر به من تعدى بالتأخير، كمن أخر حقاً عليه عن وقته ودين الله أحق بالقضاء)[٢]؛ (لأن أقل أحوال الناسي سقوط الإثم عنه، وهو مأمور بإعادتها، والعامد لا يسقط عنه الإثم، فكان أولى أن تلزمه إعادتها، ولا يوجد في شيء من مسائل الشريعة مسألة: العامد فيها معذور، بل الأمر بضد ذلك)[٣].

وأجيب عن الجواب الأخير الذي فيه قياس:

- بـ(أنه قياس خاطئ بل لعله من أفسد قياس على وجه الأرض، لأنه من باب قياس النقيض على نقيضه، وهو فاسد بداهة)[٤]؛ (لأن القياس عند القائلين به إنما هو قياس الشيء على نظيره، لا على ضده، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد من أهل القياس... والعمد ضد النسيان، والمعصية ضد الطاعة)[٥]، فلا يصح (قياس المفرط العاصي المستحق للعقوبة، على من عذره الله ولم ينسب إلى تفريط ولا معصية...وأي قياس في الدنيا أفسد من هذا القياس وأبطل؟)[٦].
- وبعض من قاس هنا تناقض حيث إنهم (لا يقيسون الحالف عامداً للكذب، على الحالف فيحنث غير عامد للكذب في وجوب الكفارة، بل يسقطون الكفارة عن العامد، ويوجبونها على غير العامد، ولا يقيسون قاتل العمد على قاتل الخطأ في

---

(١) طرح التثريب (٢/١٥٠).

(٢) طرح التثريب (٢/ ١٥٠).

(٣) شرح البخاري لابن بطال(٢/٢٢٠)،وانظر: الاستذكار(١/ ٧٧)،إحكام الأحكام(١/ ٢٩٥)،فتح الباري(٢/ ٧١).

(٤) السلسة الصحيحة للألباني (١/ ١٤١).

(٥) المحلى (٢/١٢).

(٦) مدارج السالكين (١/ ٣٨٥).

وجوب الكفارة عليه، بل يسقطونها عن قاتل العمد، ولا يرون قضاء الصلاة على المرتد؛ فهذا تناقض لا خفاء به)[1].

- ثم إن (المعذور إنما أمره بالقضاء لأنه جعل قضاءه كفارة له، والعامد ليس القضاء كفارة له؛ فإنه عاص تلزمه التوبة من ذنبه بالاتفاق، ولهذا قال الأكثرون: لا كفارة على قاتل العمد، ولا على من حلف يميناً متعمداً فيها الكذب؛ لأن الكفارة لا تمحو ذنب هذا)[2].
- فعدم قضاء العامد (تغليظاً عليه، وليس وجوب القضاء [على النائم والناسي] من باب المعاقبة حتى يقال يجب على غيره بطريق الأولى)[3].
- ثم إن (المعذور بنوم أو نسيان لم يصل الصلاة في غير وقتها بل في نفس وقتها الذي وقته الله له، فإن الوقت في حق هذا حين يستيقظ وذكر)[4].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأن الاختلاف في تنقيح المناط، وما ألزمتم به الجمهور من علة= غير لازمة ولا مصرح بها؛ فإنهم لم يقولوا بأن قضاء الناسي والنائم عقوبة فيكون العامد أولى بها، بل قالوا: إذا وجب القضاء على المعذور فغير المعذور أولى؛ لحاجته إلى ما يخفف ذنبه، بجامع فوات الوقت عن الجميع، قال ابن عبدالبر: (إذا كان النائم والناسي للصلاة -وهما معذوران- يقضيانها بعد خروج وقتها كان المتعمد لتركها المأثوم في فعله ذلك

---

(١) المحلى (١٢/٢).

(٢) فتح الباري لابن رجب(١٣٤/٥).

(٣) التمهيد في تخريج الفروع على الأصول للإسنوي ص(٢٥٢).

(٤) الصلاة لابن القيم ص(٨٩)، واستدل بحديث: «**من نسي صلاة فوقتها إذا ذكرها**» وفي إسناده حفص بن عمر وهو ضعيف، قال ابن عبدالهادي في المحرر ص(١٥٧): (رواه الدارقطني والبيهقي بإسناد لا يثبت). وانظر: السنن الكبرى للبيهقي (٣١٠/٢).

أولى بألا يسقط عنه فرض الصلاة وأن يحكم عليه بالإتيان بها؛ لأن التوبة من عصيانه في تعمد تركها هي أداؤها وإقامة تركها مع الندم على ما سلف من تركه لها في وقتها)(١)، وتأمل في العبارات المنقولة سابقاً في القياس عن ابن بطال والعراقي.

- والتناقض لا يسلم به ففرق بين أركان الإسلام، وبين الكفارات، فالكفارة دون الواجب في أصل الشرع على كل مكلف فلا تقاس عليه والفارق أقوى من الجامع؛ خاصة وأن النص الوارد في أن حق الله أولى بالقضاء ورد في أركان الإسلام كالصيام والحج، ولما ذكر الله الكفارة في القتل مثلاً ذكرها في الخطأ ولم يذكرها في العمد، أما الردة فهي مبنية على مسألة قضاء المرتد إذا أسلم هل هو واجب؟ أم غير واجب؛ إلحاقاً له بالكافر الأصلي المتفق على عدم قضائه.
- أما القول بأن المعذور قد صلى في الوقت أبداً ؛ فهو مبني على حديث ضعيف(٢).

٥/ ومن أدلتهم على القضاء: حديث أبي ذرٍّ ﷺ قال لي رسول الله: «**كيف أنت إذا كانت عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها؟ - أو - يميتون الصلاة عن وقتها؟**» قال: قلت: فما تأمرني؟ قال: «**صلِّ الصلاة لوقتها، فإن أدركتها معهم، فصلِّ، فإنها لك نافلة**»(٣).

---

(١) الاستذكار (١/٧٧).

(٢) وقد نبه ابن تيمية على التفريق بين الأداء والقضاء كما في مجموع الفتاوى(٢٢/٣٧) بقوله: (الفرق بين اللفظين هو فرق اصطلاحي؛ لا أصل له في كلام الله ورسوله؛ فإن الله تعالى سمى فعل العبادة في وقتها قضاء، كما قال في الجمعة: ﴿ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ وقال تعالى: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُواْ ٱللَّهَ﴾ مع أن هذين يفعلان في الوقت، و"القضاء" في لغة العرب: هو إكمال الشيء وإتمامه، كما قال تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ أي: أكملهن وأتمهن، فمن فعل العبادة كاملة فقد قضاها، وإن فعلها في وقتها، وقد اتفق العلماء فيما أعلم على أنه لو اعتقد بقاء وقت الصلاة فنواها أداء، ثم تبين أنه صلى بعد خروج الوقت صحت صلاته، ولو اعتقد خروجه فنواها قضاء ثم تبين له بقاء الوقت أجزأته صلاته).

(٣) أخرجه مسلم(٦٤٨)، وهذه الرواية هي التي صدّرها مسلم من طريق حماد بن زيد، عن أبي عمران الجوني، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر به، وفي هذه الرواية شك في لفظين، جزم بأحدهما في الرواية التي تليها من طريق

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ (أمر بالصلاة معهم بعد خروج الوقت فلو كانت غير صحيحة لما أمر بالاقتداء بهم)[1]، (وقد كان الصحابة يأمرون بذلك ويفعلونه عند ظهور تأخير بني أمية للصلاة عن أوقاتها، وكذلك أعيان التابعين ومن بعدهم من أئمة العلماء)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن (المراد بتأخيرها عن وقتها أي: عن وقتها المختار لا عن جميع وقتها، فإن المنقول عن الأمراء المتقدمين والمتأخرين إنما هو تأخيرها عن وقتها المختار، ولم يؤخرها أحد منهم عن جميع وقتها، فوجب حمل هذه الأخبار على ما هو الواقع)[3].
- و على فرض تأخيرها عن وقتها فإنهم (لم يكونوا يؤخرون صلاة النهار إلى الليل ولا صلاة الليل إلى النهار، بل كانوا يؤخرون صلاة الظهر إلى وقت العصر، وربما كانوا يؤخرون العصر إلى وقت الاصفرار...فهذا التأخير لا يمنع صحة الصلاة)[4].

جعفر بن سليمان، عن أبي عمران الجوني، عن عبد الله بن الصامت، عن أبي ذر، قال: قال لي رسول الله ﷺ: «**يا أبا ذر إنه سيكون بعدي أمراء يميتون الصلاة، فصل الصلاة لوقتها...**» الحديث، وقد جاء نحو الحديث في صحيح مسلم(٥٣٤) من حديث ابن مسعود مرفوعاً: «**إنه ستكون عليكم أمراء يؤخرون الصلاة عن ميقاتها، ويخنقونها إلى شرق الموتى، فإذا رأيتموهم قد فعلوا ذلك، فصلوا الصلاة لميقاتها، واجعلوا صلاتكم معهم سبحة...**»، وقوله: «**إلى شرق الموتى**» جاء تفسيره موقوفاً على ابن مسعود عند عبدالرزاق(٣٧٨٧): (..وإنه سيأتي عليكم زمان كثير خطباؤه، قليل علماؤه، يطيلون الخطبة، ويؤخرون الصلاة، حتى يقال: هذا شرق الموتى، قيل له: وما شرق الموتى؟ قال: إذا اصفرت الشمس جداً)، قال العيني في نخب الأفكار(٢٠٤/٤): (أراد به اصفرار الشمس عند غروبها؛ لأن الشمس في هذا الوقت إنما تلبث قليلًا ثم تغيب، فشبه ما بقي من وقت تلك الصلاة التي يؤخروخها ببقاء من شرق بريقه إلى أن يخرج نفسه، من قولهم: شرق الميت بريقه إذا غُصَّ به).

(١) طرح التثريب (٢/ ١٥٠)، وانظر: شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الصلاة ص(٢٣٣).

(٢) فتح الباري لابن رجب (١٨٣/٤).

(٣) شرح النووي على مسلم(١٤٧/٥).

(٤) الصلاة لابن القيم ص(٩٢)، وانظر: مجموع الفتاوى (١٩٠/٢٣).

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن هذا تحكّم وقد جاء في الحديث بأنهم يميتونها عن وقتها كما في حديث أبي ذر، (أي: يصلونها بعد خروج وقتها فكانت كالميت الذى تخرج روحه)[1]، وجاء بأنهم يخنقونها إلى شرق الموتى كما في حديث ابن مسعود، أي: يؤخرونها إلى آخر وقتها، وكلا الأمرين تفريط وإثم، قال ابن رجب: (وحديث أبي ذر وما في معناه محمول على من أخرها عن الوقت حتى خرج الوقت، أو إلى وقت يكره تأخير الصلاة إليه)[2].
- فحمل الحديث على أحد المعنيين تحكم، وحمله على التأخير إلى الوقت المشترك تحكم كذلك، فلم يستثن في الحديث تأخيرهم صلاة الفجر -وليس لها وقت مشترك-.
- وقد سُئل الإمام أحمد عن الأمراء (إذا أخروا الصلاة فصلى رجل في بيته، ثم أدرك الصلاة معهم؟ فقال: إذا صلوا في غير وقت صلى في بيته، ثم أتاهم. قال إسحاق: كما قال)[3].
- أما القول بأن الحديث محمول على الواقع المذكور للولاة، فـ(غير مُسلم؛ فإنه نُقل عن كثيرٍ من الخلفاء الفسَقة والسلاطين الظلمة تركُ الصلوات، فضلاً عن تأخير صلاة عن وقتها)[4]، قال ابن عبدالبر: (والأحاديث في تأخير الأمراء الصلاة حتى

(١) (٦١٤/٢).

(٢) فتح الباري(١٨٦/٤).

(٣) مسائل الإمام أحمد وإسحاق برواية الكوسج (٤٤٥/٢)، قال ابن رجب في الفتح(١٨٤/٤): (ومرادهما: إذا صلوا بعد خروج الوقت، فإن تأخير الصلاة عن وقتها عمداً في غير حال يجوز فيها الجمع لا يجوز إلا في صور قليلة مختلف فيها، فأما إن أخروا الصلاة عن أوائل وقتها الفاضلة، فإنه يصلي معهم ويقتصر على ذلك).

(٤) شرح أبي داود للعيني(٣١١/٢)، وقال ابن حجر في الفتح (١٤/٢): (قال المهلب: والمراد بتضييعها تأخيرها عن وقتها المستحب، لا أنهم أخرجوها عن الوقت،كذا قال وتبعه جماعة، وهو مع عدم مطابقته للترجمة مخالف للواقع فقد صح أن الحجاج وأميره الوليد وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها والآثار في ذلك مشهورة)، وصحح ابن تيمية تأخيرهم للصلاة عن الوقت، لا أنهم يؤخرونها إلى آخر الوقت فقط كما في مجموع الفتاوى (٦١/٢٢).

يخرج وقتها كثيرة جداً، وقد كان الأمراء من بني أمية أو أكثرهم يصلون الجمعة عند الغروب)[1].

٥/ ومن أدلتهم: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء[2]:

١. قال محمد بن نصر المروزي(ت٢٩٤): (فإذا ترك الرجل صلاة متعمداً حتى يذهب وقتها فعليه قضاؤها لا نعلم في ذلك اختلافاً، إلا ما يروى عن الحسن)[3]، ولما أسند قول الحسن ثم تأوّله قال: (وهذا القول غير مستنكر في النظر لولا أن **العلماء قد أجمعت على خلافه**)[4].

٢. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣)عن قول ابن حزم[5]: (فما أرى هذا الظاهري إلا قد خرج عن جماعة العلماء من السلف والخلف، **وخالف جميع فرق الفقهاء**، وشذ عنهم)[6].

٣. وقال أبو محمد ابن قدامة(ت٦٢٠): (ولا نعلم بين المسلمين خلافاً في أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها)[7].

٤. وقال أبو الفرج ابن قدامة(ت٦٨٢): (ولا نعلم خلافاً بين المسلمين أن تارك الصلاة يجب عليه قضاؤها، مع اختلافهم في المرتد)[8].

---

(١) الاستذكار (٧٩/١).

(٢) قال ابن رجب في الفتح(٥/ ١٣٣): (أما ترك الصلاة متعمداً، فذهب أكثر العلماء إلى لزوم القضاء له، ومنهم من يحكيه إجماعاً).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (٢/ ٩٩٦).

(٤) المرجع السابق (١٠٠٠/٢).

(٥) سبق التنبيه إلى أنه لم يصرح باسمه، ولكن القرائن تدل على أنه يعنيه وسبق ذكرها أيضاً.

(٦) الاستذكار (٨٢/١).

(٧) المغني (٣٣٢/٢).

(٨) الشرح الكبير(٣٨٦/١)، وقد اتبعت عبارة أبي محمد بعبارة أبي الفرج مع أنه أخذها منه؛ لأن فيها زيادة توضيح.

٥. وقال النووي (ت٦٧٦): (أجمع العلماء الذين يعتد بهم على أن من ترك صلاة عمداً لزمه قضاؤها، وخالفهم أبو محمد علي ابن حزم فقال: لا يقدر على قضائها أبداً ولا يصح فعلها أبداً ،قال: بل يكثر من فعل الخير وصلاة التطوع ليثقل ميزانه يوم القيامة ويستغفر الله تعالى ويتوب، وهذا الذي قاله مع أنه **مخالف للإجماع،** باطل من جهة الدليل)[١].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بعدم التسليم بالإجماع فقد (قالت طائفة من السلف والخلف: من تعمد تأخير الصلاة عن وقتها من غير عذر يجوز له التأخير، فهذا لا سبيل له إلى استدراكها، ولا يقدر على قضائها أبدا ولا يقبل منه، ولا نزاع بينهم أن التوبة النصوح تنفعه)[٢].
- وقد أقر محمد بن نصر المروزي بخلاف الحسن البصري فقال: (فأما المروي عن الحسن، فإن إسحاق حدثنا قال: حدثنا النضر، عن الأشعث، عن الحسن، قال: إذا ترك الرجل صلاة واحدة متعمدا فإنه لا يقضيها)[٣].
- قال ابن رجب: (وكيف ينعقد الإجماع مع مخالفة الحسن، مع عظمته وجلالته، وفضله وسعة علمه، وزهده وورعه؟ ولا يعرف عن أحد من الصحابة في وجوب القضاء على العامد شيء، بل ولم أجد صريحاً عن التابعين - أيضاً - فيه شيئاً، إلا عن النخعي، وقد وردت آثار كثيرة عن السلف في تارك الصلاة عمداً، أنه لا تقبل منه

---

(١) المجموع (٧١/٣).

(٢) الصلاة ص(٦٩-٧٠).

(٣) تعظيم قدر الصلاة (١٠٠٠/٢)، والإسناد إلى الحسن صحيح، إسحاق هو ابن راهويه، والنضر هو ابن شميل ثقة ثبت، وأشعث هو ابن عبدالملك ثقة فقيه، قال ابن القيم في الصلاة ص(٨٧): (فقد نقل محمد الخلاف صريحاً وظن أن الأمة أجمعت على خلافه، وهذا يحتمل معنيين: أحدهما: أنه يرى أن الإجماع ينعقد بعد الخلاف. والثاني: أنه لايرى خلاف الواحد قادحاً في الإجماع، وفي المسألتين نزاع معروف).

صلاة)[1].

- بل قال ابن حزم: (وصح عن ابن عمر: ‹**لا صلاة لمن يصلّ الصلاة لوقتها**›، وعن أبي بكر الصديق: ‹**إن لله عملاً بالنهار لايقبله بالليل، وعملاً بالليل لايقبله بالنهار**›، ولم نجده[2] إلا الصلاة والصوم، ولا مخالف لهما في ذلك من الصحابة ؛ فخالفوهم وقالوا: جائز للمتعمد ترك الصلاة حتى يخرج وقتها أن يقضيها وتجزئه)[3].

- وقال ابن حزم أيضاً: (ما نعلم لمن ذكرنا من الصحابة ﷺ مخالفاً منهم، وهم يشنعون

(١) فتح الباري لابن رجب(١٣٩/٥).

(٢) أي عمل النهار والليل: الصلاة والصيام.

(٣) "الإعراب عن الحيرة والالتباس الموجودين في مذهب أهل الرأي والقياس" (٧٨٦/٢)، والمروي عن أبي بكر الصديق ﷺ هو في وصيته لعمرﷺ، وقد رويت في أسانيد مرسلة: من طريق عبدالرحمن بن عبدالله بن سابط عن أبي بكر كما أخرجه أبونعيم في الحلية (٣٦/١) وغيره، قال الدارقطني في العلل(٢٨٢/١): (ابن سابط لم يدرك أبا بكر)، ورويت من طريق زبيد بين الحارث اليامي عن أبي بكر كما أخرجه ابن أبي شيبة(٣٤٤٣٣) وغيره، قال العلائي عن زبيد كما في جامع التحصيل(١٧٦/١): (ذكره بن المديني فيمن لم يلق أحداً من الصحابة)، ورويت من طريق مجاهد عن أبي بكر كما أخرجه ابن جرير في تفسيره(١٤٢/٢١) وهي رواية فيها ضعف وإرسال أيضاً، وقد جمع هذه الروايات في كنز العمال(٥٣٣/١٢) بقوله: (عن عبد الرحمن بن سابط وزبيد بن الحارث ومجاهد قالوا: لما حضر أبا بكر الموت دعا عمر...)الخ، وروي عن غيرهم ولا تخلو من مقال، قال الشاطبي في الاعتصام (٢٠٥/٣): (وهذا الحديث وإن لم يكن في الصحة هنالك، ولكن معناه صحيح يشهد له الاستقراء لمن تتبع آيات القرآن الكريم)، وأما أثر ابن عمر فقد صححه ابن حزم كما في كتابه الإعراب(٧٨٦/٢)، وذكر إسناده في المحلى(١٣/٢) فقال: (روينا من طريق شعبة عن يعلى بن عطاء عن عبد الله بن حراش قال: رأى ابن عمر رجلا يقرأ صحيفة، فقال له: يا هذا القارئ؛ إنه لا صلاة؛ لمن لم يصل الصلاة لوقتها، فصل ثم اقرأ ما بدا لك)، وعبد الله بن حراش لم أهتد إليه، وقال الشيخ أحمد شاكر في تحقيق المحلى (٢٣٨/٢): (لم أعرف من هو) إلا أن يكون تصحّف من عبد الله بن خراش وهو الظاهر، ويؤيد ذلك أن هذا هو المثبت في كتاب الصلاة لابن القيم ص(٧٦)، وعبدالله بن خراش الكعبي أو الكلبي ذكره ابن سعد في الطبقات(٣٤١/٥) وابن أبي حاتم في الجرح والتعديل(٤٦/٥)، ومغلطاي في إكمال التهذيب(٣٢٥/٧) ولم يذكروا فيه جرحاً ولا تعديلاً، وليس هو عبدالله بن خراش الحوشبي، قال أحمد شاكر في تحقيق المحلى(٢٣٨/٢): (وهو كذاب منكر الحديث، وليس من المعقول أن يكون هو) انتهى؛ لأن طبقته متأخرة، لكنه لم يذكر الكعبي، وهذا الأثر مع تصحيح ابن حزم له لم يتعقبه ابن عبد البر بتضعيف، وإنما تأوله فقال كما في الاستذكار(٨٢/١): (وذَكَرَ عن ابن عمر أنه قال: (لا صلاة لمن لم يصل الصلاة لوقتها) وكذلك نقول لا صلاة له كاملة).

بخلاف الصاحب إذا وافق أهواءهم)[1]، وكأنه بذلك يعارض ويقابل الإجماع الذي نقله ابن عبدالبر وغيره، ولذلك قال العراقي: (وبالغ ابن حزم في كتاب له سماه الإعراب فادعى فيه الإجماع على أنها لا تقضى، وناقضه ابن عبد البر في الاستذكار فادعى الإجماع على القضاء)[2].

- والحق أن ابن حزم لا يعتبر مثل هذا إجماعاً، و الإجماع عنده هو (ما اتفق جميع العلماء على وجوبه أو على تحريمه أو على أنه مباح...[أو] اتفق جميع العلماء على أن من فعله أو اجتنبه فقد أدى ما عليه من فعل أو اجتناب أو لم يأثم)، وقال: (وصفة الإجماع هو: ما تيقن أنه لا خلاف فيه بين أحد من علماء الإسلام)، وقال: (وإنما ندخل في هذا الكتاب الإجماع التام الذي لا مخالف فيه البتة الذي يعلم كما يعلم أن الصبح في الأمن والخوف ركعتان وأن شهر رمضان هو الذي بين شوال وشعبان)[3]، ثم صرّح بأن من الأقوال الفاسدة من جعل في الإجماع: مالا يعرف فيه خلاف دون قطع بأنه لا خلاف فيه، أو قول الصاحب المشهور المنتشر إذا لم يعلم له من الصحابة مخالفاً، وقد رد عليه ابن تيمية في اشتراطه العلم والقطع بعدم الخلاف بكلام نفيس بعد نقضه لأحد إجماعاته فقال: (مع كثرة اطلاعه على أقوال العلماء وتبرزه في ذلك على غيره، واشتراطه ما اشترطه في الإجماع الذي يحكيه، يظهر فيما ذكره في الإجماع نزاعات مشهورة، وقد يكون الراجح في بعضها خلاف ما يذكره في الإجماع، وسبب ذلك: دعوى الإحاطة بما لا يمكن الإحاطة به، ودعوى أنَّ الإجماع الإحاطي هو

---

(١) المحلى (١٥/٢).

(٢) طرح التثريب (١٤٩/٢-١٥٠).

(٣) مراتب الإجماع ص(٨)، ص(١٢)، ص(١٦)، قال ابن تيمية: (ومعلوم أن كثيراً من الإجماعات التي حكاها ليست قريبةً من هذا الوصف، فضلاً عن أن تكون منه، فكيف وفيها ما فيه خلاف معروف! وفيها ما هو نفسه ينكر الإجماع فيه ويختار خلافَه من غير ظهورِ مخالف!). نقد مراتب الإجماع ص(٢٨٧-٢٨٨).

الحجة لا غيره، فهاتان قضيتان لا بد لمن ادعاهما من التناقض إذا احتج بالإجماع، **فمن ادَّعى الإجماع في الأمور الخفية بمعنى أنه يعلم عدم المنازع، فقد قفا ما ليس له به علم، وهؤلاء الذين أنكر عليهم الإمام أحمد، وأما من احتج بالإجماع بمعنى عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي كانوا يحتجون به في مثل هذه المسائل)**[(١)].

ويمكن الجواب عن المناقشة الأخيرة:

- بأن القول بأن الصحابة لا يعلم بينهم اختلاف في عدم قضاء المتعمد غير مسلم به، (ذلك أن عمر وابن مسعود وغيرهما من السلف جعلوا ترك الصلاة كفراً، وتأخيرها عن وقتها إثماً ومعصية، وفسروا بذلك قوله تعالى: ﴿عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ ، وقوله تعالى:﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ فلو كان فعلها بعد الوقت لا يصح بحال كالوقوف بعرفة بعد وقته، لكان وجود تلك الصلاة كعدمها وكان المؤخر كافراً كالتارك)[(٢)].
- والمرجع عند اختلاف الصحابة هو الدليل أو القرينة المرجّحة لأحد أقاويلهم، فلا يكون قول بعضهم على بعض حجة عليهم ولا على غيرهم .

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم مشروعية قضاء الصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾[(٣)]، وقوله: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٌ أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱتَّبَعُواْ ٱلشَّهَوَٰتِۖ فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا﴾[(١)].

---

(١) نقد مراتب الإجماع ص(٣٠٢).

(٢) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الصلاة ص(٢٣٣).

(٣) الآية (٤، ٥) من سورة الماعون.

وجه الاستدلال:

أنه (قد توعد الله سبحانه من فوت الصلاة عن وقتها بوعيد التارك لها)[٢]، (فلو كان العامد لترك الصلاة مدركا لهاً بعد خروج وقتها لما كان له الويل، ولا لقي الغي)[٣].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن تأثيم المؤخر للصلاة لا خلاف فيه، وعليه تدل الآيات، وليس فيها أنه لا يقضي، ولذلك فرّق الصحابة الذين فسّروا الآية بين المؤخر لها[٤] فلم يكفروه، وبين التارك لها فكفروه[٥]، فأثموا الأول وكفروا الثاني.
- وبذلك يُقلب الاستدلال (فلو كان فعلها بعد الوقت لا يصح بحال كالوقوف بعرفة بعد وقته، لكان وجود تلك الصلاة كعدمها وكان المؤخر كافراً كالتارك)[٦].
- (ومع القضاء عليه لا تبرأ ذمته من جميع الواجب، ولا يقبلها الله منه بحيث يرتفع عنه العقاب، ويستوجب الثواب؛ بل يخفف عنه العذاب بما فعله من القضاء، ويبقى عليه إثم التفويت، وهو من الذنوب التي تحتاج إلى مسقط آخر، بمنزلة من عليه حقان: فعل أحدهما، وترك الآخر)[٧].
- وقد صحّ عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص أنه قال: قلت لأبي: أرأيت قول الله

---

(١) الآية (٥٩) من سورة مريم .

(٢) الصلاة لابن القيم ص(٧٢)، وقال: (وقد فسر الصحابة والتابعون إضاعتها بتفويت وقتها، والتحقيق أن إضاعتها تتناول تركها وترك وقتها وترك واجباتها وأركانها).

(٣) المحلى (١٠/٢).

(٤) قال ابن رجب في الفتح (٥/ ١٤٠): (وفسره الصحابة بإضاعة مواقيتها...ففرقوا بين تركها وبين صلاتها بعد وقتها).

(٥) انظر: اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية –من أول الطهارة إلى نهاية سجود السهو– (٢٦١/٢).

(٦) شرح العمدة لابن تيمية – كتاب الصلاة ص(٢٣٣).

(٧) مجموع الفتاوى (٣٩/٢٢)، والمسقط الآخر كالتوبة، والحقان في مسألتنا كما في مدارج السالكين(٣٨٠/١): (الصلاة وإيقاعها في وقتها، فإذا ترك أحد الأمرين بقي الآخر).

ﷻ: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ أهي تركها؟ قال: (لا، ولكن تأخيرها عن وقتها)[(١)].

- وروي عن ابن مسعود ﷺ أنه قيل له: إن الله يكثر ذكر الصلاة في القرآن: ﴿ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾ و﴿عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ دَآئِمُونَ﴾[(٢)] و ﴿عَلَىٰ صَلَاتِهِمۡ يُحَافِظُونَ﴾[(٣)] ؟ فقال ابن مسعود ﷺ: (على مواقيتها)، قالوا: ما كنا نرى ذلك إلا على الترك؟ قال: (ذاك الكفر)[(٤)].

- وقال القاسم بن مخيمرة[(٥)]، في قوله تعالى: ﴿أَضَاعُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[(٦)] قال: (أضاعوا المواقيت ولم يتركوها، ولو تركوها صاروا بتركها كفاراً)[(٧)].

- وفي ختام الآية قال﴿فَسَوۡفَ يَلۡقَوۡنَ غَيًّا ۝٥٩ إِلَّا مَن تَابَ﴾ (ولا تصح لمضيع الصلاة

---

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره(٦٥٩/٢٤) من طريق ابن المثنى ثنا سكن بن نافع الباهلي ثنا شعبة عن خلف بن حوشب عن طلحة بن مصرف عن مصعب بن سعد به، ورجاله ثقات، وله طريق أخرى عنده إسنادها حسن.

(٢) من الآية (٢٣) من سورة المعارج.

(٣) من الآية (٩٢) من سورة الأنعام.

(٤) أخرجه الطبري (٥٦٩/١٥) من طريق ابن وكيع ثنا أبي عن المسعودي عن القاسم بن عبد الرحمن والحسن بن سعد، عن ابن مسعود به، والأثر ضعيف، فسفيان بن وكيع كان يتلقن وقد (كان صدوقاً إلا أنه ابتلي بوراقه، فأدخل عليه ما ليس من حديثه، فنصح فلم يقبل فسقط حديثه) كما في التقريب ص(٢٤٥)، وحديث القاسم والحسن عن ابن مسعود مرسلة، وأما المسعودي فهو وإن كان قد اختلط، إلا أن حديث وكيع بن الجراح عنه كان قبل الاختلاط كما قال الإمام أحمد. انظر: العلل ومعرفة الرجال لأحمد برواية ابنه عبدالله(٣٢٥/١).

(٥) القاسم بن مخيمرة الهَمْدَاني، الكوفي نزيل دمشق، حدّث عن عبدالله بن عمرو وأبي بردة بن أبي موسى، وشريح بن هانئ ، وعلقمة بن قيس وغيرهما، وأنكر بعضهم سماعه من الصحابة، أخرج له مسلم ، والبخاري تعليقاً، وهو ليس بالمكثر، ومن زهده قوله: (ما اجتمع على مائدتي لونان)، مات سنة (١٠٠)هـ، وقد تمنى الموت فلما حضره كرهه، وعلّق على ذلك الذهبي بقوله: (هكذا يتم لغالب من يتمنى الموت، والنبي ﷺ قد نهى أن يتمنى أحدنا الموت لضر نزل به). انظر: تهذيب الكمال(٤٤٣/٢٣)، سير أعلام النبلاء(٢٠١/٥-٢٠٣).

(٦) من الآية (٥٩) من سورة مريم.

(٧) السنة لعبدالله بن أحمد(٣٥٩/١)،تفسير الطبري(٥٦٧/١٥)،السنة للخلال(١٤٤/٤)، الشريعة للآجري(٦٤٧/٢).

توبة إلا بأدائها، كما لا تصح التوبة من دين الآدمي إلا بأدائه)[1].

٢/ **واستدلوا:** بأدلة مواقيت الصلاة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[2]، وقوله ﷺ: ((**الوقت بين هذين**))[3]، وغيرهما .

والاستدلال بها من أوجه:

- أن الشارع جعل لكل وقت صلاة أولاً وآخراً، و لا خلاف بين أحد من الأمة أن ماقبل الوقت وبعده ليس محلاً للأداء، وإلا كان التحديد لغواً لا معنى له [4]، (فكما لا تقبل قبل دخول أوقاتها لا تقبل بعد خروج أوقاتها)[5].
- (وقد دل النص والإجماع على أن من أخّر الصلاة عن وقتها عمدا أنها قد فاتته، كما قال النبيﷺ: ((**من فاتته صلاة العصر فكأنما وتر أهله**))، وما فات فلا سبيل إلى إدراكه البتة ولو أمكن أن يدرك لما سمي فائتاً وهذا مما لا شك فيه لغة وعرفاً...ولو قبلت منه وصحت بعد الوقت لكان تسميتها فائتة لغواً وباطلاً وكيف يفوت ما يدرك)[6].
- و(العبادات التي جعل لها ظرف من الزمان لا تصح إلا فيه، كالعبادات التي جعل لها ظرف من المكان، فلو أراد نقلها إلى أمكنة أخرى غيرها لم تصح إلا في أمكنتها)[7].

---

(١) الاستذكار (١/٨٢).

(٢) من الآية (١٠٣) من سورة النساء.

(٣) أخرجه مسلم (٦١٤) من حديث أبي بكر بن أبي موسى الأشعري عن أبيه، في حديث الرجل الذي سأل النبي ﷺ عن مواقيت الصلاة فصلى في اليوم الأول في أول الوقت وفي اليوم الثاني في آخر الوقت، وقال له ما ذُكر، وجاء في صحيح مسلم أيضاً(٦١٣) من حديث سليمان بن بريدة عن أبيه، وفيه أنه قال له: ((صل معنا هذين - يعني اليومين -)) وفي آخره قال: ((وقت صلاتكم بين ما رأيتم)).

(٤) انظر: المحلى (٢/١١)،

(٥) مدارج السالكين (١/٣٨٣).

(٦) الصلاة لابن القيم ص(٧٤)، وانظر: المحلى (٢/١٢)، منهاج السنة(٥/٢١٨).

(٧) مدارج السالكين (١/ ٣٨٢).

- وأيضاً فإن كل عبادة علقت بوقت، إن فات وقتها (لم تبق تلك العبادة بعينها، ولكن شيء آخر غيرها، فإذا فعلت العصر بعد غروب الشمس لم تكن عصراً)[1].
- ولأن (العبادة إذا أمر بها على صفة معينة أو في وقت بعينه لم يكن المأمور ممتثلاً للأمر إلا إذا أوقعها على الوجه المأمور به من وصفها ووقتها وشرطها، فلا يتناولها الأمر بدونه..وإخراجها عن وقتها كإخراجها عن استقبال القبلة مثلاً، وكالسجود على الخد بدل الجبهة... قال رسول الله ﷺ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»...وهذا عمل على خلاف أمره فيكون رداً)[2].
- ف(تأخير العبادات المؤقتة حتى يخرج وقتها بدون عذر شرعي، عمل ليس عليه أمر الله ورسوله فيكون مردوداً، وإذا كان مردوداً كان الإلزام به عبثاً لا فائدة منه)[3].
- والوقت آكد شروط الصلاة ففي صلاة الخوف تترك بعض الواجبات له، بل(حتى أنه يترك جميع الواجبات والشروط لأجل الوقت...ولوكان له سبيل إلى استدراك الصلاة بعد خروج وقتها، لكان صلاته بعد الوقت مع كمال الشروط والواجبات خيراً من صلاته في الوقت بدونها وأحب إلى الله، وهذا باطل بالنص والاجماع)[4].

ويمكن مناقشة هذه الاستدلالات:

- أما تقرير أن ما بعد الوقت ليس محلاً للأداء فهذا صحيح، لكنه لا ينفي إمكانية القضاء؛ ولذلك أثبته النبي ﷺ للنائم والناسي، وثبت بالإجماع للسكران.
- وأما القياس على ما قبل الوقت فهو قياس مع الفارق لأن الصلاة لا تثبت في الذمة

(١) المرجع السابق (١/ ٣٨٣)، وقال: (فإن العصر صلاة هذا الوقت المحدود، وهذه ليست عصرا فلم يفعل مصليها العصر البتة، وإنما أتى بأربع ركعات صورتها صورة صلاة العصر، لا أنها هي). وانظر: المحلى (٢/١١).

(٢) مدارج السالكين (١/٣٨٢-٣٨٣)، وانظر: المحلى(٢/١٠).

(٣) مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين (١٩/٣٦٧).

(٤) الصلاة لابن القيم ص(٧٢)، وانظر: منهاج السنة(٥/٢٢١).

قبل دخول وقتها، ومن يقول بالقضاء فالقضاء لِما ثبت في الذمة بعد دخول الوقت.

- وأما القياس على العبادات المؤقتة بمكان فهو قياس مع الفارق أيضاً، لأن بعض العبادات المؤقتة بالزمان أثبت النبي ﷺ قضاءها بعد وقتها، كما قضى ﷺ بعض الصلوات بعد خروج وقتها، وكما شُرع قضاء رمضان في غير شهر رمضان وغيرهما.
- وأما القول أن العبادة بعد مضي زمنها لم تبق هي وإنما صورتها فالعصر بعد الغروب ليست بعصر، فالجواب عنه أن النبي ﷺ يوم الخندق: «**صلى العصر بعدما غربت الشمس**»[1]، وصلى مرة صلاة الفجر في وقت الضحى بعدما بزغت الشمس وضربتهم[2]، فدل على إمكانية القضاء ولو فات الوقت، والفرق بين المعذور والمفرط هو الإثم، (فتأخيرهما إنما يختلف في الإثم وعدمه لا في وجوب التدارك بعد الترك)[3]، ولم يمنع النبي ﷺ المفرّط من القضاء كما سبق.
- ولما قال رسول الله ﷺ لصحابته: «**لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة**»[4]، فتخوف ناس فوت الوقت، فصلوا دون بني قريظة، وقال آخرون: لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله ﷺ، وإن فاتنا الوقت، قال: «**فما عنف واحداً من الفريقين**»، قال ابن عبدالبر: (وقد أخّر بعضهم الصلاة حتى خرج وقتها ثم صلاها وقد علم رسول الله ذلك فلم يقل لهم: إن الصلاة لا تصلى إلا في وقتها ولا تقضى بعد خروج وقتها)[5].
- وأما منع القضاء لأن المقضية بلا عذر ليست على الصفة المشروعة فهي رد، فهو

(١) أخرجه البخاري (٤١١٢)، وفي الصحيحين: «**ملأ الله عليهم بيوتهم وقبورهم ناراً، كما شغلونا عن صلاة الوسطى حتى غابت الشمس**» وهذا لفظ البخاري (٤١١١).

(٢) انظر الحديث في البخاري (٥٩٥)، ومسلم(٦٨٠).

(٣) مدارج السالكين (٣٨٢/١).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٤٦)، ومسلم(١٧٧٠)، وتتمة الحديث في مسلم ونحوها في البخاري.

(٥) الاستذكار(٧٩/١).

مردود، لأن الصلاة مشروعة وليست محدثة وقد تعلقت في ذمته، وقد أخبر النبيﷺ عن من يفرط حتى يدخل وقت الصلاة الأخرى، وذكر الأمراء وإماتتهم للوقت ولم يمنعهم كلهم من القضاء، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز .

- أما تقرير أهمية وقت الصلاة فهذا لا نزاع فيه، ولذلك فإن من أخرها عن وقتها بلا عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر[١].

٣/ ومن أدلة بعضهم[٢]: القياس على الكافر الأصلي ، فكما أنه لا يقضي ما تركه في كفره، فكذلك المرتد بترك صلاة[٣]، (كما أجمع عليه الصحابة في ترك أمر المرتدين لما رجعوا إلى الإسلام بالقضاء، فقبول توبة تارك الصلاة وعدم توقفها على القضاء أولى)[٤].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- لا يُسلّم بهذا الاستدلال، لأن مسألتنا فيمن أخّر الصلاة وهذا الاستدلال فيمن تركها، وقد فرّق الصحابة بينهما فكفروا الثاني ولم يكفروا الأول،وقد سبق بيان ذلك.

---

(١) وقد روي في حديث مرفوع أن: ((**من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر**)) أخرجه الترمذي(١٨٨) وأعله، وأخرجه الحاكم في المستدرك(١٠٢٠) مصححاً له وتعقبه الذهبي، قال ابن القيم في الصلاة ص٩٤-٩٥: (قال عمر بن الخطابﷺ: الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر. ولم يخالفه صحابي واحد في ذلك. بل الآثار الثابتة الصحابة كلها توافق ذلك...ويا لله العجب أي كبيرة أكبر من كبيرة تحبط العمل وتجعل الرجل بمنزلة من قد وتر أهله وماله... ونحن نقول بل ذلك أكبر من كل كبيرة بعد الشرك بالله، ولأن يلقى الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك به خير له من أن يؤخر صلاة النهار إلى الليل، وصلاة الليل إلى النهار عدواناً عمداً بلا عذر).

(٢) قلت بعضهم؛ لأن بعض من لا يرى مشروعية القضاء لا يكفر من يترك الصلاة دون جحود لوجوبها أو لا يكفر من لا يترك الصلاة بالكلية أو لا يقول بالقياس.

(٣) انظر: فتح الباري لابن رجب (١٣٧/٥-١٣٨)، وقال قاصداً محمد بن نصر المروزي: (وقد اعترف بأن القياس يقتضي أنه لا يجب القضاء على من تركها متعمداً، فإنه إن كان كافراً بالترك متعمداً، فالقياس أن لا قضاء على الكافر، وإن كان مرتداً. وإن لم يكن كافراً بالترك، فالقياس أنه لا قضاء بعد الوقت؛ لأن القضاء يحتاج إلى أمر جديد، وليس فيه أمر جديد)، وينظر: مجموع فتاوى ابن باز(٣١٢/١٠).

(٤) مدارج السالكين(١/ ٣٩٠).

- وعلى فرض التسليم فإن القياس مع الفارق، فالكافر الأصلي غير المرتد، فقد (منَّ رسول الله ﷺ على المشركين، وحرّم الله تعالى دماء أهل الكتاب ومنع أموالهم بإعطاء الجزية، ولم يكن المرتد في هذه المعاني، بل أحبط الله تعالى عمله بالردة، وأبان رسول الله ﷺ أن عليه القتل إن لم يتب بما تقدم له من حكم الإيمان، وكان مال الكافر غير المعاهد مغنوماً بحال، ومال المرتد موقوفاً ليغنم إن مات على الردة أو يكون على ملكه إن تاب، ومال المعاهد له عاش أو مات، فلم يجز إلا أن يقضي الصلاة والصوم والزكاة، كل ما كان يلزم مسلماً لأنه كان عليه أن يفعل فلم تكن معصيته بالردة تخفف عنه فرضاً كان عليه)[1].
- ثم إن هذا الاستدلال مبني على كفر تارك الصلاة وفيه خلاف، وإن كان إسحاق بن راهويه يقول: (قد صح عن رسول الله ﷺ أن تارك الصلاة كافر، وكذلك كان رأي أهل العلم من لدن النبي ﷺ إلى يومنا هذا أن تارك الصلاة عمداً من غير عذر حتى يذهب وقتها كافر، وذهاب الوقت أن يؤخر الظهر إلى غروب الشمس، والمغرب إلى طلوع الفجر)[2].
- حتى من يرى ردته بالتأخير فإنه لا يمنع من القضاء كما قال محمد بن نصر: (فإذا ترك الرجل صلاة متعمداً حتى يذهب وقتها فعليه قضاؤها، لا نعلم في ذلك اختلافاً إلا ما يروى عن الحسن، فمن أكفره بتركها استتابه وجعل توبته وقضاءه إياها رجوعاً منه إلى الإسلام، ومن لم يكفر تاركها ألزمه المعصية وأوجب عليه قضاءها)[3].
- ولذلك فإن بعض الأئمة لم يُجرِ هذا القياس، مع قولهم بكفر تارك الصلاة كابن

(١) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٧٥).

(٢) المصدر السابق (٢/٩٢٩)، وقد قال: (سمعت إسحاق يقول:...) فذكره.

(٣) المرجع السابق (٢/٩٧٥).

المبارك وإسحاق بن راهويه ، كما قال محمد بن نصر: (كان إسحاق يكفره بترك الصلاة على ما حكينا عنه ويرى عليه القضاء إذا تاب. وقال – يعني:إسحاق-: أخبرني عبد العزيز يعني ابن أبى رزمة عن ابن المبارك أنه شهده وسأله رجل عن رجل ترك صلاة أيام وقال: فما صنع، قال: ندم على ما كان منه، فقال ابن المبارك: ليقضي ما ترك من الصلاة، ثم أقبل علي فقال: يا أبا محمد هذا لا يستقيم على الحديث. قال إسحاق: يقول القياس على الأصل أن لا يقضي وربما بنى على الأصل، ثم يوجد في ذلك الشيء نفسه خلاف البناء فمن هاهنا خاف ابن المبارك أن يقيس أمر تارك الصلاة في الإعادة على ما جاء أنه كفر فيجعله كالمشرك، ورأى أحكام المرتدين على غير أحكام الكفار، رأى قوم أن يورثوا المسلمين من ميراث المرتد فأخذ بالاحتياط فرأى القضاء على تارك الصلاة عمدا وكان يكفره إذا تركها عمداً حتى يذهب وقتها وإن كان مقرا بها)[1].

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته فلاشك أن **نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فضلاً عن نسبته إلى البدعة أو الكفر وغيرهما من المجازفات؛ فإن القائل: بعدم مشروعية قضاء الصلاة لمن تعمّد ترك أدائها في وقتها بلا عذر، لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى أدلة له فيها سلف، فهو رأي دائر بين راجح

(١) المرجع السابق، وفيه أن ابن المبارك قال: (إذا قال: لا أصلي العصر يومي هذا فهو أكفر من الحمار)، وقد علّق ابن رجب في الفتح على قولي ابن المبارك وإسحاق، ومن ذلك قوله(١٣٧/٥): (وفي وجوب القضاء على المرتد لما فاته في مدة الردة قولان مشهوران للعلماء، هما روايتان عن أحمد، ومذهب الشافعي وغيره: الوجوب. وهذا الكلام من ابن المبارك وإسحاق يدل على أن من كفر تارك الصلاة عمداً كفره بذلك بمجرد خروج وقت الصلاة عليه، ولم يعتبر أن يستتاب، ولا أن يدعى إليها، وهو ظاهر كلام الإمام أحمد وغيره من الأئمة – أيضاً –).

ومرجوح، وقد قال الشوكاني في مقارنته لأدلة هذه المسألة: (المقام من المضايق)[1]**، وإن كان القول بالقضاء أقوى -فيما يظهر- وأحوط**؛ كما قال إسحاق بن راهويه: (وأكثر أهل العلم على إعادة الصلاة إذا تاب من تركها والاحتياط في ذلك)[2].

وأما قوة هذا القول؛ فلاعتماده على ظواهر أحاديث صحيحة هي أخص في المسألة، ولم يأت مخالفها بما يقوى على صرف ظاهرها، وجملة ما استدل به المخالف: الوعيد على مؤخر الصلاة، وأدلة مواقيت الصلاة، وهذان لا يُختلف فيهما لكنهما غير صريحين في نفي القضاء، مع كون تلك الظواهر أخص في إمكانية القضاء.

أما تأييد القول بعدم القضاء بأن في ذلك عقوبة وزجراً وردعاً للمتعمد غير المعذور، فإن هذا محل نظر، فتقدير العقوبات توقيفي، والمتعمد غير المعذور معرّض للعقوبة في الآخرة عند الجميع مالم يتب، فهذا شيء ومانحن فيه شيء آخر، والله أعلم.

(١) نيل الأوطار (٢/٣٢)، قال: (إذا عرفت هذا علمت أن المقام من المضايق).

(٢) تعظيم قدر الصلاة (٢/٩٧٥).

المبحث التاسع: بدعية الذكر بالسُّبْحَة
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

السُّبحة في اللغة: (خَرَزات يُسَبَّح بعددها)[(١)]، قاله الخليل (ت١٧٠)، ولم يشر إلى عدم عربيّتها[(٢)]، وبنحوه قال الفارابي والجوهري وابن سيده[(٣)] وغيرهم، قال الفيومي: (وهو يقتضي كونها عربية)[(٤)]، وقال الأزهري(ت٣٧٠): (ويقال لهذه الخَرَزات الّتي يَعُدُّ بها المُسَبِّحُ تَسْبِيحَه: السُّبْحَة، **وهي كلمة مولّدة)**[(٥)]، هكذا قال، والخيط الذي يجمع الخرز يسمّى: النِّظَام[(٦)].

و اشتقاق السُّبحة من التسبيح وهو الذكر ب(سبحان الله)، وفي اللفظ تغليب له، (وقد يطلق التسبيح على غيره من أنواع الذكر مجازاً ، كالتحميد والتمجيد وغيرهما. وقد يطلق على صلاة التطوع والنافلة. ويقال أيضاً للذكر ولصلاة النافلة: سُبحة. يقال: قضيت سبحتي...وإنما خصت النافلة بالسبحة وإن شاركتها الفريضة في معنى التسبيح؛ لأن التسبيحات في الفرائض نوافل، فقيل لصلاة النافلة سبحة، لأنها نافلة كالتسبيحات

---

(١) العين (١٥٢/٣).

(٢) جاء في مجلة لغة العرب العراقية(٣٤٥/٢): (الظاهر من سكوته عن التنبيه أنها كانت معروفة قبله، وإلا فمن العادة الجارية عند اللغويين أن يشيروا إلى حديث الدخول من ألفاظ اللغة ولهذا نقول أنها كانت معروفة في القرن الأول من الإسلام).

(٣) انظر: معجم ديوان الأدب (١٦٤/١)، الصحاح (٣٧٢/١)، المحكم والمحيط الأعظم (٢١٢/٣).

(٤) المصباح المنير (٢٦٢/١).

(٥) تهذيب اللغة (١٩٨/٤)، وقال الزبيدي في تاج العروس(٤٤٩/٦): (وقال شيخنا: إنها ليست من اللغة في شيء، ولا تعرفها العرب، وإنما أحدثت في الصدر الأول إعانة على الذكر وتذكيراً وتنشيطاً)، وذكر د. بكر أبوزيد في كتابه السبحة ص(٤٩)، بأنها ذُكرت في شعر أبي نواس المتوفى بعد سنة (١٩٠) وقال: (وهو أقدم ذكر للسبحة، فيما نعرف، بالشعر العربي).

(٦) انظر: العين (١٦٦/٨)، تهذيب اللغة (٢٨٠/١٤)، مقاييس اللغة (٤٤٣/٥).

والأذكار في أنها غير واجبة. وقد تكرر ذكر السبحة في الحديث كثيراً)[1].

ولا يخرج الاستعمال الفقهي للسبحة عن الاستعمال اللغوي[2]، إلا أن (المشهور شرعاً إطلاق السُّبحة بالضم على النافلة)[3].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. اتفق العلماء على تحريم استعمال المسبحة إذا كانت من الذهب أو الفضة [4].

٢. ولا خلاف أن التسبيح بالأصابع ونحوها أفضل من التسبيح بالسبحة[5]، وخاصة إن أمن من الغلط في العدّ [6].

٣. والعلماء كافة على جواز استعمال السُّبحة في عدّ الِّذكر، وإن كرهها بعضهم[7]، وذهب بعض المعاصرين إلى بدعية استعمال السُّبحة في الذكر، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر(٢/٣٣١)، وقوله: (تكرر ذكر السبحة في الحديث كثيراً) أي بمعنى: صلاة النافلة؛ لأن (السبحة المعروفة لم تكن في زمنه –عليه الصلاة والسلام–) مرقاة المفاتيح(٣/١٠٣٠).

(٢) انظر: القاموس الفقهي ص(١٦٤)، التعريفات الفقهية ص(١١١).

(٣) حاشية ابن عابدين (١/٦٥١)، قال في المُغرب ص(٢١٥): (والسُّبحة: النافلة لأنها مُسبَّحٌ فيها).

(٤) قال ابن القيم في إعلام الموقعين(١/١٥٨): (التحريم لا يختص بالأكل والشرب، بل يعم سائر وجوه الانتفاع، فلا يحل له أن يغتسل بها، ولا يتوضأ بها، ولا يدهن فيها، ولا يكتحل منها، وهذا أمر لا يشك فيه عالم)، وقد سبق بحث استعمال الذهب والفضة في غير الأكل والشرب في المبحث الخامس من الفصل الأول، ونقل الإجماعات فيه.

(٥) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى (٢٢/ ١٨٧): (والتسبيح بالمسابح من الناس من كرهه، ومنهم من رخّص فيه، لكن **لم يقل أحد: أن التسبيح به أفضل من التسبيح بالأصابع وغيرها**)، وقال بكر أبوزيد في رسالته "السبحة" ص(١٠٠): (فقهاء المذاهب المتبوعة لا يتنازعون في أن العدّ بالأنامل أفضل من العد بغيرها من الحصى ونحوه).

(٦) قال السيوطي كما في رسالته: "المنحة في السبحة" الموجودة في الحاوي للفتاوي(٢/٥): (يقال: إن المسبح إن أمن من الغلط كان عقده بالأنامل أفضل وإلا فالسبحة أولى)، وانظر: حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح ص(٣١٦)، الفتاوى الفقهية الكبرى للهيتمي(١/١٥٢)، فتاوى الخليلي الشافعي(٢/٢٩٦).

(٧) قال السيوطي في "المنحة في السبحة"من الحاوي للفتاوي(٢/ ٧): (ولم ينقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة)، وقال ابن تيمية كما في مجموع الفتاوى(٢٢/٥٠٦): (وأما التسبيح بما يجعل في نظام من الخرز ونحوه فمن الناس من كرهه، ومنهم من لم يكرهه، وإذا أحسنت فيه النية فهو حسن غير مكروه).

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤)[١]، الألباني (ت١٤٢٠)[٢]، و بكر أبوزيد(ت١٤٢٩)[٣].

ولم أقف على من سبقهم إلى هذا القول، إلا أن هناك ما يشير إلى أن القول بالبدعية موجود عند بعض المتأخرين، كقول علي القاري(ت١٠٤١): (ولا يعتد بقول من عدها بدعة)[٤] مما يدل على قائل ببدعيتها في زمنه أو قبله، إلا إن حُمل كلامه على البدعة الحسنة لأنه قال في كتاب له آخر: (قيل: السبحة بدعة، لكنها مستحبة)[٥].

ونُقل عن ابن حجر الهيتمي المكي(ت٩٧٤) نحو ذلك، كما قال ابن علّان[٦]: (وفي شرح المشكاة لابن حجر: ويستفاد من الأمر بالعقد المذكور في الحديث: ندب اتخاذ السبحة،

---

(١) قال في مجلة المنار(٣٢٨/١٥): (السبحة من البدع الداخلة في العبادة، فكان الظاهر أن يتشدد في تحريمها أكثر مما يتشدد بعضهم في حظر أزياء الكفار).

(٢) قال في السلسلة الضعيفة (١/ ١٨٥): (السبحة بدعة لم تكن في عهد النبي ﷺ إنما حدثت بعده ﷺ)، وتبعه كذلك بعض طلابه، انظر: كتاب "وكل بدعة ضلالة" ص(١٤٩).

(٣) قال في رسالته "السبحة" ص(١٠٠): (لا يستريب منصف أن اتخاذ السُّبْحَةِ لتعداد الأَذكار: تشبه بالكفار، وبدعة مضافة في التعبد بالأَذكار والأوراد، وعدول عن الوسيلة المشروعة: العَدّ بالأنامل)، وقال في ص(١٠٨): (ولذا فإنه تفريعاً على أنها وسيلة محدثة، وبدعة محرمة؛ ولما فيها من التشبه بالكفرة، والاختراع في التعبد؛ فإنه لا يجوز فيما كان سبيلها كذلك تصنيعها، ولا بيعها ولا وقفيتها، ولا إهداؤها وقبولها، ولا تأجير المحل لمن يبيعها)، ونقل بدعيتها عن شيخ سماه: صالح الطرابلسي، وقد سمع منه ذلك في حدود سنة (١٣٨٥هـ) في المسجد النبوي، وممن أشار إلى بدعيتها أيضاً المباركفوري (ت١٤١٤) في كتابه "مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح" (٤٧١/٧) بقوله: (ولم يثبت عد التسبيح بالحصى أو النوى مرفوعاً من فعله أو قوله أو تقريره ﷺ ، والخير إنما هو في اتباع ما ثبت عنه لا في ابتداع من خلف).

(٤) مرقاة المفاتيح (١٦٠١/٤).

(٥) الحرز الثمين للحصن الحصين لعلي القاري (٢١٤/١).

(٦) محمد علي بن محمد علان الصديقي الشافعيّ: مفسر، عالم بالحديث، من أهل مكة، تصدر للاقراء وله من السن ثمانية عشر عاما وباشر الافتاء وله من السن أربع وعشرون سنة وجمع بين الرواية والدراية، كان شبيها بالسيوطي في معرفة الحديث وكثرة مؤلفاته، توفي سنة (١٠٥٧هـ) في مكة. انظر: خلاصة الأثر(١٨٤/٤)، الأعلام (٢٣٤/٦).

وزَعْمُ أنها بدعة غير صحيح، إلا أن يحمل على تلك الكيفيات التي اخترعها بعض السفهاء، مما يمحضها للزينة أو الرياء أو اللعب)[1]، وهو أقدم نقل وقفت عليه يشير إلى قائل ببدعية العد بالسبحة[2]، ويحتاج النظر إلى تعيين القائل وسياق كلامه؛ لاحتمال أن يكون مراده في اتخاذها مع اعتقاد زائد فيها على مجرد العد، أو جعلها في الأعناق تعبداً، أو أنه أراد البدعة الحسنة، وأيّاً ما كان فإنه يبقى متأخراً لا حجة فيه على من سبقه من القرون المفضلة.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع المحكي على عدم المنع من الذكر بالسبحة، وسيأتي في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذ هذا القول ونحوه من العبارات، ومن ذلك:

- قال علي القاري: (و لا يعتد بقول من عدها -يعني: السبحة- بدعة)[3]، والشاذ مما لا يعتد به.
- وجاء في رسالة "وصول التهاني" وصف هذا الرأي ب: (**المنكر المردود...**)[4].
- وجاء في مقال علمي بعنوان: "إبطال كون السبحة بدعة منكرة": (هذا التحريم لسبحة الذكر...منكر عند الفقهاء من جهتين: أما الأولى: فكونه **قولاً شاذاً غير معتبر**) [5].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

---

(١) الفتوحات الربانية على الأذكار النووية (١/١٤٥).

(٢) نقل عن ابن مسعود نحو ذلك ولا يصح كما سيأتي تحقيقه.

(٣) مرقاة المفاتيح(٤/١٦٠١)، وانظر: عون المعبود(٤/٢٥٧)، تحفة الأحوذي(٩/٣٨٠).

(٤) "وصول التهاني بإثبات سنية السبحة والرد على الألباني" ص(١٥).

(٥) المقال لصالح الأسمري ومنشور في موقعه.

المسألة الأولى: أدلة القائلين بجواز استعمال السُّبحة في عدِّ الذِّكر:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه دخل مع رسول الله ﷺ على امرأة وبين يديها نوى - أو حصى - تسبح به، فقال: «**أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا - أو أفضل -**» ، فقال: «**سبحان الله عدد ما خلق في السماء، وسبحان الله عدد ما خلق في الأرض، وسبحان الله عدد ما خلق بين ذلك، وسبحان الله عدد ما هو خالق، والله أكبر مثل ذلك، والحمد لله مثل ذلك، ولا إله إلا الله مثل ذلك، ولا حول ولا قوة إلا بالله مثل ذلك**»[(١)]، وحديث صفية - رضي الله عنها- قالت: دخل علي رسول الله ﷺ وبين يدي أربعة آلاف نواة أسبح بها، قال: «**لقد سبحت بهذه، ألا أعلمك بأكثر مما سبحت؟**» فقلت: بلى علمني. فقال: «**قولي: سبحان الله عدد خلقه**»[(٢)].

---

(١) أخرجه أبوداود(١٥٠٠)، والترمذي(٣٥٦٨) وقال: (هذا حديث حسن غريب من حديث سعد)،والنسائي في الكبرى(٩٩٢٢)، وغيرهم من طريق عبدالله بن وهب عن عمرو بن الحارث عن سعيد بن أبي هلال عن خزيمة عن عائشة بنت سعد بن أبي وقاص عن أبيها به، وخزيمة قال عنه الذهبي في الميزان(٦٥٣/١):(لا يعرف، عن عائشة بنت سعد. تفرد عنه سعيد بن أبي هلال حديثه في التسبيح)، وأخرجه ابن حبان (٨٣٧) ، والحاكم(٢٠٠٩) مصححاً له ولم يتعقبه الذهبي، من نفس الطريق ولكن بإسقاط خزيمة، قال الوادعي في "أحاديث معلّة ظاهرها الصحة" ص(١٤٨): (فأنت إذا نظرت في سنده وجدتهم رجال الصحيح، ولكن إذا رجعت إلى "تهذيب التهذيب" لم تجد رواية لسعيد بن أبي هلال عن عائشة بنت سعد)، فالإسناد فيه انقطاع بين سعيد وعائشة والواسطة في الروايات الأخرى هو خزيمة، وتقدم بيان حاله وأنه لا يُعرف، وقال ابن حجر في نتائج الأفكار(٨١/١): (هذا حديث حسن)، ولعل تحسينه له لأجل ما يشهد لمعناه كما في حديث صفية الآتي.

(٢) أخرجه الترمذي(٣٥٥٤)وقال: (هذا حديث غريب، لا نعرفه من حديث صفية إلا من هذا الوجه من حديث هاشم بن سعيد الكوفي، وليس إسناده بمعروف)، وأخرجه أبو يعلى(٧١١٨)، والطبراني في الأوسط(٨٥٠٤)وقال: (لم يرو هذه الأحاديث عن كنانة، عن صفية إلا هاشم بن سعيد الكوفي)،وأخرجه الحاكم(٢٠٠٨)وقال: (هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه)ولم يتعقبه الذهبي، وأخرجه غيرهم، وصححه السيوطي كما في الحاوي للفتاوي(٣/٢)، قال ابن حجر في نتائج الأفكار(٨٢/١): (هذا حديث حسن)، قلت: ومدار الحديث على هاشم بن سعيد الكوفي قال: حدثني كنانة مولى صفية قال: سمعت صفية به، وهاشم ضعيف الحديث قاله أبو حاتم، وقال الإمام

وجه الاستدلال:

قال الشوكاني: (الحديثان...يدلان على جواز عد التسبيح بالنوى والحصى وكذا بالسبحة لعدم الفارق [بين المنظومة والمنثورة وهذا] لتقريره ﷺ للمرأتين على ذلك وعدم إنكاره، والإرشاد إلى ما هو أفضل لا ينافي الجواز) [(١)].

ونوقش هذا الاستدلال:

- ب(أن الحديث ضعيف، وإن حسنه الترمذي وصححه الحاكم والذهبي، ولم يثبت عدّ التسبيح بالحصى أو النوى مرفوعاً من فعله أو قوله أو تقريره ﷺ)[(٢)].
- وعلى فرض صحته ف(إن حديث صفية -رضي الله عنها- فيه قول النبي ﷺ لها لما رآها

أحمد: لا أعرفه، وقال ابن معين: ليس بشيءٍ، وذكره ابن عدي في الضعفاء، وذكر أحاديثه ومنها حديثنا ثم قال: (له من الحديث غير ما ذكرت ومقدار ما يرويه، لا يُتَابَعُ عليه). انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(١٠٥/٩)، الكامل في الضعفاء (٤٢٠/٨)، وذكره ابن حبان في الثقات(٥٨٥/٧)، والذكر المجرد للرجل في كتاب الثقات لا يفيد توثيقاً على الصحيح، وقد سبق التنبيه عليه في المبحث الرابع من الفصل الأول، لكن قال ابن حجر في أماليه "نتائج الأفكار"(٨٣/١): (قد توبع على هذا الحديث) ثم أخرج المتابعة من طريقه إلى روح بن الفرج ثنا عمرو بن خالد ثنا حديج بن معاوية ثنا كنانة مولى صفية عن صفية به، وذكره المزي في التحفة(٣٤٠/١١) من طريق عمرو بن خالد الحراني، عن حديج بن معاوية، عن هاشم بن سعيد به، ورمز له بالحرف(ز) أي أنه من زيادات المزي، فعاد الحديث إلى هاشم هنا فلا يعتبر من المتابعات كما اعتبره ابن حجر، خاصة وأن حديج (كثير الوهم على قلة روايته) كما قال ابن حبان في المجروحين(٢٧٢/١)، وقد انتبه إلى ذلك ابن حجر في تعليقه على التحفة "النكت الظراف على الأطراف" (٣٤٠/١١) فقال: (ورويناه في "الخلعيات" من طريق عمرو بن خالد التي أشار إليها المزي، لكن لم أر فيه هاشم بن سعيد فلعله سقط من النسخة)، وهناك متابعة أعلى لكنانة أشار إليها ابن حجر في "نتائج الأفكار" (٨٤/١):(وأخرجه الطبراني في الدعاء من وجه آخر عن صفية متابعاً لكنانة)، قلت: هذه المتابعة أخرجها الطبراني في الأوسط(٥٤٧٢) وفي الدعاء(١٧٤٠) قال: حدثنا محمد بن عثمان بن أبي شيبة قال: ثنا أبي قال: وجدت في كتاب أبي: حدثنا مستلم بن سعيد عن منصور بن زاذان عن يزيد بن معتب مولى صفية عن صفية به، وإسناده لابأس به إلا أن يزيد بن معتب لم أقف له على ترجمة، وهو مذكور في الرواة عن صفية وفي مواليها كما في تهذيب الكمال(٢١٠/٣٥)، قال في الإصابة(٢١٢/٨): (روى عنها ابن أخيها ومولاها كنانة ومولاها الآخر يزيد بن معتب).

(١) نيل الأوطار(٣٦٦/٢)، وما بين المعكوفتين [ ] زيادة من مرعاة المفاتيح (٤٧١/٧)، وانظر: عون المعبود(٢٥٧/٤).

(٢) مرعاة المفاتيح للمباركفوري (٤٧١/٧).

تعد التسبيح بالنوى: «**ما هذا؟**» وهذا استنكار لفعلها، كأنه على غير المعهود في التشريع... وإن حديث سعد بن أبي وقاص ﷺ فيه لما رأى ﷺ المرأة تسبح بنواة، أو حصاة، قال: «**ألا أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا وأفضل...**»، وهذا أسلوب عربي معروف تأتي فيه صيغة أفعل على غير بابها، كما في قول الله تعالى عن نعيم أهل الجنة: ﴿ أَصْحَٰبُ ٱلْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا ﴾)[1].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما الحديثان فلا يُسلّم بضعفهما الضعف الذي يُسقط اعتبارهما في الاستدلال، وقد صحّح الأول ابن حبان والحاكم ولم يتعقبه الذهبي وحسنه ابن حجر، وصحح الآخر الحاكم ولم يتعقبه الذهبي، وصححه السيوطي وحسنه ابن حجر[2].
- والحديثان فيهما ضعف لكنه ليس بشديد لا يمكن جبره، وقد شهد الثاني للأول، ولذا قال بكر أبوزيد: (أما حديث صفية، وحديث سعد بن أبي وقاص، فيشهد كل واحد منها للآخر، إذ ليس في إسناد أحدهما من قُدح فيه من جهة عدالته)[3]، وللثاني متابعة معتبرة أيضاً.
- أما تأويل الشيخ بكر للحديثين ففيه تحّكم، وهو تفسير معاصر لم أره لمن سبق، وقد ترجم أبوداود: (باب التسبيح بالحصى)، وترجم لهما المجد ابن تيمية في المنتقى: (باب جواز عقد التسبيح باليد وعده بالنوى ونحوه)، وقال حفيده أبو العباس ابن تيمية: (وقد رأى النبي ﷺ أم المؤمنين تسبح بالحصى وأقرها على ذلك)[4].

---

(١) السبحة ص(٢١-٢٢)، والآية(٢٤) من سورة الفرقان.

(٢) وتوثيق جميع ما ذكر موجود في تخريج الحديثين.

(٣) السبحة ص(٢٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٢/ ٥٠٦).

- يقول الشاطبي: (يجب على كل ناظر في الدليل الشرعي مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به؛ فهو أحرى بالصواب، وأقوم في العلم والعمل)[(١)].
- وهذا التأويل مع حداثته فيه تكلّف ظاهر وخروج عن الأصل، أما التكلّف فهو جعل هذا اللفظ: «**ماهذا؟**» دليلاً على الإنكار، وهو سؤال لا يُصرف إلى الاستنكار إلا إذا وجد ما يدل عليه وهو (ﷺ لم ينه المرأة عن ذلك، بل أرشدها إلى ما هو أيسر لها وأفضل، ولو كان غير جائز لبيّن لها ذلك)[(٢)].
- وفي الصحيحين جاءت هذه اللفظة في صيام يوم عاشوراء لما رأى من يصومه ثم صامه، وقالها لعبدالرحمن بن عوف لما رأى عليه أثر صفرة فقال: «**ما هذا؟**» قال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، قال: «**بارك الله لك، أولم ولو بشاة**»[(٣)].
- وأما الخروج عن الأصل فهو جعله أفعل التفضيل في قوله: «**ألا أخبرك بما هو أيسر عليك من هذا وأفضل...**» في غير بابها بلا دليل، والأصل إجراء الكلام على سَنَن العرب في أساليبهم، ولا تُصرف عن بابها إلا بدليل، ولا دليل هنا يوجب الصرف، وظاهر الكلام هنا وجود فاضل ومفضول، ويسير وأيسر، لا فاضل و محرم.
- ومما يمكن أن يكون أصلاً مرفوعاً يقاس عليه عد الذكر بالسبحة، وهو من لطيف الأقيسة ما ورد من أن رمي الجمار لإقامة ذكر الله (وللرمي أذكار مخصوصة...فتكون الحصيات مع هذه الأذكار كالسبحة في إحصاء الأذكار المأثورة بالعدد المعين)[(٤)].

---

(١) الموافقات(٢/٢٨٩)، وفي ذلك يقول ابن عبدالهادي في الصارم المنكي(١/٣١٨): (ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر، فكيف إذا كان التأويل يخالف تأويلهم ويناقضه).

(٢) المنهل العذب المورود (٨/١٦٤)، وانظر: البحر الرائق (٢/٣١)، حاشية ابن عابدين(١/٦٥١).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري (٥١٥٥)، ومسلم (١٤٢٧).

(٤) مجلة المنار (٦/٨٥٧).

٢/ ومن أدلتهم على جواز عدّ الذكر بالسبحة: ما ورد عن الصحابة من العد بالنوى قال الإمام أحمد: (قد فعل ذلك أبو هريرة، وسعد -رضي الله عنهما-)و وافقه إسحاق[(١)]، (والروايات في التسبيح بالنوى والحصى كثيرة عن الصحابة، وبعض أمهات المؤمنين)[(٢)]، أما الصحابيات فقد سبقن في المرفوع، وهذا بعض المروي عن الصحابة:

- فقد جاء عن أبي هريرة ﷺ أنه: (كان معه كيس فيه حصى أو نوى فيقول: سبحان الله سبحان الله، حتى إذا نفد ما في الكيس ألقاه إلى جارية سوداء فجمعته ثم دفعته إليه)[(٣)]، وجاء عنه ﷺ أنه: (أنه كان له خيط فيه ألفا عقدة، فلا ينام حتى يسبح به)[(٤)].
- وجاء عن سعد بن أبي وقاص ﷺ أنه: (كان يُسبّح بالحصى والنوى)[(٥)].

---

(١) مسائل الإمام أحمد وابن راهويه للكوسج(٩/٤٨٨٧-٤٨٨٨)، وقد سئل أحمد فقيل: يسبح الرجل بالنوى؟ فقال: (قد فعل ذلك أبو هريرة و سعد- رضي الله عنهما -، وما بأس بذلك؛ النبي ﷺ قد عد) قال إسحاق: (كما قال).

(٢) مرقاة المفاتيح (٢/٧٦٨)، ونقله عن ابن حجر، والظاهر أن المقصود به المكي وليس العسقلاني لأمور: أن المكي شيخه، ولأنه يميز العسقلاني بالحافظ أو بشرح البخاري، ولأن المكي له شرح على مشكاة المصابيح وينقل عنه كثيراً.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٦١) مختصراً، وأخرجه أحمد(١٠٩٧٧)، وأبو داود(٢١٧٤) في حديث مرفوع، كلهم من طريق سعيد الجريري، عن أبي نضرة، عن رجل، من الطفاوة قال: نزلت على أبي هريرة فذكره، قال الترمذي بعد أن ذكر بعض الحديث المرفوع(٢٧٨٧) بهذا الإسناد : (هذا حديث حسن إلا أن الطفاوي، لا نعرفه إلا في هذا الحديث ولا نعرف اسمه)، وجزم الإمام أحمد بتسبيح أبي هريرة بالنوى ووافقه إسحاق بن راهويه، كما سبق في المتن، ويشهد لهذا الأثر، الأثر الآتي.

(٤) أخرجه أبونعيم في الحلية (١/٣٨٣) قال: حدثنا أحمد بن جعفر بن حمدان، ثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، ثنا الحسن بن الصباح، ثنا زيد بن الحباب، عن عبد الواحد بن موسى، قال: أخبرني نعيم بن المحرر بن أبي هريرة، عن جده أبي هريرة به، وهذا الإسناد لابأس به، إلا أن نعيم بن المحرر لم أقف له على ترجمة، قال ابن كثير في البداية والنهاية(١١/٣٨٤): (وروى عبد الله بن أحمد، عن أبي هريرة، أنه كان له خيط فيه اثنا عشر ألف عقدة يسبح به قبل أن ينام. وفي رواية: ألفا عقدة، فلا ينام حتى يسبح به. وهو أصح من الذي قبله)، وهذا لايلزم منه الصحة، وممن جزم بنسبة هذا الأثر إلى أبي هريرة ابن رجب في جامع العلوم(٣/١٢٨٩)،والسيوطي في الحاوي(٢/٥).

(٥) أخرجه ابن سعد في الطبقات(٣/ ١٠٦) من طريق قبيصة بن عقبة عن سفيان عن حكيم بن الديلمي عن سعد، وهو منقطع بين حكيم وسعد، والأصح مارواه ابن أبي شيبة (٧٦٥٨)(٧٦٥٩) من طريق يحيى بن سعيد وابن مهدي

- وجاء عن أبي صفية ﷺ أنه: (كان إذا أصبح يسبح بالحصى)[1].
- ووردت في الباب آثار أخر عن علي بن أبي طالب وأبي سعيد وأبي الدرداء ﷺ[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن (آثار التسبيح بالحصى المذكورة لا تخلو أسانيدها من مقال...ولا يؤثر عن أَحَدٍ منهم حرف واحد يصح عنه بأنه خالف هدي النبي ﷺ فَعَدَّ التسبيح والذكر بالحصى، أو النوى، فضلاً عن اتخاذه في خيط معقود)[3].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

عن سفيان عن حكيم بن الديلمي عن مولاة لسعد عن سعد به، ومولاة سعد مجهولة، وللأثر متابعة أخرجها البلاذري في أنساب الأشراف(١٠/١٥) من طريق بكر بن الهيثم وإبراهيم بن محمد بن عرعرة عن عبد الرزاق عن معمر عن الزهري قال: (كان سعد يسبح بالحصى)، وإسنادها صحيح إلا أن الزهري لم يدرك سعداً، وجزم الإمام أحمد بتسبيح سعد بالنوى ووافقه إسحاق بن راهويه وقد سبق ذكره.

(١) أخرجه ابن سعد في الطبقات(٧/ ٤٣)، وأحمد في العلل برواية ابنه(٢/ ١٣٧)، وابن شاهين في فوائده ص(١٠٦) من طريق عبد الواحد بن زياد قال: حدثنا يونس بن عبيد عن أمه قالت: رأيت أبا صفية رجلاً من أصحاب النبي ﷺ به، وإسناده صحيح إلا أن أم يونس بن عبيد فيها جهالة، لكن مما يقوي قبول هذا الأثر أن أبا صفية معدود في الصحابة وعمدتهم في ذلك هذا الطريق؛ مما يدل على صحته عندهم كما في طبقات ابن سعد(٧/٤٣)، ومعرفة الصحابة لابن منده ص(٩٢٥)، والاستيعاب(٤/١٦٩٣)وغيرها، قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل(٩/٣٩٥): (أبو صفية رجل من المهاجرين من أصحاب النبي ﷺ كان يسبح بالنوى، روى يونس بن عبيد عن أمه عنه)، وأيّاً ماكان فإن جهالة أم يونس يسيرة خاصة مع رواية ابنها الثقة عنها، وإسنادها الخبر إلى رؤيتها وهو مما يقل فيه الغلط، وكونها تابعية حيث يقل الكذب فيهم، مع قول الذهبي في ميزان الاعتدال(٤/٦٠٤): (وما علمت في النساء من اتهمت ولا من تركوها)، ولها شاهد أخرجه البيهقي في الشعب(٧١١) وابن عساكر في تاريخه(٤/٢٩٣): من طريق أبي الأشعث عن المعتمر بن سليمان حدثنا أبو كعب عن جده بقية عن أبي صفية، مولى النبي ﷺ أنه كان (يوضع له نطع ويؤتى بزنبيل فيه حصا فيسبح به إلى نصف النهار، ثم يرفع فإذا صلى الأولى أتي به فيسبح به حتى يمسي)، قال الدراقطني في "المؤتلف والمختلف"(١/٢٠٥): (حدثناه جماعة ، عَن أبي الأشعث ، عن مُعْتَمِر في التسبيح بالنوى).

(٢) انظر: الزهد لأحمد بن حنبل ص(١١٦) وفيه أثر أبي الدرداء، مصنف ابن أبي شيبة(٢/١٦١) وفيه أثر علي وأبي سعيد، الحاوي في الفتاوي(٢/٤)، السبحة ص(٣٠-٣٤)، وفيهما جميع الآثار.

(٣) السبحة ص(٣٥)، (٩٨).

- بأن الآثار الواردة فيها قوة على انفرادها وقد سبق بيانه في تخريجها، و مجموعها يُثبت الأصل، وبما هو دونها في القوة يثبت المرفوع عند اجتماعه فكيف بالموقوف.
- وجميع الضعف الذي فيها ليس بسبب كذب الراوي أو نكارة المتن، بل هو عائد إلى جهالة التابعي(كالطفاوي ، ومولاة سعد، و أم يونس بن عبيد)، فالجهالة الموجودة فيه ليست ضعيفة؛ لأنها في طبقة التابعين، وقد قال ابن كثير عن جهالة مولى لأبي بكر: (جهالة مثله لا تضر؛ لأنه تابعي كبير، ويكفيه نسبته إلى أبي بكر الصديق، فهو حديث حسن)[1]، وقد قعّد لذلك الذهبي مع إضافة قيود حين قال: (وأما المجهولون من الرواة، فإن كان الرجل من كبار التابعين أو أوساطهم، احتُمِلَ حديثُه، وتُلُقِّيَ بحُسْن الظَّنِّ، إذا سَلِمَ من مخالفةِ الأُصول، وركاكة الألفاظ)[2].
- وأختم الجواب بما بدأ الاستدلال، فإن إمامي أهل الحديث والأثر: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه قد أثبتا ذلك عن أبي هريرة وسعد، ولا منازع لهما من قبل ولا من بعد، ولا أعرف أن أحداً نفى ذلك عن الصحابة جملة قبل الشيخ بكر -رحمه الله-.

٣/ ومن أدلتهم: الإجماع . وممن نقل الإجماع في هذه المسألة بعض المتأخرين ومنهم:

١. السيوطي (ت٩١١) بقوله: (ولم يُنقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة، بل كان أكثرهم يعدونه بها ولا يرون ذلك مكروهاً)[3]، وقد نقله عن السيوطي الشوكاني، و المباركفوري في تحفة الأحوذي دون تعقّب [4].

٢. وقال المناوي(ت١٠٣١): (ولم ينقل عن أحد من السلف ولا الخلف كراهتها...أما

---

(١) تفسير ابن كثير(٢/١٢٥).

(٢) ديوان الضعفاء ص(٤٧٨).

(٣) الحاوي للفتاوي (٢/ ٧).

(٤) انظر: نيل الأوطار (٢/٣٦٦)، تحفة الأحوذي(٩/٣٢٢).

ما ألفه الغفلة البطلة من إمساك سبحة يغلب على حباتها الزينة وغلو الثمن، ويمسكها من غير حضور في ذلك ولا فكر، ويتحدث ويسمع الأخبار و يحكيها وهو يحرك حباتها بيده، مع اشتغال قلبه ولسانه بالأمور الدنيوية، فهو مذموم مكروه من أقبح القبائح)[(١)].

٣. وقال الصنعاني(ت١١٨٢): (ولم ينقل عن أحد من السلف ولا الخلف كراهتها)[(٢)].

٤. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (أجاز الفقهاء التسبيح باليد والحصى والمسابح خارج الصلاة، كعده بقلبه أو بغمزه أنامله)[(٣)]، ولم يذكروا فيه خلافاً.

ونوقش هذا الاستدلال:

- بعدم التسليم فإنه (لمّا بَدَت في التابعين ظاهرة العد للأذكار بالحصى، أو النوى، منثوراً، أو منظوماً في خيط، ابتدرها الهداة من الصحابة والتابعين بالاستنكار، والإِنكار، فهذا ابن مسعود ﷺ يقول لإِخوانه من التابعين: (لقد أحدثتم بدعة ظلما، أَوْ قَدْ فَضَلْتُم أصحاب محمد ﷺ عِلْماً)، وابن مسعود ﷺ يقطع خيط آخر، وابن مسعود ﷺ يضرب آخر برجله لما رآه يَعُدُّ التسبيح بالحصى، ويعلن في الناس كراهيته للعد بالحصى أو النوى، ويقول: (أَيُمَنُّ على الله حسناته؟)...

- وهذا سيد التابعين في زمانه: إبراهيم بن يزيد النخعي المتوفى سنة ٩٦ -رحمه الله تعالى- ينهى بناته عن فتْلِ الخيوط للتسابيح؛ لأَنها وسيلة إلى غير المشروع، وهذا نظير النهي عن بيع العنب لمن يتخذه خمراً)[(٤)].

---

(١) فيض القدير (٣٥٥/٤).

(٢) التنوير شرح الجامع الصغير (٣٣٠/٧).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية(٢٨٣/١١).

(٤) السبحة ص(٩٨-٩٩)، وقال الألباني في السلسلة الضعيفة (١٩١/١-١٩٢): (إنكار عبد الله بن مسعود ﷺ على الذين رآهم يعدون بالحصى...ولوكان ذلك مما أقرهﷺ لما خفي على ابن مسعود إن شاء الله، وقد تلقى هذا

وأجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما أثر ابن مسعود ﷺ فالثابت عنه هو ما أخرجه ابن أبي شيبة قال: (كان عبد الله يكره العدد ويقول: أيمنّ على الله حسناته؟!)[1]، فهو في كراهة عدّ الذكر مطلقاً .
- وهو كالمروي عن ابن عمر -رضي الله عنهما-،عن عقبة قال: سألت ابن عمر عن الرجل يذكر الله ويعقد؟ فقال: (تحاسبون الله؟!)[2]، وليس فيهما حصى و لا نوى و لا سبحة، فهو في كراهة العدّ وبذلك ترجم لهما ابن أبي شيبة:(من كره عقد التسبيح).

الإنكار منه بعض من تخرج من مدرسته ألا وهو إبراهيم بن يزيد النخعي الفقيه الكوفي، فكان ينهى ابنته أن تعين النساء على فتل خيوط التسبيح التي يسبح بها! رواه ابن أبي شيبة...بسند جيد).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٦٧) قال: حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم به، وهذا إسناد صحيح رجاله رجال الشيخين، و أبو معاوية الضرير (أحفظ الناس لحديث الأعمش)، وإبراهيم هو النخعي لم يلق ابن مسعود ولكن مرسلاته عنه قوية؛ وذلك أن الأعمش قال لإبراهيم: (أسند لي عن عبد الله ابن مسعود، فقال إبراهيم: إذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله فهو الذي سمعت، **وإذا قلت: قال عَبد الله: فهو عَن غير واحد عَن عَبد الله)** أخرجه الترمذي في العلل الصغير ص(٧٥٤)، قال ابن عبدالبر في التمهيد(٣٨/١): (في هذا الخبر ما يدل على أن مراسيل إبراهيم النخعي أقوى من مسانيده، وهو لعمري كذلك، إلا أن إبراهيم ليس بمعيار على غيره)انتهى، و هو يشير إلى أنه لا يقاس عليه غيره، قال ابن رجب في شرح العلل(٥٤٢/١): (وهذا يقتضي ترجيح المرسل على المسند، لكن عن النخعي خاصة، فيما أرسله عن ابن مسعود خاصة)، وعلى هذا التقرير بعض المناقشة، لكنه هنا مقبول وخاصة في مثل الموقوف، على أن الواسطة ذُكرت في طريق لابأس به أخرجه إسماعيل الصفار في جزء فيه أحاديثه ص(٣٠٩) قال: حدثنا عبد الملك بن محمد حدثنا بدل بن المحَبَّر حدثنا شعبة عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبد اللَّه أنه: (كره أن يعقد التسبيح ، وقال: أتمنون على الله حسناتكم؟).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٦٨) والطحاوي في شرح مشكل الآثار(٢٩١/١٠)، من طريق عبدالله بن عون عن عقبة عن ابن عمر به، وعقبة هو ابن صهبان كما في رواية الطحاوي، والإسناد صحيح، ولكن سماع ابن عون من ابن صهبان محلل تردد وهو غير بعيد؛ لكون ابن عون وابن صهبان بصريان، وابن صهبان توفي سنة (٨٢)، وابن عون ولد سنة (٦٦)، فيكون عمره حين وفاة ابن صهبان (١٦)عاماً ،انظر: تهذيب الكمال(٤٠٠/١٥)، تهذيب التهذيب(٢٤٢/٧)، وظاهر طريقة الطحاوي في شرح المشكل أنه ثابت عنده، ولهذا الأثر متابعة علّقها الواحدي(ت٤٦٨) في التفسير الوسيط(٤٨٣/٤)، عن قتادة (ت١١٧) قال: سمعت عقبة بن صهبان، يقول: أتى ابن عمر -رضي الله عنهما- على قوم يعقدون التسبيح، فقال: (أتعدون على الله حسناتكم؟ إن معكم حافظين كرامًا كاتبين).

- قال الطحاوي: (وقد كان قوم يكرهون عقد التسبيح منهم أبو حنيفة وأصحابه[1]... وقد تقدمهم فيما قالوه من ذلك عبد الله بن عمر)، ثم وّفق بين الأحاديث التي فيها ذكر مقيد بعدد، وما روى عن ابن عمر بقوله: (إن كل أمرٍ أَمَرَ به رسول الله ﷺ مما له عدد مما لا يضبط إلا بعقد التسبيح، فالعقد في ذلك داخل في أمره ومحضوض على فعله، ليعلم فاعله أنه قد استحق وعد الله عز وجل الذي وعده فاعلي ذلك عليه، وكل أمرٍ أمرَ به بلا عدد ذكره فيه، فاستعمال العقد فيه لا معنى له، بل استعماله عظيم كما استعظمه عبد الله بن عمر)[2]، هكذا وجّهه.
- وكأن الإمام أحمد يردّ هذا الاجتهاد حين قال: (النبي ﷺ قد عدّ)[3]، خاصة وأن ابن مسعود وابن عمر،خالفهما أبو هريرة وسعد وغيرهما ﷺ،فرجّح أحمد بفعل النبي ﷺ.
- أما الطرق الأخرى لأثر ابن مسعود (فقد ورد من سبع طرق ولا يخلو طريق منها من علة قادحة، إلا أن مجموعها يدل على أن له أصلاً)[4]، ولعل أصلها الطريق السابق.
- وقد أورد الشيخ بكر ستة طرق لأثر ابن مسعود[5] أولها الأثر الذي سبق أنه (كان يكره العدد) وحكم عليه بقوله: (رواه ابن أبي شيبة ...بسند صحيح)[6]، ثم أورد خمسة طرق أعل الأول والثاني بالانقطاع، والثالث بأن في سنده كذاب، و الرابع

---

(١) قال الزيلعي في تبيين الحقائق(١/١٦٦): (واختلفوا في عد التسبيح خارج الصلاة فكرهه بعضهم ليكون أبعد من الرياء وأقرب من الإقرار بالتقصير)، وقال البابرتي في العناية(١/٤١٨): (ذكر فخر الإسلام أن عد التسبيح في غير الصلاة بدعة، وكان السلف يقولون: نذنب ولا نحصي ونسبح ونحصي).

(٢) شرح مشكل الآثار (١٠/٢٩٠-٢٩١).

(٣)مسائل الإمام أحمد وابن راهويه برواية الكوسج(٩/٤٨٨٨).

(٤) مقالة بعنوان: "عد الذكر بالمسبحة" لفريح البهلال، مطبوعة ضمن مجموعة الرسائل المفيدة له (٤/٥٣٤).

(٥) وفي الواقع هي خمسة طرق، وأورد الشيخ فريح البهلال ثمانية طرق، ولم يصحح إلا الأثر الذي سبق إيراده، انظر: المرجع السابق (١/٥٢٦-٥٣٥)، وقد بحث المسألة في المجلد الرابع بمقال مختصر، وفي المجلد الأول بشكل أوسع.

(٦) السبحة ص٢٥.

والخامس طريقهما واحد، ووهم الشيخ فظن أنهما إسنادين، وقوى الشيخ إسناده ولم يصرح بصحته(١)، وسأكتفي بإيراده؛ والتعليق على دلالته و مطابقتها لمراد الشيخ:

- قال عمرو بن سَلَمَةَ: (كنا نجلس على باب عبد الله بن مسعود ﷺ، قبل صلاة الغداة، فإذا خرج، مشينا معه إلى المسجد، فجاءنا أبو موسى الأشعري ﷺ فقال: أخرج إليكم أبو عبد الرحمن؟ قلنا: لا، بعد. فجلس معنا حتى خرج، فلما خرج، قمنا إليه جميعاً، فقال له أبو موسى: يا أبا عبد الرحمن، إني رأيت في المسجد آنفاً أمراً أنكرته ولم أر - والحمد لله - إلا خيراً. قال: فما هو؟ فقال: إن عشت فستراه. قال: رأيت في المسجد قوماً حلقاً جلوساً ينتظرون الصلاة، في كل حلقة رجل، وفي أيديهم حصاً، فيقول: كبروا مائة، فيكبرون مائة، فيقول: هللوا مائة، فيهللون مائة، ويقول: سبحوا مائة، فيسبحون مائة، قال: فماذا قلت لهم؟ قال: ما قلت لهم شيئاً انتظار رأيك أو انتظار أمرك. قال: أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم، وضمنت لهم أن لا يضيع من حسناتهم، ثم مضى ومضينا معه حتى أتى حلقة من تلك الحلق، فوقف عليهم، فقال: ما هذا الذي أراكم تصنعون؟ قالوا: يا أبا عبد الرحمن حصاً نعد به التكبير والتهليل والتسبيح. قال: **فعدوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء، ويحكم يا**

---

(١) وقد وهم الشيخ في الإسناد الذي أخرجه الدارمي عن الحكم بن المبارك، أنبأنا عمرو بن يحيى، قال: سمعت أبي، يحدث، عن أبيه به، فقال: (ورجاله كلهم من رجال: "التقريب" وهم ثقات، عمرو وأبوه يحيى من رجال الكتب الستة، وجده عُمارة من رجال النسائي في: "عمل اليوم والليلة" وهو ثقة. وأما الحكم بن المبارك فهو الباهلي، فقال في التقريب: "صدوق ربما وهم")، ومع انقطاع هذا السند بين عمارة وابن مسعود، فإن عمرو هنا ليس هو ابن يحيى بن عمارة، بل هو كما قال ابن حجر في إتحاف المهرة(٣٩٩/١٠): (عمرو بن يحيى هو ابن عمرو بن سلمة، سمعت أبي يحدث، عن أبيه، بطوله)، فهو عمرو بن يحيى بن عمرو بن سلمة الهمداني كما في تاريخ واسط ص(١٩٨) وقد أخرج الأثر بطوله، وكما في مصنف ابن أبي شيبة (٣٧٨٩٠) وقد أخرج المرفوع منه واختصر الباقي، قال الألباني في السلسلة الصحيحة(١٢/٥): (وكنت أظن قديما أنه عمرو بن عمارة بن أبي حسن المازني، فتبين لي بعد أنه وهم قد رجعت عنه)، وعمرو بن يحيى ووالده ليس لهما ترجمة في التقريب؛ لأنهما ليسا من رجال الستة، وهما من أفراد الدارمي. انظر: فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي للغمري (٢٤٧/٢-٢٤٨).

أمة محمد، ما أسرع هلكتكم هؤلاء صحابة نبيكم ﷺ متوافرون، وهذه ثيابه لم تبل، وآنيته لم تكسر، والذي نفسي بيده، إنكم لعلى ملة هي أهدى من ملة محمد ﷺ أو مفتتحو باب ضلالة. قالوا: والله يا أبا عبد الرحمن، ما أردنا إلا الخير. قال: وكم من مريد للخير لن يصيبه، إن رسول الله ﷺحدثنا: «**أن قوماً يقرءون القرآن لا يجاوز تراقيهم**»، وايم الله ما أدري لعل أكثرهم منكم، ثم تولى عنهم. فقال عمرو بن سلمة: رأينا عامة أولئك الحلق يطاعنونا يوم النهروان مع الخوارج)[1].

---

(١) أخرجه الدارمي(٢١٠) قال: أخبرنا الحكم بن المبارك، أنبأنا عمرو بن يحيى، قال: سمعت أبي، يحدث، عن أبيه به، وقد أخرج الأثر بطوله أسلم بن سهل الملقب ببحشل في تاريخ واسط ص(١٩٨)، وأخرج المرفوع في مصنف ابن أبي شيبة (٣٧٨٩٠) واختصر الموقوف، وفيهما تسمية عمرو بن يحيى بن عمرو بن سلمة -كما سبق-، وعمرو بن يحيى ذكره ابن حبان في الثقات(٤٨٠/٨)، وذكره ابن عدي في الضعفاء(٢١٥/٦)، واختلف فيه قول ابن معين فقال مرة عنه: (ثقة)، كما نقله ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل(٢٦٩/٦)، ولم يذكر فيه ابن أبي حاتم جرحاً، وقيل: إنه جرحه بقوله: (ليس بشيء)، وهذه ليست بشيء عن ابن معين؛ لأنه رواها عنه أحمد بن بن أبي يحيى الأنماطي وهو (كذاب...روى عن يحيى بن معين وأحمد بن حنبل تاريخاً في الرجال) كما قال ابن عدي في الكامل(٣٢١/١-٣٢٢)، وهي لو صحت فإن ابن معين قد يريد بقوله: (ليس بشيء) قلة الرواية كما ذكره غير واحد، وروي عن ابن معين أنه قال عن عمرو: (سمعت منه، لم يكن يرضي)، وهذه العبارة مجملة فالرضى يحتمل الرضى عن المذهب أو الحفظ أو كثرة الرواية، فهي مجملة محتملة لا تقابل بالتوثيق الصحيح الصريح عن ابن معين، وقد نقل العبارتين ابن عدي في الكامل (٢١٥/٦) ثم قال: (وعمرو هذا ليس له كثير رواية، ولم يحضرني له شيء فأذكره) فلم يجرحه في تلخيصه لحال عمرو وقد نقل عبارتي ابن معين، ومثل قول ابن معين قول ابن خراش: (ليس بمرضي) نقله في لسان الميزان(٣٧٨/٤) فهو مجمل غير مفسر، وقال الذهبي في ديوان الضعفاء ص(٣٠٧): (رآه ابن معين، وقال: ليس حديثه بشيء)، وذكره ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين(٢٣٣/٢)، ولم ينقل الذهبي وابن حجر وابن الجوزي فيه توثيقاً، واعتمادهم على كلام ابن معين في الجرح المجمل وقد سبق بيانه، وأما والد عمرو وهو يحيى بن عمرو فقد وثقه العجلي في الثقات ص(٤٧٤)، وقال يعقوب الفسوي في المعرفة والتاريخ(١٠٤/٣): (لابأس به)، وممن وثقه بالرواية عنه شعبة بن الحجاج فهو ممن روى عن يحيى، قال ابن حجر في اللسان(١٥/١): (من عرف من حاله أنه لا يروي عن ثقة، فإنه إذا روى عن رجل= وصف بكونه ثقة عنده، كمالك وشعبة والقطان وابن مهدي وطائفة ممن بعدهم)، فالإسناد جيد، والجزء المرفوع منه له شواهد، وللقصة الموقوفة متابعة أخرجها الطبراني في الكبير(٨٦٣٦) قال: حدثنا علي بن عبد العزيز، ثنا أبو النعمان عارم، ثنا حماد بن زيد، عن مجالد بن سعيد، عن عمرو بن سلمة، قال: (كنا قعودا عند باب ابن مسعود بين المغرب والعشاء، فأتى أبو موسى، فقال: أخرج إليكم أبو عبد بالرحمن؟ قال: فخرج ابن مسعود، فقال أبو موسى: ما جاء بك هذه الساعة؟ قال: لا والله إلا أني

- وهذا الأثر هو أشهرها، وقد بالغ بعضهم فقال: (إسناده ضعيف جداً)[1]، وقابله من قال: (وهذا إسناد صحيح)[2]، والظاهر أنه بينهما كما بينته في التخريج.
- ولكن ثبوته لا يلزم منه المنع من التسبيح بالحصى أو النوى، وذلك من وجوه:
- أولها: أن ابن مسعود أنكر عليهم العد، ويدل عليه قوله في هذه الرواية لأبي موسى: (أفلا أمرتهم أن يعدوا سيئاتهم)، وقوله لهم: (فعدوا سيئاتكم، فأنا ضامن أن لا يضيع من حسناتكم شيء)، فهو متسق مع مذهبه الذي سبق تقريره عن إبراهيم النخعي -وهو من أبصر الناس بعلم ابن مسعود وفقهه- وقد قال بعبارة مختصرة: (كان عبد الله يكره العدد ويقول: أيمنّ على الله حسناته؟!) ولم يزد عليها شيئاً.
- وثانيها: أن ذكر الحصى ليس في كل الروايات عن ابن مسعود، حتى المتابعة لهذه الرواية -كما في التخريج- ليس فيها ذكرٌ للحصى، وفيها قول ابن مسعود: (أحصوا سيئاتكم، فأنا أضمن على الله أن يحصي حسناتكم)، وهي ظاهرة في استنكار العد.
- وثالثها: -وهو من براهين أولها و ثانيها- أنه لم يستدل به أحد قبل المعاصرين -فيما

رأيت أمرا ذعرني وإنه لخير، ولقد ذعرني وإنه لخير، قوم جلوس في المسجد ورجل يقول لهم: سبحوا كذا وكذا، احمدوا كذا وكذا ، قال: فانطلق عبد الله وانطلقنا معه حتى أتاهم، فقال: ما أسرع ما ضللتم وأصحاب محمد ﷺ أحياء وأزواجه شواب، وثيابه وآنيته لم تغير، **أحصوا سيئاتكم فأنا أضمن على الله أن يحصي حسناتكم**)، وفي إسناده عارم محمد بن الفضل وقد اختلط بأخرة، ولما نقل العقيلي في الضعفاء الكبير (١٢١/٤) عن أبي داود أنه استحكم اختلاطه سنة (٢١٦) قال: (وعلي بن عبد العزيز سمع سنة تسع عشرة ومائتين)، فيكون سماعه بعد الاختلاط، لكن قال أبو حاتم كما في الجرح والتعديل لابنه(٥٩/٨): (فمن كتب عنه قبل سنة عشرين ومائتين فسماعه جيد)، فمثل هذا يصلح في أقل الأحوال في المتابعات، خاصة وأن الدارقطني قال عن عارم كما في سؤالات السلمي ص(٣١٢): (وما ظهر عنه بعدَ اختلاطه حديثٌ منكرٌ)، ويبقى الضعف في مجالد بن سعيد فإن الجمهور على ضعفه إلا إن حديث حماد بن زيد عنه أرفع من غيره، قال الهيثمي في المجمع(١٨١/١) عن هذا الأثر: (رواه الطبراني في الكبير، وفيه مجالد بن سعيد، وثقه النسائي، وضعفه البخاري وأحمد بن حنبل ويحيى)، والخلاصة أن الأثر ثابت، ويلاحظ في المتابعة خلوها من الشاهد في التسبيح بالحصى، والله أعلم.

(١) مجموعة الرسائل المفيدة لفريح البهلال(٥٢٨/١).

(٢) السلسلة الصحيحة (١٢/٥).

أعلم-، على منع التسبيح بالحصى والنوى والسبحة، فهذا الدارمي أخرج الأثر وترجم له بقوله: (باب في كراهية أخذ الرأي)، و(قد نص أهل العلم على أن المنكر في الأذكار هو الاجتماع لها مع الجهر مستدلين بأثر ابن مسعود هذا)[1]، وقد جاء في فتاوى اللجنة الدائمة: (فهذا أبو موسى الأشعري وابن مسعود -رضي الله عنهما- أنكرا على أولئك النفر تلك الكيفية والهيئة الجماعية للذكر)[2].

- ورابعها: أن في القصة عدة أمور منكرة على أولئك النفر (أخرجت الذكر المشروع عن وصفه المعتبر شرعاً إلى وصف آخر، فلذلك جعله بدعة)[3]، (فمن تلك الأمور التي أنكرها ابن مسعود عليهم: القصص، وقد اشتهر عن ابن مسعود كراهته للقصص، ومنها: الهيئة التي كانوا عليها من الاجتماع للذكر، ومنها: المكان الذي اجتمعوا فيه، ومنها: عدّ التسبيح، ومنها رؤيته لصفات كثيرة كان النبي ﷺ قد أخبر عنها وحذّر من أصحابها، فتوسم عبد الله ﷺ ذلك فيهم)[4].
- خامسها: على فرض التسليم بأنه أنكر عليهم التسبيح بالحصى، فإن الواقعة فيها وصف مهم للمنع، وهو إظهار ذلك، والآثار التي فيها فعل ذلك من بعض الصحابة ليس فيها إظهار، فقد (صدر ذلك عن بعض منهم بوجه الخفاء)[5]، و(شرط من أجازه من تأخري العلماء: بأن يتخذه الإنسان في محل ورده ومصلاه، الذي يخلو

(١) مجموعة الرسائل المفيدة (٥٣٥/٤).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الثانية (١٦١/٧).

(٣) الاعتصام للشاطبي(٣٤٠/٢).

(٤) فتح المنان شرح وتحقيق كتاب الدارمي (٢/ ٢٤٩)، وقال (٢/ ٢٥٢): (ثم اعلم أن هذا التوجيه الذي ذكرته لحديث الباب إنما يتجه إذا صح ذلك عن ابن مسعود، فإن أغلب طرق تلك الروايات -إن لم أقل كلها- معلولة ففي ببعضها انقطاع، وفي بعضها ضعف، وفي ألفاظ البعض الآخر نكارة).

(٥) كشف الشبهتين لابن سحمان ص(١١٣).

العبد فيه بربه حيث لا يراه أحد ولا ينظرون إليه، وأما ما يفعله الناس اليوم -فحاشا وكلّا- بل هو إلى الرياء والسمعة أقرب منه إلى السنة، وكونه بهذا الوجه بدعة محدثة أوضح من الشمس في رابعة النهار، وإذا كان ذلك كذلك فما وجه الاعتراض والتشنيع على من نهي عنه، وسماه بدعة، بل الذي أجازه مطلقاً قد فتح للناس باباً من الريا والسمعة)[1]، هكذا قال الشيخ سليمان بن سحمان (ت١٣٤٩)، وفي كلامه وجاهة، وقد كان الحافظ يحيى القطان(ت٢٠٠): (يجيء معه بمسباح، فيدخل يده في ثيابه، فيسبح)[2]، وكان الحافظ ابن حجر(ت٨٥٢): (إذا جلس مع الجماعة بعد العشاء وغيرها للمذاكرة، تكون السّبحة داخل كمِّه بحيث لا يراها أحد، ويستمرُّ يديرُها وهو يسبح أو يذكر غالب جلوسه، وربما تسقُطُ مِنْ كمِّه، فيتأثر لذلك، رغبة في إخفائه)[3].

ويمكن الجواب عن ذلك:

- بأنه ورد عن ابن مسعود ﷺ أنه قال: (التسبيح بالحصى بدعة)[4]، وهو صريح.

---

(١) المصدر السابق ص(١٠٩-١١٠)، وابن سحمان يرى بدعيتها ولكن يعلق ذلك بإظهارها فيما يظهر من كلامه؛ لأنه باب رياء، وتحريمها من هذا الوجه لا إشكال فيه: أعني الرياء، ولكن جعل الإظهار رياء مطلقاً محل نظر، وهو لا يختص بالسبحة بل حتى العقد بالأنامل أمام الناس لا يسلم من ذلك، ومن كلام ابن سحمان في الرسالة السابقة ص(١١٥): (واتخاذه في اليد بحيث يعلمون به الناس مما لم يكن له أصل في الشرع، ولم يكن ذلك من شعار الصحابة كما ذكره شيخ الإسلام فيكون محدثاً مبتدعاً، ومن ادعى ذلك فعليه الدليل، ولم يكن يفعل العد بالحصى في الخلوات إلا القليل على طريق الاستحسان لا على أنه مشروع).

(٢) سير أعلام النبلاء (٩/ ١٨٠) قال: (قال ابن معين: وكان يحيى...الخ).

(٣) الجواهر والدرر في ترجمة شيخ الإسلام ابن حجر(١٧١/١).

(٤) أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد(٢١٩/١٥) قال: أخبرنا إبراهيم بن مخلد المعدل، قال: حدثنا محمد بن أحمد بن إبراهيم الحكيمي، قال: حدثنا مقاتل بن صالح، قال: حدثنا أحمد بن عبد الله ابن يونس، قال: حدثنا إسرائيل، عن عبد الأعلى، عن أبي عبد الرحمن، عن عبد الله به، و أبو عبدالرحمن هو السلمي يروي عن ابن مسعود، وهذا الإسناد فيه عبد الأعلى بن عامر الثعلبي الجمهور على ضعفه، قال ابن عدي في الكامل(٥٤٧/٦): (يحدث عن

- (وقد تلقى هذا الإنكار منه بعض من تخرج من مدرسته ألا وهو إبراهيم بن يزيد النخعي الفقيه الكوفي، فكان ينهى ابنته أن تعين النساء على فتل خيوط التسبيح التي يسبح بها! رواه ابن أبي شيبة في "المصنف"...بسند جيد)[1].

ويناقش هذا الجواب:

- بأن الأثر الأول ضعيف لضعف عبد الأعلى بن عامر ووهمه، وقد تفرد بهذا اللفظ.
- وأما أثر إبراهيم النخعي ففي إسناده إبراهيم بن مهاجر، قال عنه أبو حاتم: (ليس بقوي هو وحصين بن عبد الرحمن وعطاء بن السائب قريب بعضهم من بعض، محلهم عندنا محل الصدق، يكتب حديثهم ولا يحتج بحديثهم)[2]، وقد لخّص الحافظ حاله في التقريب بقوله: (صدوق ليّن الحفظ)، فحديثه لا يجوّد إلا بمتابعة، وقد قال الألباني عن إسناد فيه إبراهيم بن مهاجر في موضع آخر: (وهذا إسناد ضعيف؛ إبراهيم بن مهاجر -وهو البجلي- ضعيف؛ لسوء حفظه، وقال الحافظ في "التقريب": صدوق لين الحفظ)[3].
- **وعلى فرض صحته فإنه يمكن أن يقلب به الاستدلال:** فإنه دليل على شيوع السبح في عصر التابعين والتسبيح بها ولم ينقل عن أحد منهم إنكارها.
- إما إنكار النخعي على بناته فليس على التسبيح بالسبح، بل على فتل خيوطها

سعيد بن جبير، وابن الحنفية وأبي عبد الرحمن السلمي بأشياء، لا يتابع عليها)، وهذا منها فإنه لم يتابع على هذا اللفظ، وحاله لا تحتمل التفرد، قال ابن حبان في المجروحين(٢/١٥٥): (كان ممن يخطىء ويقلب، فكثر ذلك في قلة روايته، فلا يعجبني الاحتجاج به إذا انفرد)، فالإسناد ضعيف، وهذا الأثر بهذا اللفظ لم يذكره بكر أبوزيد والألباني.

(١) السلسة الضعيفة (١/١٩٢).

(٢) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٢/١٣٣).

(٣) السلسلة الضعيفة (١٠/٤٢٨)، ولم يظهر لي تناقضاً عند الشيخ، وبعد تأمل لأحاديث أثبتها وأحاديث أعلها وفيها إبراهيم بن مهاجر، فإن حديثه عنده فيه ضعف يسير لا يرد الحديث به إن لم يكن فيه علة سواه أو نكارة.

وصناعتها، وهذا يحتمل ماذكر، أو أنه لا يريد لهن الصناعة لانشغالهن بالعلم، أو أنه لا يريد من يتردد على بناته من النساء، أو أنه على مذهب ابن مسعود في كراهة العد، أو غير ذلك من الاحتمالات، وما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال[1].

- وأما قول الشيخ بكر: (ينهى بناته عن فتْلِ الخيوط للتسابيح؛ لأَنها وسيلة إلى غير المشروع، وهذا نظير النهي عن بيع العنب لمن يتخذه خمراً، ونظائره كثيرة في تحريم الوسائل المفضية إلى محرم كالبدعة)[2]، فهذا فيه قطع في محتمل، وقياس مع الفارق.

المسألة الثانية: أدلة القائلين ببدعية الذكر بالسبحة :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ أن (السبحة من البدع الداخلة في العبادة)[3]، وهي(وسيلة محدثة، وبدعة محرمة)[4]، (لم تكن في عهد النبي ﷺ إنما حدثت بعده)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- بأنه إذا ثبت التسبيح بالنوى أو الحصى بمرأى النبي ﷺ[6]، وإحصاء تكبير الجمرات بسبع حصيات، فما الفرق بينها وبين السبحة إلا إن هذه منثورة والسبحة منظومة، وهذا فرق غير مؤثر لأن المقصود هو العد، بل إن ثبوت استعمال اليد لضبط العد

---

(١) انظر: وصول التهاني ص(٥٦).

(٢) السبحة ص(٩٩).

(٣) مجلة المنار (٨٢٣/١٥).

(٤) المرجع السابق ص(١٠٨).

(٥) السلسلة الضعيفة (١٨٥/١).

(٦) أما الشيخ الألباني فالتزم تضعيف المرفوع بقوله في الضعيفة(٤٨/٣): (ولم يصح في العد بالحصى فضلا عن السبحة شيء)، وأما بكر أبوزيد فقال في "السبحة" ص(١٦): (لا يصح في مشروعية عَدِّ الذكر بالحصى أو النوى حديث)، ثم قال ص(٢٢): (وأما حديث صفية، وحديث سعد بن أبي وقاص، فيشهد كل واحد منها للآخر، إذ ليس في إسناد أحدهما من قُدح فيه من جهة عدالته)، ثم تأول الوارد.

كاف[1]، وإلى ذلك أشار الإمام أحمد حين سئل فقيل: يسبح الرجل بالنوى؟ فقال: (قد فعل ذلك أبو هريرة و سعد- رضي الله عنهما -، وما بأس بذلك؛ **النبي ﷺ قد عدّ)**[2].

- ثم إن هذا مما فعله السلف فلا ينطبق عليه معنى البدعة كما قال ابن تيمية عن بدعة المولد: (فإن هذا **لم يفعله السلف، مع قيام المقتضي له وعدم المانع منه** لو كان خيرًا. ولو كان هذا خيرًا محضاً، أو راجحًا لكان السلف ﷺ أحق به منا)[3].
- والضبط السابق لمعنى البدعة بالمقتضي والمانع[4]، اشتهر عن الشاطبي و ابن تيمية في غير سياق ضابط البدعة (وقد كان اعتقادها ضابطاً صحيحاً للبدعة من أسباب التنازع والبغي والعدوان بين المختلفين)[5].
- (أما تطبيقاتهما في مسائل البدعة فهي تدل على أنهما لا يريان إجراءها في غير العبادات المحضة؛ فلم يوجد -فيما وقفت عليه في كلامهما- أنهما حكما بالبدعة في وسيلة عبادة ، أو في أمر عادي مجاور لعبادة؛ كالذي تنازع فيه الناس اليوم ؛ بل قال ابن تيمية: بجواز التسبيح بالسبحة ، وقال الشاطبي: بشرعية كل وسيلة لتبليغ الدين)[6].

---

(١) قال ابن علّان في الفتوحات الربانية(١/١٤٥): (وفي شرح المشكاة لابن حجر: ويستفاد من الأمر بالعقد المذكور في الحديث: ندب اتخاذ السبحة، وزَعْمُ أنها بدعة غير صحيح، إلا أن يحمل على تلك الكيفيات التي اخترعها بعض السفهاء، مما يمحضها للزينة أو الرياء أو اللعب).

(٢) مسائل الإمام أحمد وابن راهويه للكوسج(٩/٤٨٨٧-٤٨٨٨).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/١٢٣).

(٤) وأنها في كل ما قام مقتضاه وسببه في الصدر الأول، ولم يوجد مانع من فعله ثم لم يفعل، ففعل من بعدهم له بدعة.

(٥) "ضابط البدعة وما تدخله" لسليمان الماجد، منشور في موقعه الرسمي.

(٦) المرجع السابق، ويقول الدكتور يوسف الغفيص في شرح حديث الافتراق –منشور صوتياً ومفرّغ في الشبكة– : (ما انعقد سببُ فعله زمن النبي ﷺ ثم لم يفعله، ففعله بعده من البدع والمحدثات..، فهذه كلمة قالها شيخ الإسلام ابن تيمية –رحمه الله– ، وذكرها الشاطبي أيضاً في تقريره لمسألة السنة والبدعة...فهذه كلمةٌ صحيحة من شيخ الإسلام ابن تيمية، لكن يأتي أحياناً بعض الترتيب لها عند بعض الشيوخ، وأحياناً يرون أن هذا الترتيب لزومي. مثلاً: وضع

- و (الأمة بعملها لا زالت تخترع وتجدد في وسائل العبادات دون نكير، فمن ذلك: نقط المصحف ، وضبطه بالشكل ، ثم تحزيبه وترقيمه، ومن ذلك ما أحدثوه من تصنيف العلم على طرق ووسائل متعددة؛ فهناك السنن والآثار والمستدركات والمسانيد على الصحابة أو التابعين أو من بعدهم من الرواة، والتبويب على أبواب الفقه، ومن ذلك جعل والٍ لتدبير شؤون العبادة والمساجد والأئمة ، وإدارة هذه الولاية بالأنظمة الحديثة ،وأكثر هذه الأشياء وُجد المقتضي لفعلها ، وانتفى المانع من ذلك فلم تُعدَّ بدعة ، ولم يحكم عليها أحد بحدث)[1].
- و(السبحة لا تدخل في تغيير بنية العبادة بشيء ، وإنما هي وسيلة إلى تحقيق المشروع في عد التسبيح، وهي معقولة المعنى على التفصيل...ومن المعلوم أن لها بعض المفاسد؛ كغيرها من الوسائل فيجب على مستعملها اجتناب المفسدة ، ولا علاقة لهذه المفسدة ببدعة ولا سنة ؛ فمن ذلك جعلها شعاراً للصلاح ، ومجالاً للرياء...ويُحاذر من هذه المفاسد حتى في حمل السواك وإظهاره في الجيب، وفي حمل المصحف؛ فلا زال

مكان للنساء في المساجد، يقولون: لقد انعقد سببه زمن النبي ﷺ...المهم: أن النبي ﷺ لم يفعله، فيأتي بعض الفقهاء اليوم ممن يأخذ كلام شيخ الإسلام –رحمه الله– بترتيب لزومي، فيقول على قاعدة شيخ الإسلام: إن وضع مكان في هذا العصر للنساء بدعة. ويأتي بمثل هذه التراتيب المتكلف فيها...الإمام ابن تيمية –رحمه الله– الذي قال هذه الكلمة له مسائل في الفتاوى أذكر جملةً منها: **حكم استخدام السبحة للتسبيح**، لقد انعقد سبب التسبيح في زمن النبي ﷺ ، لكنه كان يسبح بأصابعه أو بأنامله، وكان من الممكن أن تستعمل مثل هذه الأدوات، كالأحجار أو الخرز أو غيرها، ومع ذلك لم يفعل ﷺ ذلك، فعلى هذه القاعدة أن التسبيح بالسبحة بدعة، ومع ذلك عندما سئل الإمام ابن تيمية عن مسألة التسبيح بالسبحة، قال: "إن التسبيح بها إذا لم يكن على قصد الرياء أو هجران ما جاءت به السنة من الأصابع والأنامل، فالتسبيح بها حسن"، فهو لم يقل: جائز، بل قال: حسن، بشرط ألا يكون رياءً ولا يكون هجراناً لفعل النبي ﷺ، إذاً: أين كلامه السابق، وتطبيق هذه القاعدة؟ لا يمكن أن يكون شيخ الإسلام متناقضاً في تقريره)انتهى، وما ذكره من مثالين في وسائل العبادة، وليس في العبادات المحضة فيكون توجيه الشيخ الماجد متجه.

(١) "ضابط البدعة وما تدخله" لسليمان الماجد، منشور في موقعه الرسمي.

المخلصون المخبتون يخشون إظهار ما يدل على عبادتهم)[1].

٢/ ومن أدلتهم: (أنه مخالف لهديه ﷺ ، قال عبد الله بن عمرو: ((**رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح بيمينه**))[2]... ثم هو مخالف لأمره ﷺ حيث قال لبعض النسوة: ((**عليكن بالتسبيح والتهليل والتقديس، ولا تغفلن فتنسين (التوحيد)** وفي رواية: **(الرحمة)، واعقدن بالأنامل فإنهن مسؤولات ومستنطقات**))[3])[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- أن دلالة الحديثين خارج محل النزاع، فالأول يؤخذ منه سنية عقد التسبيح باليد و(العدد بالأصابع على وجه تفضيله، كما أشير إليه بتعليله)[5]، والثاني ليس فيه نهي

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ أبو داود (١٥٠٢) من طريق محمد بن قدامة حدثنا عثام، عن الأعمش، عن عطاء بن السائب، عن أبيه، عن عبد الله بن عمرو به، وأكثر الرواة عن عثام لم يقولوا: ((**بيمينه**))، كعبيد الله بن عمر بن ميسرة القواريري عند أبي داود(١٥٠٢)، ومحمد بن عبد الأعلى عند الترمذي(٣٤١١) ومحمد بن عبد الله بن بزيع عند البزار(٢٤٠٦) والحسين بن محمد الذارع عند النسائي(١٣٥٥) ومسدد، ومحمد بن أبي بكر المقدمي عند الطبراني في الأوسط(٨٥٦٨) ومحمد بن عبدالوهاب الفراء عند الحاكم في المستدرك (٢٠٠٦)، وكلهم ثقات ويروونه عن عثام بلفظ: ((**رأيت رسول الله ﷺ يعقد التسبيح**))، وهذه الرواية مختصرة كما قال الترمذي: (روى الأعمش، هذا الحديث عن عطاء بن السائب مختصرا)، وتفرّد فيه ابن قدامة بلفظ: ((**بيمينه**)) وفيها شذوذ، قال الطبراني في الأوسط:(لم يرو هذا الحديث عن الأعمش إلا عثام بن علي)، وقد روي هذا الحديث من غير طريق الأعمش، فرواه عن عطاء بن السائب جمع من الرواة، كرواية إسماعيل بن علية عند الترمذي(٣٤١٠) في حديث التسبيح وفيه: ((**رأيت رسول الله ﷺ يعقدها بيده**)) قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح، وقد روى شعبة، والثوري، عن عطاء بن السائب، هذا الحديث)، قال ابن عدي في الكامل(٧٨/٧): (عطاء بن السائب اختلط في آخر عمره فمن سمع منه قديما مثل الثوري، وشعبة فحديثه مستقيم، ومن سمع منه بعد الاختلاط فأحاديثه فيها بعض النكرة).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٥٦)، والترمذي(٣٥٨٣)، وابن حبان(٨٤٢)، والحاكم(٢٠٠٧) وغيرهم، من طريق هانئ بن عثمان، عن أمه حميضة بنت ياسر، عن جدتها يسيرة، قالت: قال لنا رسول الله ﷺ...، قال ابن حجر كما في نتائج الأفكار(٨٧/١): (هذا حديث حسن)، وحسن إسناده النووي في الأذكار التي عليها أمالي ابن حجر هذه.

(٤) السلسلة الضعيفة (١/ ١٨٦).

(٥) الحرز الثمين للحصن الحصين (٢١٥/١).

عن التسبيح بغير اليد، (والإرشاد إلى ما هو أفضل لا ينافي الجواز) [(١)].

- والنزاع هو في جواز التسبيح بالمسابح و (لم يقل أحد: أن التسبيح به أفضل من التسبيح بالأصابع وغيرها)[(٢)].

٣/ واستدلوا أيضاً: على تحريم عد الذكر بالسبحة (لما فيها من التشبه بالكفرة)[(٣)]، (والظاهر أن المسلمين أخذوها أولاً عن النصارى)[(٤)].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن كون أصلها من الكفار لا يؤثر في حكم الجواز؛ (لأن القاعدة في التشبه : أن الشيء إذا تحول وصار عادة عند المسلمين ، ولم يكن من خصائص الكفار فلا يُعد استعماله تشبهاً)[(٥)]، فالذي لم يعد (شعاراً للكفار جاز فعله، مالم يكن محرماً لعينه)[(٦)].

- ولما ذكر ابن حجر لبس الطيلسان وأنه من لباس اليهود قال: (وإنما يصلح الاستدلال بقصة اليهود في الوقت الذي تكون الطيالسة من شعارهم، وقد ارتفع

---

(١) نيل الأوطار(٢/٣٦٦).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/ ١٨٧). وقال بكر أبوزيد في "السبحة" ص(١٠٠): (فقهاء المذاهب المتبوعة لا يتنازعون في أن العدّ بالأنامل أفضل من العد بغيرها من الحصى ونحوه).

(٣) السبحة ص(١٠٨)، وقال د. بكر: (وهذا أهم مدْرَك للحُكم على السُّبْحَة بالبدعة)

(٤) مجلة المنار(١٥/٨٢٣)، يقول محمد رشيد رضا: (كنا نرى هذه السبح في أيدي القسيسين من النصارى والرهبان والراهبات ونسمع أنها مأخوذة عن البراهمة، ولما زرت الهند في هذه السنة رأيت فيها بعض الصوفية من البراهمة والمسلمين، ورأيتهم يحملون السبح ويعلقونها في رقابهم، والظاهر أن المسلمين أخذوها أولاً عن النصارى لا عن البراهمة؛ لأنهم ما عرفوا البراهمة فيما يظهر لنا إلا بعد فتحهم للهند، وأما النصارى فكانوا في مهد الإسلام عند ظهوره (جزيرة العرب) وفي البلاد المجاورة له كالشام ومصر. فلا بد أن يكونوا قد أخذوا السبحة عنهم فيما أخذوه من اللباس والعادات)، وانظر: "إحكام المباني في نقض وصول التهاني" لعلي الأثري ص(٨٩)، "النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية" للويس شيخو اليسوعي ص(٣٩٤).

(٥) "ضابط البدعة وما تدخله" لسليمان الماجد، منشور في موقعه الرسمي.

(٦) "التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي" ص(٨٣).

ذلك في هذه الأزمنة فصار داخلاً في عموم المباح)[1].

- ومع أن محمد رشيد رضا يقرر هذا المعنى كما قال: (وما ورد من تعليل كراهة السواد؛ لكونه كان من عادة الكفار، يفيد زوال الكراهية بانتفاء اختصاصهم بذلك)[2]، إلا أنه أول من من قرر معنى التشبه هنا كما قال د.بكر أبوزيد: (لم أر من تعرض له من المتقدمين سوى الشيخ محمد رشيد رضا - رحمه الله تعالى - فمن بعده من أصحاب دوائر المعارف فمن بعدهم، ولو تبين لهم هذا الوجه لما قرر أحد منهم الجواز، كما هو الجاري في تقريراتهم في الأحكام، التي تحقق مناط المنع فيها: التشبه)[3].
- ويقال أيضاً: هل هذا التشبه كان معلوماً للعلماء من قبل أو مجهولاً؟ فإن كان مجهولاً فكيف يقال: إنه مأخوذ من الكفار بلا برهان واضح، وإن كان معلوماً فلم لم يفتِ العلماء بتحريمه؟! فاتفاقهم على جوازه كاف في بيان عدم تحريم هذا التشبه.

سبب الخلاف: الذي يظهر في سبب الخلاف هنا:

- توسيع معنى البدعة، فعندما أُخذ من الشاطبي وابن تيمية قاعدة المقتضي والمانع في البدعة، وأنها ما وجد سبب ومقتضاه في عهد النبي ﷺ وصحابته ثم لم يفعلوه مع عدم وجود المانع من فعله، أغفل بعضهم بعض القيود في تطبيقاتها ومن ذلك: عدم إجرائها في الوسائل وإجرائها في التعبدات المحضة، كقول الشاطبي عن وسائل التبليغ والدعوة: (والتبليغ كما لا يتقيد بكيفية معلومة، لأنه من قبيل المعقول المعنى، فيصح بأي شيء أمكن من الحفظ والتلقين والكتابة وغيرها، كذلك لا يتقيد حفظه

---

(١) فتح الباري (١٠/٢٧٥).

(٢) مجلة المنار (١٤/٢٩).

(٣) السبحة ص (١٠٨).

عن التحريف والزيغ بكيفية دون أخرى إذا لم يعد على الأصل بالإبطال ، كمسألة المصحف، ولذلك أجمع عليه السلف الصالح)[1]، كما أن ابن تيمية يجوّز استخدام السبحة بل يستحسنها حين قال: (وأما التسبيح بما يجعل في نظام من الخرز ونحوه فمن الناس من كرهه، ومنهم من لم يكرهه، وإذا أحسنت فيه النية فهو حسن غير مكروه)[2]، وإذا طبقت قاعدة المقتضي والمانع هنا بحرفيتها دون نظر لسياقها وتطبيقها، فإن السبحة تدخل فيها.

- **ومن الأسباب كذلك:** كون السبحة اشتهرت عند بعض المبتدعة، (حتى أصبحت شعاراً للطُّرقيَّة، والروافض)[3]، وقد قال ابن تيمية: (فإنه إذا كان في فعل مستحب مفسدة راجحة لم يصر مستحباً ، ومن هنا ذهب من ذهب من الفقهاء إلى ترك بعض المستحبات إذا صارت شعاراً لهم، فإنه لم يترك واجبا بذلك ، لكن قال: في إظهار ذلك مشابهة لهم، فلا يتميز السني من الرافضي، ومصلحة التميز عنهم لأجل هجرانهم ومخالفتهم، أعظم من مصلحة هذا المستحب. وهذا الذي ذهب إليه يحتاج إليه في بعض المواضع إذا كان في الاختلاط والاشتباه مفسدة راجحة على مصلحة فعل ذلك المستحب، لكن هذا أمر عارض لا يقتضي أن يجعل المشروع ليس بمشروع دائماً، بل هذا مثل لباس شعار الكفار وإن كان مباحا إذا لم يكن شعاراً لهم، كلبس العمامة الصفراء، فإنه جائز إذا لم يكن شعاراً لليهود، فإذا صار شعاراً لهم نهي عن ذلك)[4]، وهو كلام متين لكن فيه قيود من أهمها أن: (هذا أمر عارض لا يقتضي

---

(١) الاعتصام (٣١٧/١).

(٢) في مجموع الفتاوى(٥٠٦/٢٢).

(٣) السبحة ص (٥).

(٤) منهاج السنة النبوية (١٥٤/٤-١٥٥).

أن يجعل المشروع ليس بمشروع دائماً).

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فإن نسبة القول ببدعية الذكر بالسبحة إلى الشذوذ غير بعيدة**، وسبب عدم الجزم بنسبته إلى الشذوذ: أنه لم يخالف نصاً صريحاً، ولأن الإجماع المحكي على خلافه غير صريح في الإجماع، كما في اللفظة التي نقلها أول ما نقلها السيوطي(ت٩١١) بقوله: (ولم يُنقل عن أحد من السلف ولا من الخلف المنع من جواز عد الذكر بالسبحة) ثم نقلت عنه ومِن بعده، وهو متأخر أيضاً، ويقابله القول بالبدعية فإنه متأخر أيضاً ولم أقف على قائل معين له إلا في عصرنا، ويظهر أنه قول موجود قبل ذلك ولكنه متأخر، كما أشار إليه ابن حجر الهيتمي (ت٩٧٤) حين قال: (وزَعْمُ أنها بدعة غير صحيح) ولم يعين قائله، **والمهم هنا: أنه في المائة العاشرة وجد القول بالبدعية، ووجد من ينفي ذلك وأنه لا يوجد من منع من جواز عد الذكر بالسبحة عمن سبق من السلف والخلف كما نقله السيوطي؛ وكأنه فيه رد على من بدّعها ومنعها، وبعد البحث تبين صحّة ما نقله السيوطي، وأن القول بالبدعية قول حادث متأخر.**

وكل ما ذُكر إنما هو في الجواز، وإلا فلا خلاف أن التسبيح بالأصابع ونحوها أفضل من التسبيح بالسبحة، وقد يقترن بالسبحة أمر زائد يجعلها أقرب إلى البدعة، مثل: تعليقها في الأعناق، أو جعلها كالأساور تعبّداً، وفاعلها إن سلم من البدعة في الذكر فإنه قد فتح على نفسه باب رياء وشهرة[1]، كما قال ابن تيمية: (إظهاره للناس مثل تعليقه

(١) قال ابن الحاج في المدخل(٣/٢٠٥): (ما يفعله بعضهم من تعليق السبحة في عنقه... وقريب من هذا ما يفعله بعض من ينسب إلى العلم فيتخذ السبحة في يده كاتخاذ المرأة السوار في يدها ويلازمها، وهو مع ذلك يتحدث مع الناس في مسائل العلم وغيرها ويرفع يده ويحركها في ذراعه، وبعضهم يمسكها في يده ظاهرة للناس ينقلها واحدة واحدة كأنه يعد ما يذكر عليها، وهو يتكلم مع الناس... فعده على السبحة على هذا باطل إذ إنه ليس له لسان آخر

في العنق أو جعله كالسوار في اليد أو نحو ذلك، فهذا إما رياء للناس أو مظنة المراءاة ومشابهة المرائين من غير حاجة: الأول محرم والثاني أقل أحواله الكراهة)[1].

كما أن إظهارها للذكر مع الاجتماع على ذلك من شعار أهل البدع، والآثار في جواز العد بالحصى والنوى كلها ليس فيها إظهار لذلك واجتماع، و قد يقترن بالسبحة ما يجعل العد بها أولى، وذلك في نحو من لا يأمن من الغلط في العد؛ لأن ضبط العدد الوارد فضيلة تتعلق بذات العبادة[2]، والعد بالأصابع وسيلة لتحقيق ذلك وفضيلتها خارجة عن ذات العبادة، والله أعلم.

حتى يكون بهذا اللسان يذكر واللسان الآخر يتكلم به فيما يختار، فلم يبق إلا أن يكون اتخاذها على هذه الصفة من الشهرة والرياء والبدعة).

(١) مجموع الفتاوى (٥٠٦/٢٢).

(٢) هذا التعليل له علاقة بالقاعدة التي يعلل بها بعض الشافعية، ونص عليها الزركشي في المنثور(٥٣/٣): (الفضيلة المتعلقة بنفس العبادة أولى من الفضيلة المتعلقة بمكانها)، وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٤٧).

المبحث العاشر : عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

التراويح لغة: (جمع ترويحة، وهي المرة الواحدة من الراحة، تفعيلة منها، مثل تسليمة من السلام)[1]؛ سميت بذلك لأنهم كانوا يستريحون بعد كل أربع ركعات[2]،و(سميت نفس الأربع [ركعات] بها لاستلزامها شرعاً ترويحة، أي: استراحة، فلذا قال: ويجلس بين كل ترويحتين مقدار ترويحة)[3]، ويقال: من يروّح بالناس، وروحت بالناس ترويحاً، أي: صليت بهم التراويح [4].

والتراويح اصطلاحاً: قيام الليل جماعة في ليالي رمضان [5]، هكذا اصطُلح على تسميتها، وإلا فهي في الشرع اسمها: القيام، كما قال النبي ﷺ :

«**من قام رمضان إيماناً واحتساباً، غفر له ما تقدم من ذنبه**»[6]، قال النووي: (والمراد بقيام رمضان صلاة التراويح)[7]، بل قال الكرماني: (اتفقوا على أن المراد بقيامه صلاة التراويح)[8]، وعلّق عليهما ابن حجر بقوله: (وذكر النووي أن المراد بقيام رمضان صلاة

---

(١) النهاية لابن الأثير(٢/٢٧٤)، لسان العرب(٢/٤٦٢).

(٢) انظر: المصدرين السابقين.

(٣) فتح القدير لابن الهمام(١/٤٦٧).

(٤) انظر: أساس البلاغة (١/٣٩٢)، المغرب في ترتيب المعرب ص(٢٠١).

(٥) قال ابن قدامة في الكافي(١/٢٨٦) في صلاة التطوع: (ما سن له الجماعة منها التراويح، وهو قيام رمضان)، وقال القسطلاني في شرحه على البخاري(٣/٤٢٤): (سميت الصلاة في الجماعة في ليالي رمضان التراويح).

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري(٣٧)، ومسلم(٧٥٩) من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٧) شرح النووي على مسلم(٦/٣٩).

(٨) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري(٩/١٥٢).

التراويح، يعني: أنه يحصل بها المطلوب من القيام، لا أن قيام رمضان لا يكون إلا بها، وأغرب الكرماني فقال: اتفقوا على أن المراد بقيام رمضان صلاة التراويح)[1].

وروي عن رسول الله ﷺ أنه: «**كان يصلي أربع ركعات في الليل، ثم يتروَّح**...»الحديث[2]، قال البيهقي:(قوله:«**ثم يتروَّح**» إن ثبت فهو أصل في تروح الإمام في صلاة التراويح)[3]، وهذا المعنى له إشارة في المتفق عليه عن عائشة -رضي الله عنها-: «**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان، ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي أربعاً، فلا تسأل عن حسنهن وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً**»[4]، (وثم في اللغة العربية تفيد التراخي، وعلى هذا فيكون المعنى: أنه يسلم من ركعتين، ثم من ركعتين، ثم يستريح، ثم يأتي بركعتين، ثم ركعتين، ثم يستريح، ثم يأتي بالثلاث)[5].

و(التراويح، وقيام رمضان، وصلاة الليل، وصلاة التهجد في رمضان، عبارة عن شيء واحد واسم لصلاة واحدة، وليس التهجد في رمضان غير التراويح)[6]، (بل كانت تلك صلاة واحدة، إذا تقدمت سميت باسم التراويح، وإذا تأخرت سميت باسم التهجد، ولا بدع في تسميتها باسمين عند تغاير الوصفين، فإنه لا حجر في التغاير الاسمي إذا

---

(١) فتح الباري (٢٥١/٤)، وقد بيّن المعنى بقوله: (أي قام لياليه مصلياً، والمراد من قيام الليل ما يحصل به مطلق القيام).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى(٤٢٩٤) من طريق المعافى بن عمران، عن المغيرة بن زياد الموصلي، عن عطاء، عن عائشة -رضي الله عنها- به، قال البيهقي: (تفرد به المغيرة بن زياد، وليس بالقوي).

(٣) المرجع السابق.

(٤) أخرجه البخاري(١١٤٧)، ومسلم(٧٣٨).

(٥) مجموع فتاوى ورسائل العثيمين(١٦٨/١٤)، وقولها: «**يصلي أربعاً**» محمول على قولهﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى**»، ومفسّر بقولها في رواية لمسلم (٧٣٦): «**كان رسول الله ﷺ يصلي فيما بين أن يفرغ من صلاة العشاء – وهي التي يدعو الناس العتمة – إلى الفجر، إحدى عشرة ركعة، يسلّم بين كل ركعتين، ويوتر بواحدة**».

(٦) مرعاة المفاتيح (٣١١/٤).

اجتمعت عليه الأمة...وإن اختلفت صفتاهما، كعدم المواظبة على التراويح، وأدائها بالجماعة، وأدائها في أول الليل تارة وإيصالها إلى السحر أخرى، بخلاف التهجد فإنه كان في آخر الليل ولم تكن فيه الجماعة، وجعل اختلاف الصفات دليلاً على اختلاف نوعيهما ليس بجيد)[1].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. أجمعت الأمة على مشروعية صلاة التراويح[2]، وأنها سنة[3].

---

(١) فيض الباري على صحيح البخاري(٢/٥٦٧)، مع تقديم وتأخير في الكلام.

(٢) قال السرخسي في المبسوط (٢/١٤٣): (الأمة أجمعت على شرعيتها وجوازها ولم ينكرها أحد من أهل العلم إلا الروافض لا بارك الله فيهم).

(٣) قال النووي في المجموع(٤/٣١): (صلاة التراويح سنة بإجماع العلماء)، وفي حاشية الطحطاوي ص(٤١١): ("التراويح سنة" بإجماع الصحابة ومن بعدهم من الأمة، منكرها مبتدع ضال مردود الشهادة)، ومع أن النووي نقل الإجماع على سنيتها إلا أنه نقل الخلاف في أفضليتها جماعة أو بانفراد في البيت، وخاصة (فيمن يحفظ القرآن، ولا يخاف الكسل عنها لو انفرد، ولا تختل الجماعة في المسجد بتخلفه)، وقال الإمام أحمد في مسائل الكوسج(٢/٧٥٧): (يعجبني أن يصلي في الجماعة يحيي السنة، قال إسحاق: أجاد، كما قال)، وقد قال ابن قدامة في المغني (٢/١٢٤) عن صلاتها جماعة: (ولنا إجماع الصحابة على ذلك)، قلت: إلا إنه لا يلزم من السنية وورود الفضل أن تكون هي الأفضل؛ لأن حديث زيد المتفق عليه: ((**أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة**)) سبب وروده هو مسألتنا، عندما صلى ﷺ ليالي فصلى بصلاته ناس من أصحابه، فلما علم بهم جعل يقعد، فخرج إليهم فقال: ((**قد عرفت الذي رأيت من صنيعكم، فصلوا أيها الناس في بيوتكم فإن أفضل الصلاة...**)) الحديث، قال المعلمي في مجموع رسائله(١٦/٣٨٤): (والحديث وارد في قيام رمضان كما يأتي، وذلك قاضٍ بشمول الحكم له نصًّا، فلا يُقبَل أن يُخرَج منه بتخصيص)، وقد صحّ عن ابن عمر: (أنه كان لا يقوم مع الناس في شهر رمضان)، وسأله رجل أقوم خلف الإمام في شهر رمضان؟ فقال: (تنصت كأنك حمار) أخرجهما ابن أبي شيبة (٧٧١٤)، (٧٧١٥)، وترجم له في مختصر قيام الليل للمروزي بقوله: (باب ذكر من اختار الصلاة وحده على القيام مع الناس إذا كان حافظًا للقرآن)، وذكر آثاراً غيره، ومن الآثار الجامعة التي ذكرها المروزي ص(٢٣٠) أن رجلاً سأل الحسن -رحمه الله-: يا أبا سعيد ، هذا رمضان أظلني وقد قرأت القرآن فأين تأمرني أن أقوم، وحدي أم أنضم إلى جماعة المسلمين فأقوم معهم؟ فقال له: (إنما أنت عبد مرتاد لنفسك فانظر أي الموطنين كان أوجل لقلبك وأحسن لتيقظك فعليك به)، وقد قال الطحاوي كما في مختصر اختلاف العلماء(١/٣١٤-٣١٥): (وكل من اختار التفرد فينبغي أن يكون ذلك على أن لا يقطع معه القيام في المساجد...أجمعوا أنه لا يجوز للناس تعطيل المساجد عن قيام رمضان، وكان هذا القيام واجبا على الكفاية)، والحرف الأخير من كلام الطحاوي

٢. وأجمعوا على ليس لعدد ركعات التراويح حد واجب لا يزاد عليه(١)، **وذهب بعض المعاصرين إلى عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة، ويصل إلى التبديع وترك الائتمام بالزيادة(٢)، وهذا هو الرأي المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمها.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين هو:

فيه تعقب كما قال ابن حجر في الفتح(٢٥٢/٤): (وبالغ الطحاوي فقال: إن صلاة التراويح في الجماعة واجبة على الكفاية)، وفي طرح التثريب(٩٦/٣): (وفيما ذكره من الوجوب على الكفاية نظر والذي ذكره صاحب الهداية من الحنفية إنما هو السنية على الكفاية).

(١) قال ابن عبدالبر في الاستذكار(١٠٢/٢): (أجمع العلماء على أن لا حد ولا شيء مقدرا في صلاة الليل، وأنها نافلة فمن شاء أطال فيها القيام وقلّت ركعاته، ومن شاء أكثر الركوع والسجود).

(٢) قال ابن عثيمين في الشرح الممتع(٥٣/٤-٥٤): (رأينا مِن الإخوة الذين يشدِّدون في هذا مَنْ يُبدعون الأئمة الذين يزيدون على إحدى عشرة، ويخرجون من المسجد فيفوتهم الأجر الذي قال فيه الرسول ﷺ: «**من قام مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة**» وقد يجلسون إذا صلوا عشر ركعات فتتقطع الصفوف بجلوسهم، وربما يتحدثون أحيانا فيشوشون على المصلين، وكل هذا من الخطأ، ونحن لا نشك بأنهم يريدون الخير، وأنهم مجتهدون، لكن ليس كل مجتهد يكون مصيباً) انتهى، وهذا التبديع والانصراف عن الإمام وقفت على ما هو أشد منه عند بعض المتعصبة الجهلة كما جاء في "قرة العين بفتاوى علماء الحرمين" ص(٣١٣-٣١٤)، لحسين المغربي مفتي المالكية بمكة المتوفى سنة(١٢٩٢هـ) هذا السؤال الغريب: (ما قولكم دام فضلكم: في طائفة اختلفوا في صلاة التراويح، فبعضهم أقاموا بعشر ركعات سنيناً عديدة واعتقدوا أنها أفضل من العشرين بدعوى أن الذي ثبت عن الرسول ﷺ عشرة وثمانية وثلاثة عشر ركعة مع الوتر، والاتباع خير من الابتداع، وبعضهم قالوا: إن التراويح لغير من بالمدينة عشرون ركعة مع الوتر بإجماع الصحابة عليه، وهو اختيار إمامنا الشافعي، والعمل عليه عند أهل الحرم المكي، فمن فعلها أقل من ذلك فهو زنديق لإنكاره الإجماع، بدليل أنهم لو لم ينكروا الإجماع لما فعلوا أقل من ذلك فلا تحل ذبيحتهم وطعامهم و مناكحتهم، ولا تجوز الصلاة على جنائزهم، ثم أفتى قوم منهم بأن القائل بكفر الفاعلين أقل من عشرين هو كافر قطعًا لأنه سمى الإسلام كافرًا، وأن صلاة التراويح صحيحة مطلقًا سواء كانت عشرين أو أقل منه أو أكثر، فمن اقتصر على نحو ركعة أو ركعتين أو ثلاثة فقد حصل أصل السنة، ومن أتمها عشرين فقد حاز كمال الفضيلة، أخذًا من الكتاب المسمى ببشرى الكريم، وعبارته: ولو اقتصر على بعض العشرين صح وأثيب عليه ثواب التراويح خلافًا لبعضهم، فقولهم وهي عشرون أي أكثرها، فما الحكم في ادعاء هؤلاء وأقوالهم واعتقادهم؟ أفيدونا بالجواب الشافي، ولكم من الله جزيل الثواب الوافي).

الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)[١] -رحمه الله-.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وتفصيله في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ونحوه، ومن ذلك:

- ابن تيمية (ت٧٢٨) بقوله: (من ظن أن قيام رمضان فيه عدد موقت عن النبي ﷺ لا يزاد فيه ولا ينقص منه **فقد أخطأ**)[٢].
- إسماعيل الأنصاري[٣](ت١٤١٧) بقوله: (وأتى الألباني **بدعوى باطلة** لا يُقضى منها العجب، تستلزم تضليل السلف الصالح، الذين كانوا يصلونها أكثر من إحدى عشرة ركعة)[٤]، ثم ذكر كلاماً له وقال: (**وفساده لا يخفى على عاقل**)[٥].
- وابن باز(ت١٤٢٠) بقوله: (ظن بعضهم أن التراويح لا يجوز نقصها عن عشرين ركعة، وظن بعضهم أنه لا يجوز أن يزاد فيها على إحدى عشرة ركعة أو ثلاث عشرة ركعة، وهذا كله ظن في غير محله بل هو **خطأ مخالف للأدلة**)[٦].

---

(١) في رسالته "صلاة التراويح" ترجم في ص(٢٥) لأحد المواضيع بقوله: (اقتصاره ﷺ على الإحدى عشرة ركعة دليل على عدم جواز الزيادة عليها)، وقال: (صلاة التراويح لا يجوز الزيادة فيها على العدد المسنون)، وترجم في ص(٨٦) لأحد المواضيع بقوله: (**وجوب التزام الإحدى عشرة ركعة والدليل على ذلك**)، وقال في ملخص الرسالة ص(١٠٢): (لا يجوز الزيادة على الإحدى عشرة ركعة).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٧٢).

(٣) إسماعيل بن محمد بن ماحي الأنصاري، المولود سنة(١٣٤٠هـ) في صحراء إفريقية وتلقى تعليمه هناك، قبل هجرته إلى الحرمين ووصوله إلى مكة سنة(١٣٦٩هـ)، أجيز للتدريس في المسجد الحرام، ثم انتدب للتدريس في المعهد العلمي بالرياض، ثم اختير للتدريس في مسجد الشيخ محمد بن إبراهيم ومعهد إمام الدعوة، ثم انتقل ليكون عضوا وباحثاً في دار الإفتاء بالرياض وله مؤلفات عديدة توفي سنة(١٤١٧هـ) في الرياض. انظر: ترجمته الملحقة بآخر رسالتيه في "تصحيح حديث صلاة التراويح بعشرين ركعة" و " إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء" ص(١٥٤).

(٤) "تصحيح حديث صلاة التراويح بعشرين ركعة" ص(٣٠).

(٥) المرجع السابق، وانظر: ص(٣٦).

(٦) مجموع فتاوى ومقالات ابن باز (١٥/١٨).

- وابن عثيمين(ت١٤٢١) بقوله: (بعض الناس يغلو من حيث التزام السنة في العدد، فيقول: لا تجوز الزيادة على العدد الذي جاءت به السنة، وينكر أشد النكير على من زاد على ذلك، ويقول: إنه آثم عاصي. **وهذا لا شك أنه خطأ**)[١].
- مصطفى العدوي بقوله: (وإن كان بعض أهل العلم قد أفتى بعدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة، وهذا قول **غريب في منتهى الغرابة**)[٢].
- د. إبراهيم الصبيحي بقوله: (الشيخ بنى دعواه على غير قواعد أصولية[٣]، فصار قوله **فاسد الاعتبار لا يجوز الأخذ به**)[٤] ولفظ الفساد والبطلان والخطأ مما يوصف به الرأي الشاذ، وقد يوصف بالغريب، وكل ذلك معتبر بسياقه.
- وقول د. عبدالرحيم الهاشم بعد أن ذكر الاتفاق على جواز التراويح بأي عدد ذكر أن: (القول بتحريم الزيادة فيها على إحدى عشرة ركعة **قول جديد في** آخر القرن الرابع عشر الهجري، مخالف لذلك وللاعتبارات الشرعية المرعية)[٥].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بجواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في صلاة التراويح :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

---

(١) الشرح الممتع (٥٣/٤).

(٢) "عدد ركعات قيام الليل" للعدوي ص(٥٩-٦٠).

(٣) في سياق كلامه على حمل الألباني للنصوص القولية المطلقة في الحث على صلاة الليل، بفعله ﷺ حين صلى إحدى عشرة ركعة، وأن حمل المطلق من الأقوال لا يكون عند العلماء إلا عند التعارض مع المقيد من الأقوال لا الأفعال.

(٤) "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص(٥٩).

(٥) حكم التراويح ص(٧٩).

١/ قوله تعالى: ﴿كَانُوا۟ قَلِيلًا مِّنَ ٱلَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ﴾[١]، وقوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَٱسْجُدْ لَهُۥ وَسَبِّحْهُ لَيْلًا طَوِيلًا﴾[٢]،وقوله: ﴿قُمِ ٱلَّيْلَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[٣]، وغيرها من الآيات.

وجه الاستدلال:

- أن هذه الآيات فيها الحث على طول القيام، وأن التفاوت بين القائمين بحسب طول صلاتهم، لا بعدد الركعات فقط ولو قصر زمانها[٤].
- يؤيد ذلك قوله ﷺ: «**أحب الصلاة إلى الله صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه، وينام سدسه**»[٥]، فقوله: «**يقوم ثلث الليل**» يدل على أن العبرة بالزمن[٦].
- ويؤيده كذلك قوله ﷺ: «**أفضل الصلاة طول القنوت**»[٧]، (يعني: طول القيام لا خلاف نعلمه عند أحد في ذلك) قاله ابن عبدالبر[٨]، وهذا يلزم منه طول الركوع والسجود حتى تكون على السنة معتدلة وقريبة من السواء؛ ولذلك قال ابن تيمية: (فينبغي أنه إذا طول القيام أن يطيل الركوع والسجود وهذا هو طول القنوت...فإن القنوت هو إدامة العبادة سواء كان في حال القيام أو الركوع أو السجود، كما قال تعالى: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَـٰنِتٌ ءَانَآءَ ٱلَّيْلِ سَاجِدًا وَقَآئِمًا﴾[٩] فسماه قانتاً في حال سجوده، كما

---

(١) الآية (١٧) من سورة الذاريات، قال البغوي في تفسيره(٣٧٢/٧): (والهجوع النوم بالليل دون النهار، "وما" صلة، والمعنى: كانوا يهجعون قليلاً من الليل، أي يصلون أكثر الليل).

(٢) الآية (٢٦) من سورة الإنسان.

(٣) الآية (٢) من سورة المزَّمل.

(٤) انظر: "عدد صلاة التراويح" ص(١٥)، "عدد ركعات قيام الليل" ص(٩).

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري(٣٤٢٠)، ومسلم(١١٥٩)، من حديث عبدالله بن عمرو -رضي الله عنهما-.

(٦) انظر: "عدد ركعات قيام الليل" ص(١٠).

(٧) أخرجه مسلم (٧٥٦) من حديث أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه، قال المازري في المعلم بفوائد مسلم(٤٥٣/١): (للقنوت سبعة معان: الصلاة، والقيام، والخشوع، والعبادة، والسكوت، والدعاء، والطاعة).

(٨) الاستذكار (١٨٠/٢)، وقال النووي في شرح مسلم(٣٥/٦): (المراد بالقنوت هنا القيام باتفاق العلماء فيما علمت).

(٩) من الآية (٩) من سورة الزُّمَر.

سماه قانتاً في حال قيامه)[1].

٢/ **ومن أدلتهم:** أن رجلا سأل رسول الله ﷺ عن صلاة الليل، فقال رسول الله ﷺ: «**صلاة الليل مثنى مثنى، فإذا خشي أحدكم الصبح صلى ركعة واحدة توتر له ما قد صلى**»[2].

وجه الاستدلال:

- أن النبي ﷺ لم يحد له صلاة الليل بعدد، والليل يسع كثير الركعات وقليلها، والذي يجهل كيفية صلاة الليل فجهله بعددها أولى، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[3].
- ومما يؤيد هذا المعنى: الحث على كثرة السجود، وعلى قيام رمضان دون تقييد بعدد[4]، وقوله تعالى: ﴿فَٱقْرَءُوا۟ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلْقُرْءَانِ﴾[5]، (يقول: فاقرءوا من الليل ما تيسر لكم من القرآن في صلاتكم)[6] ولم يقيدها بعدد، (وعبَّر عن الصلاة بالقراءة، كما قال في سورة سبحان: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾[7]، أي: بقراءتك)[8].
- ومن الإشارة المؤيدة لهذا المعنى أنه لما قام النبي ﷺ بأصحابه حتى ذهب نحو شطر الليل فقالوا له: (لو نفّلتنا بقية ليلتنا هذه؟) فقال : «**إنه من قام مع الإمام حتى**

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٢/٢٧٣)، وقال في موضع آخر من الفتاوى(٢٣/٧٠): (وقدم السجود على القيام).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٩٠)، ومسلم(٧٤٩) من حديث عبدالله بن عمر -رضي الله عنهما-.

(٣) الشرح الممتع (٤/٥٣)، "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص(٢٠)، "حكم التراويح" للهاشم ص(٢٩).

(٤) الحث على كثرة السجود مخرج في صحيح مسلم وسيأتي نصه، والحث على قيام رمضان متفق عليه.

(٥) من الآية ٢٠ من سورة المزّمل.

(٦) كما قال الطبري في تفسيره (٢٣/٣٩٥).

(٧) من الآية (١١٠) من سورة الإسراء.

(٨) كما قال ابن كثير في تفسيره (٨/٢٥٨).

ينصرف كُتب له قيام ليلة»[1]، (فلم ينكر عليهم طلب الزيادة ، ولكنه أرشدهم إلى ما يعوضهم عنها...وهذا مثل قصة جويرية)[2].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن(العمل بالمطلقات على إطلاقها إنما يسوغ فيما لم يقيده الشارع من المطلقات، أما إذا قيد الشارع حكماً مطلقاً بقيد فإنما يجب التقيد به وعدم الاكتفاء بالمطلق)[3].
- و(مسألتنا -صلاة التراويح- ليست من النوافل المطلقة؛ لأنها صلاة مقيدة بنص عن رسول الله ﷺ ...[وأنه ما كان يزيد في رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة] فلا يجوز تعطيل هذا القيد تمسكاً بالمطلقات)[4].
- (وما مثل من يفعل ذلك إلا كمن يصلي صلاة يخالف بها صلاة النبي ﷺ المنقولة عنه بالأسانيد الصحيحة يخالفها كما وكيفاً، متناسياً قوله ﷺ: «**صلوا كما رأيتموني أصلي**» محتجاً بمثل تلك المطلقات، كمن يصلي مثلاً الظهر خمساً وسنة الفجر أربعاً، وكمن يصلي بركوعين أو سجدات، وفساد هذا لا يخفى على عاقل)[5].

وأجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- **بعدم التسليم** بأن في الأدلة مطلق ومقيد، وعلى فرض وجوده ففيه إشكال من جهتين: في تقييد المطلق من الأقوال بالأفعال وهذا لا يكون، و في تقديم مفهوم الفعل على منطوق القول وهذا ضعيف[6]، وتفصيل ذلك في الآتي:

---

(١) أخرجه أحمد (٢١٤٤٧)، والترمذي(٨٠٦) وهذا لفظه وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وأخرجه غيرهما.

(٢) "التراويح أكثر من ألف عام في مسجد النبي ﷺ" لعطية سالم ص(١٠).

(٣) صلاة التراويح للألباني ص(٣٧).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) انظر: "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص(٥٥-٦٣).

- أما عدم التسليم فإن المطلق (النكرة في سياق الإثبات)[1]، وغايته الدلالة على واحد غير معين، والأحاديث الدالة على أن صلاة الليل مثنى مثنى، والحث على كثرة السجود، وعلى قيام رمضان، كلها معرفة بالإضافة وليس فيها إطلاق حتى يقيد.
- وعلى فرض التسليم بأنها مطلقة، فتقييدها بصلاة النبي ﷺ إحدى عشرة ركعة لا يكون؛ لأن صلاته امتثال للأمر المطلق وليس تقييداً له[2]، ولذلك جاء عنه أنه صلى بأقل وأكثر من الإحدى عشرة ركعة كما سيأتي -بإذن الله-، ولو فرض أنه لم يصل إلا إحدى عشرة ركعة ولم ينقل غير ذلك ف(غاية ما يدل عليه الأمر حينئذ أن يكون فعل ذلك هو الأولى والأفضل، ولكن لا يوجب تقييد المطلق)[3].
- وعلى فرض التسليم أيضاً بوجود المطلق والمقيد: فإن الأقوال يقيدها الأقوال؛ لأنها في قوتها ولا تقيدها الأفعال، (فالأصل في التقييد أنه من خصائص الأقوال، وليس من أوصاف الأفعال، لأن المقيد أقوى من المطلق فهو يلغي إطلاق المطلق، ويوجب العمل بالوصف الوارد في سياقه...ولم يختلف السلف فيما أعلم على عدم جواز حمل مطلق الأقوال على الأفعال)[4].
- ثم إن المنع من الزيادة على إحدى عشرة ركعة أُخذ من مفهوم فعله ﷺ وأنه لم يزد على إحدى عشرة ركعة، وقُدّم هذا المفهوم على منطوق الأقوال، وهذا المفهوم ضعيف، ويدل على ضعفه أنه لم يمنع أحد من العلماء قبل الألباني الزيادة على إحدى عشرة ركعة -كما سيأتي في دليل الإجماع- ولم يفهموا أن فعله يدل على عدم جواز

---

(١) الإحكام للآمدي (٣/٣)، والإثبات يشمل الأمر والخبر.

(٢) انظر: "المطلق والمقيد" للصاعدي ص(٤٨٣)، كالأمر في قوله تعالى: ﴿قُمِ ٱلَّيۡلَ إِلَّا قَلِيلٗا﴾ .

(٣) المرجع السابق.

(٤) "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص(٥٦-٥٩).

الزيادة.

- ومهما يكن فإن إعمال الأدلة كلها ممكن بحمل فعله على الأولى والأفضل دون المنع من الزيادة؛ لضعف دلالتي الفعل والمفهوم عن معارضة المنطوق من الأقوال الكثيرة التي فيها بيان للأمة جميعاً، خاصة وأن الفعل ورد بصفات مختلفة صحيحة.
- أما قوله ﷺ «**صلوا كما رأيتموني أصلّي**»[1]، فدلالته على عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة مبني على مقدمة: وهي أنه لم يزد على إحدى عشرة ركعة، ويلزم منه وجوب المتابعة في الصفة والطول «**فلا تسأل عن حسنهن وطولهن**» كالمتابعة في العدد ولم يقل به أحد، ثم إن منع الزيادة أخذت من المفهوم وهو منع الزيادة على الركعات التي صلاها ﷺ في الليل وفي النهار، وهو معارض بالمنطوق «**عليك بكثرة السجود لله**»[2] «**أعني على نفسك بكثرة السجود**»[3] والمنطوق أقوى.
- والحديث (ليس على عمومه حتى عند هؤلاء، ولهذا لا يوجبون على الإنسان أن يوتر مرة بخمس، ومرة بسبع، ومرة بتسع، ولو أخذنا بالعموم لقلنا: يجب أن توتر مرة بخمس، ومرة بسبع، ومرة بتسع سردا، وإنما المراد: «**صلوا كلما رأيتموني أصلي**» في الكيفية، أما في العدد فلا، إلا ما ثبت النص بتحديده)[4].
- أما القياس على منع الزيادة في الصلوات المفروضة وسنة الفجر ونحوهما، فهو قياس ممنوع في الأصل لأنه في العبادات، وعلى فرض التسليم به فهو قياس مع الفارق؛

---

(١)أخرجه البخاري(٦٣١)، من حديث مالك بن الحويرثﷺ.

(٢) أخرجه مسلم(٤٨٨) من حديث ثوبان مولى سول الله ﷺ وأبي الدرداء ﷺ.

(٣) أخرجه مسلم (٤٨٩) من حديث ربيعة بن كعب الأسلمي ﷺ، قال النووي في شرح مسلم(٤/٢٠٦): (والمراد به السجود في الصلاة)، واختلف العلماء في مشروعية السجود المجرد لله في غير الصلاة والتلاوة والشكر، وممن ذهب إلى مشروعيته أخذاً من هذا الحديث ونحوه الشوكاني في بحث له مختصر موجود في فتاويه(٥/٢٦٣٤).

(٤) الشرح الممتع (٤/٥٣).

فكيف يقاس ما أجمعت الأمة على عدم جواز الزيادة فيه، بقيام الليل الذي أجمع العلماء أنه لاحد لعدد ركعاته ؟! فهو قياس بعيد، والفارق فيه أقوى من الجامع.

- ويمكن الإلزام بهذا القياس بالمنع من صيام يوم وإفطار يوم مثلاً؛ لأن النبي ﷺ لم يفعله، مع أنه أحب الصيام إلى الله، وهو نفس الحديث الذي فيه: «**أحب الصلاة إلى الله صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه**»، والله أعلم.

٣/ الدليل الثالث هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على ذلك غير واحد من العلماء :

١. قال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (أجمع العلماء على أن لا حد ولا شيء مقدراً في صلاة الليل، وأنها نافلة فمن شاء أطال فيها القيام وقلّت ركعاته، ومن شاء أكثر الركوع والسجود)[(١)]، وقال: (لا خلاف بين المسلمين أن صلاة الليل ليس فيها حد محدود وأنها نافلة وفعل خير وعمل بر فمن شاء استقل ومن شاء استكثر)[(٢)].

٢. ونقل أبو الحسن بن القطان من الاستذكار قوله: (وأجمعوا أنه لا حد في صلاة الليل، وأنها نافلة، فمن شاء صلى كيف شاء، استقل أو استكثر)[(٣)].

٣. وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (ولا خلاف أنه ليس في ذلك حدٌّ لا يزاد عليه ولا ينقص منه، وأن صلاة الليل من الفضائل والرغائب التي كلما زيد فيها زيد في الأجر والفضل، وإنما الخلاف في فعل النبي ﷺ وما اختاره لنفسه)[(٤)]، ونقله عنه غير واحد

---

(١) الاستذكار (٢/ ١٠٢).

(٢) التمهيد(٢١/٧٠).

(٣) الإقناع (١/١٧٤)، وأقرب نص إليه في الاستذكار(٢/٩٢): (واحتج العلماء على أن صلاة الليل ليس فيها حد محدود والصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر)، والظاهر أن (احتج) مصحفة من (أجمع).

(٤) إكمال المعلم (٣/٨٢).

كالنووي، وابن العطار، وابن الملقن، والعراقي، وغيرهم [1].

٤. وقال أبوزرعة العراقي(ت٨٢٦): (مشروعية الصلاة بالليل، وقد اتفق العلماء على أنه ليس له حد محصور)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأنه (لو ثبتت الزيادة على الإحدى عشرة ركعة في صلاة القيام عن أحد من الخلفاء الراشدين أو غيرهم من فقهاء الصحابة لما وسعنا إلا القول بجوازها..ولكن لما لم يثبت ذلك عنهم على ما سلف ببيانه لم نستجز القول بالزيادة وسلفنا في ذلك أئمة فحول في مقدمتهم الإمام مالك في أحد القولين عنه.
- فقال السيوطي ...: (وقال الجوري - من أصحابنا - **عن مالك** أنه قال: الذي جمع عليه الناس عمر بن الخطاب أحب إلي وهو إحدى عشرة ركعة وهي صلاة رسول الله ﷺ قيل له إحدى عشرة ركعة بالوتر؟ قال: نعم وثلاث عشرة قريب، قال: ولا أدري من أين أحدث هذا الركوع الكثير؟)
- وقال الإمام ابن العربي في "شرح الترمذي" بعد أن أشار إلى الروايات المتعارضة عن عمر، وإلى القول أنه ليس في قدر ركعات التراويح حد محدود: (والصحيح: أن يصلي إحدى عشرة ركعة: صلاة النبي عليه السلام وقيامه، فأما غير ذلك من الأعداد فلا أصل له ولا حد فيه، فإذا لم يكن بد من الحدّ فما كان النبي عليه السلام يصلي، ما زاد النبي عليه السلام في رمضان ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، وهذه الصلاة هي قيام الليل فوجب أن

---

(١) انظر: شرح النووي على مسلم(١٩/٦)، العدة في شرح العمدة لابن العطار(٦٤٠/٢)، الإعلام بفوائد عمدة الأحكام(٥٤٥/٣)، طرح التثريب(٥٠/٣).

(٢) طرح التثريب (٥٠/٣)، وقد جزمت بأنه الابن؛ لأنه جاء في شرح الحديث الذي فيه مسألتنا قوله(٥٢/٣): (قال والدي -رحمه الله-).

يقتدى فيها بالنبي ﷺ)

- ولهذا صرح الإمام محمد بن إسماعيل الصنعاني في "سبل السلام" أن عدد العشرين في التراويح بدعة)[1].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما ما ذكره عن الإمام مالك وابن العربي والصنعاني وأنهم سلفه في المسألة، فهذا خطأ يبينه الآتي:
- **أما الإمام مالك** فإن ابن القاسم ينقل عنه مباشرة كما في المدونة: (قال مالك: بعث إلي الأمير وأراد أن ينقص من قيام رمضان الذي كان يقومه الناس بالمدينة، قال ابن القاسم: وهو تسعة وثلاثون ركعة بالوتر ست وثلاثون ركعة والوتر ثلاث، قال مالك: فنهيته أن ينقص من ذلك شيئا، وقلت له: هذا ما أدركت الناس عليه وهذا الأمر القديم الذي لم تزل الناس عليه)[2].
- وهذه التسعة والثلاثون ركعة نقلها عن مالك أيضاً ابن عبد البر، وابن رشد الجد والحفيد وغيرهم، وهو الذي اعتمده خليل في مختصره حين قال: (تجزىء ثلاث وعشرون، ثم جعلت ستاً وثلاثين)[3] بغير الشفع والوتر كما قال الدردير[4].

---

(١) انتهى كلام الألباني من صلاة التراويح ص(٩٠-٩٢)، ونقله عن مالك من الحاوي للفتاوي للسيوطي(٤١٧/١)، ونقله عن ابن العربي من عارضة الأحوذي(١٩/٤)، ونقله عن الصنعاني من سبل السلام(٣٤٥/١).

(٢) المدونة (٢٨٧/١).

(٣) مختصر خليل ص(٣٩).

(٤) الشرح الكبير (٣١٥/١)، فتكون على هذا التأويل موافقة لما نقله ابن القاسم وغيره أنها تسعة وثلاثون ركعة، وعندي احتمال أن قوله: (ستاً وثلاثين) فيها تصحيف، والصواب: (تسعاً وثلاثين) وبرهان ذلك: أن هذا هو الذي اعتمده أكثر الشروح كالتاج والإكليل، ومواهب الجليل، والخرشي ، كلهم شرحوا لفظة: (تسعاً وثلاثين)، ثم إن خليل له شرح على مختصر ابن الحاجب اسمه التوضيح قال فيه(٩٨/٢): (وهي ثلاث وعشرون ركعة بالوتر، ثم جعلت تسعاً وثلاثين)، وذكر عن مالك ثلاث روايات: ثلاث وعشرون، وتسع وثلاثون، وإحدى عشرة ركعة.

- هذا هو المشهور عن الإمام مالك الذي ينقله عنه أصحابه، فأين هذا من نقل ينقله عنه الجُوْري الشافعي[1]، ثم لا نجد هذا النقل عند المالكية، بل يخالف المشهور عن مالك، والجوري لم يلق مالكاً بل بينهما مفاوز .
- وعلى التسليم به فليس فيه الإلزام بالإحدى عشرة ركعة، ولذلك قال مالك عن الإحدى عشرة ركعة: (أحب إلي...وثلاث عشرة قريب) فلم يمنع الزيادة، فالفهم بأن الإمام مالك سلف لمن يقول: لا تجوز الزيادة على إحدى عشرة ركعة، فيه تمسك بالمتشابه ورد للمحكم، وأخذ للضعيف و ترك للصحيح عن الأئمة.
- فليس عن مالك إلزام بعدد، ولذلك لم يفهم المالكية الإلزام بالتسع والثلاثين، فتجد خليل يقول: (استمر العمل شرقاً وغرباً في زماننا على الثلاثة والعشرين)[2]، وتجد الخرشي يقول: (الذي صار عليه عمل الناس واستمر إلى زماننا في سائر الأمصار هو ما جمع عمر بن الخطاب عليه الناس، وهو ثلاث وعشرون بالشفع والوتر)[3].
- **وأما ابن العربي المالكي**، فكلامه المنقول فيه تصريح بأنها ليس لها حد: (ولا حد فيه، فإذا لم يكن بد من الحد...)، وكلامه الباقي يُحمل على الأفضل، وفيما لم ينقله الشيخ ماهو أصرح حيث قال ابن العربي: (وليس في قدر ركعتها حد محدود)[4]، ،فكيف يكون ابن العربي سلف لمن لا يجوّز الزيادة على إحدى عشرة ركعة ؟!

---

(١) على بن الحسن القاضي الجوري، من أجلاء الشافعية أصحاب الوجوه، لقي أبابكر النيسابوري، وله تصانيف، ولم يؤرخ لوفاته، ولكن ذكره ابن قاضي شهبة في الطبقة الخامسة ممن وفاتهم بعد سنة (٣٤٠)هـ كما في طبقات الشافعية(١/١٣٠)، وانظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي (٣/٤٥٧).

(٢) التوضيح (٢/٩٨).

(٣) شرح مختصر خليل (٢/ ٩)، جاء في مدونة الفقه المالكي(١/٧٤٦): (ورجحها المتأخرون من المالكية، قال الدردير: وعليها العمل سلفاً وخلفاً).

(٤) عارضة الأحوذي(٤/١٩).

- فإن كان في كلامه السابق إشكال و احتمال، فله كلام في غير هذا الكتاب يؤيد أنه لايمنع من الزيادة على إحدى عشرة ركعة، ومن ذلك قوله في تفسيره:(ولا في قيام الليل ركعات مقدرة)[١]، وقال في شرح الموطأ: (ليس لصلاة رمضان ولا لغيرها تقدير، إنما التقدير للفرائض، وإنما هو قيام الليل كله إلى طلوع الفجر لمن استطاع، أو بعضه، على قدر ما تنتهي إليه قدرته)[٢].
- **أما الصنعاني،** فهو متأخر وكلامه لا يفيد شيئاً في تقوية الكلام المخالف للإجماع، ومع ذلك فإنه غير موافق لرأي الألباني، ولا يلزم من تبديعه للعشرين ركعة تحريمه للزيادة على إحدى عشرة ركعة، وعلى كلامه بعض الإشارات التي فيها تعقب:
- فإنه ذكر الروايات التي فيها الصلاة بما يزيد عن عشرين ركعة المرفوعة فضعّفها، وذكر الموقوفة فلم يضعّفها، ولكنه قال: (إذا عرفت هذا علمت أنه ليس في العشرين رواية مرفوعة... فعرفت من هذا كله أن صلاة التراويح على هذا الأسلوب الذي اتفق عليه الأكثر بدعة)[٣]، فهو أصلاً يبدع الكيفية التي جمع عمر عليها الناس، فإن

(١) أحكام القرآن لابن العربي(١/١٢٥).

(٢) المسالك في شرح موطأ مالك (٢/٤٧٨)، وقد استوقفني بعد ذلك مقطع لم يتبين لي معناه الدقيق، لكن مجمله يدل على تخيير مع تفضيل للعدد الذي صلّاه النبي ﷺ في القيام، وسأسوق المقطع كما هو من المسالك ثم من القبس – وكلا الشرحين لابن العربي على الموطأ لكن المسالك أوسع من القبس–؛ لأن العبارتين في المقطع واحدة فيما يظهر ولكن السقط أو التصحيف فيهما ظاهر، قال في المسالك (٢/٤٧٨): (ومن الناس من يصلي في القيام تسعاً وثلاثين ركعة، يختص الإمام باثني عشرة ركعة، والقدير: اثنا عشر ركعة، أو سبع عشرة ركعة، حسبما روي عن النبي ﷺ في قيام الليل، وحسب عدد ركعات الصلوات في الفريضة في العدد الآخر منها، فأما غير ذلك من الأعداد فلا يتحصل في تقدير، ولا ينتظم بدليل، والله أعلم)، وقال في "القبس في شرح موطأ مالك بن أنس" (١/٢٨٤): (ومن الناس من يصلّي في القيام تسعا وثلاثين ركعة يختص الإمام منها باثني عشرة ركعة، والتقدير الشرعي ثلاث كعدد الوتر، أو إحدى عشرة ركعة، أو ثلاث عشرة ركعة، أو خمس عشرة ركعة، عدد ركعات الصلوات الفرضية في العدد الآخر منها، فأما غير ذلك من الأعداد فلا يحصل في تقدير ولا ينتظم بدليل، والله أعلم).

(٣) سبل السلام (١/٣٤٥).

استُغرب ذلك فهذه نصوصه :

- قال: (صلاة التراويح على هذا الأسلوب الذي اتفق عليه الأكثر بدعة، نعم قيام رمضان سنة بلا خلاف، والجماعة في نافلته لا تنكر وقد ائتم ابن عباس ﷺ وغيره به ﷺ في صلاة الليل لكن جعل هذه الكيفية، والكمية سنة، والمحافظة عليها هو الذي نقول إنه بدعة، وهذا عمر ﷺ خرج أولاً والناس أوزاع متفرقون منهم من يصلي منفرداً، ومنهم من يصلي جماعة على ما كانوا في عصره ﷺ **وخير الأمور ما كان على عهده)**[1]، وقال: (وأما حديث «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين بعدي تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ** » ... ومثله حديث: «**اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر**»...فإنه ليس المراد بسنة الخلفاء الراشدين إلا طريقتهم الموافقة لطريقته ﷺ من جهاد الأعداء وتقوية شعائر الدين ونحوها فإن الحديث عام لكل خليفة راشد لا يخص الشيخين، ومعلوم من قواعد الشريعة أن ليس لخليفة راشد أن يشرع طريقة غير ما كان عليها النبي ﷺ، **ثم عمر** رضي الله عنه **نفسه الخليفة الراشد سمى ما رآه من تجميع صلاته ليالي رمضان بدعة ولم يقل إنها سنة فتأمل،** على أن الصحابة ﷺ خالفوا الشيخين في مواضع ومسائل فدل إنهم لم يحملوا الحديث على أن ما قالوه وفعلوه حجة)[2]، وقال: (فأما الجماعة فإن عمر أول من جمعهم على إمام معين وقال: "إنها بدعة "... واعلم أنه يتعين حمل قوله بدعة على جمعه لهم على معين، وإلزامهم بذلك لا أنه أراد أن الجماعة بدعة فإنه ﷺ قد جمع بهم كما عرفت، إذا عرفت هذا عرفت أن عمر هو الذي جعلها جماعة على معين وسماها بدعة **وأما قوله: "نعم البدعة" فليس في**

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق(١/٣٤٥-٣٤٦).

البدعة ما يمدح بل كل بدعة ضلالة)[1]**!!**، وقال: (وأما التراويح على ما اعتيد الآن فلم تقع في عصره ﷺ **إنما كان ابتدعها عمر في خلافته**، وأمر أبياً أن يجمع الناس)[2].

- فظاهر كلامه هو تبديع فعل عمر ﷺ، وأن فعله بدعة ضلالة؛ لأنه ليس في البدع ما يُمدح، وهذه جرأة لا يوافق عليها بل ترد عليه [3]، ولا يقول بها الألباني قطعاً.
- ومن مجموع كلام الصنعاني فإنه يبدع مجموع أمور: الكيفية وهي جمعهم على إمام واحد، والكمية بجعلها عشرين ركعة أو أقل أو أكثر، والمحافظة عليهما، أما لو صلوا جماعة دون محافظة، أو صلى بعشرين ركعة دون محافظة فليست بدعة عنده؛ وهذا ظاهر كلامه حين قال: (جعل هذه الكيفية، والكمية سنة، والمحافظة عليها هو الذي نقول إنه بدعة)[4]، وقد اقتصر الألباني من كلامه على الكمية فقط، فلو زاد عن إحدى عشرة ركعة ولو مرة واحدة فقد خالف الواجب وعرض نفسه للبدعة!.
- ثم إن الصنعاني يصرّح بجواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة، حين قال: (فهذا مجموع الثلاث عشرة وهذا أحد أعداد وتره، وقد ذكرت له أعداد أخر وهذا أكثر الأعداد في الوتر)[5]، وقال عن اختلاف الروايات في صلاته ﷺ وإخبار عائشة

---

(١) المرجع السابق (٣٤٤/١)، الرد على الفاروق عمر ﷺ بهذه السطحية غير جيد أبداً وهي سقطة غفر الله للشيخ.

(٢) المرجع السابق (٥٩٣/١).

(٣) فعل عمر ﷺ كان بمحضر من جمع من الصحابة، ولم يُنكروا عليه، ولا يشوّش على ذلك تسميتها بدعة، بل هذا كقوله تعالى: ﴿ قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْعَٰبِدِينَ ﴾، وكقول ابن عمر -رضي الله عنهما- عن صلاة الضحى كما (في مصنف ابن أبي شيبة عن ابن عمر إنه سئل عنها؟ فقال: "بدعة ونعمت البدعة"، وأنه كان لا يصليها، وإذا رآهم يصلونها قال: "ما أحسن ما أحدثوا سبحتهم هذه"، وإذا كان كذلك فقد حصل الإجماع على استحبابها، وإنما اختلفوا في أنها مأخوذة من سنة مخصوصة، أو من عمومات استحباب الصلاة) طرح التثريب(٦٥/٣)، وليس هذا محل بسط الرد وإنما هي إشارات، وينظر: مجموع رسائل المعلمي (٣٩٨/١٦-٤٠١).

(٤) سبل السلام (٣٤٥/١).

(٥) التنوير شرح الجامع الصغير (٨/ ٥٨٢).

باقتصاره على إحدى عشرة ركعة: (الروايات محمولة على أوقات متعددة وأوقات مختلفة...والأحسن أن يقال: إنها أخبرت عن الأغلب من فعله ﷺ فلا ينافيه ما خالفه؛ لأنه إخبار عن النادر)(١).

- والحق أن الصنعاني يرى أن أكثر ما ورد هو ثلاث عشرة ركعة فقال: (وهكذا كان فعله ﷺ فإنه كان لا يزيد في الليل على ثلاث عشرة ركعة)(٢)، ولايرى الزيادة عنها إلا إن قام إجماع على الجواز، فقال: (لا يجوز الزيادة على ما انتهى إليه العدد الذي أتى به ؛ لأنه لم يعارضه فعل يدل على خلافه، وحينئذ فلا تجوز الزيادة إلا أن يقوم إجماع على جوازها)(٣)، وقد قام الإجماع على جواز الزيادة، فصار قوله كقول جميع العلماء.
- **وبعد أن تبين أنه لا سلف له ولا مخالف للإجماع قبله وهذا الأهم، أختم هذا الجواب** بما ابتدأه الألباني حين قال: (لو ثبتت الزيادة على الإحدى عشرة ركعة في صلاة القيام عن أحد من الخلفاء الراشدين، أو غيرهم من فقهاء الصحابة لما وسعنا إلا القول بجوازها) وهذه مناقشة له على وجه الاختصار ، والاقتصار على ما صحّ:
- عن ابن خصيفة عن السائب بن يزيد قال: (كانوا يقومون على عهد عمر في شهر رمضان بعشرين ركعة، وإن كانوا ليقرؤون بالمئين من القرآن)(٤)إسناده صحيح، وقد

---

(١) سبل السلام (١/ ٣٤٩).

(٢) التنوير شرح الجامع الصغير (٢/ ٥٧٠).

(٣) حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام (٣/٦٣).

(٤) أخرجه ابن الجعد في مسنده(٢٨٢٥)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٤٢٨٨)، من طريق ابن أبي ذئب، عن يزيد بن خصيفة عن السائب به، وإسناده صحيح، ويزيد وثقه الجمهور وهو من رجال الشيخين، واختلف فيه قول أحمد فوثقه في رواية، وقال في أخرى: منكر الحديث، قال ابن حجر في الفتح(١/٤٥٣): (هذه اللفظة يطلقها أحمد على من يغرب على أقرانه بالحديث عرف ذلك بالاستقراء من حاله وقد احتج بابن خصيفة مالك والأئمة كلهم)، ولهذا الأثر شواهد صحيحة لكنها مرسلة، قال إسماعيل الأنصاري في رسالته "تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة" ص(١٤): (ومن المعلوم أن حديث التراويح لم يغلط فيه يزيد بن خصيفة، ولم يتفرد به).

ضعّفه الألباني(ولا نعلم أن أحداً من أئمة أهل العلم من المتقدمين قد ضعّفه)[1].

- قال ابن تيمية: (ثبت أن أبيّ بن كعب كان يقوم بالناس عشرين ركعة في قيام رمضان ويوتر بثلاث، فرأى كثير من العلماء أن ذلك هو السنة؛ لأنه أقامه بين المهاجرين والأنصار ولم ينكره منكر)[2]، قال الترمذي: (وأكثر أهل العلم على ما روي عن عمر، وعلي، وغيرهما من أصحاب النبي ﷺ عشرين ركعة...وقال الشافعي: وهكذا أدركت ببلدنا بمكة يصلون عشرين ركعة)[3]، وقال ابن عبدالبر: (وهو قول جمهور العلماء ...وأكثر الفقهاء وهو الصحيح عن أبي بن كعب من غير خلاف من الصحابة)[4]، و(الحديث إذا تُلقّي معناه بالقبول كما تُلقي معنى حديث ابن خصيفة به، لا يحتاج إلى تتبع أسانيده فإن التلقي من أرقى صفات القبول)[5].
- وقال عطاء بن أبي رباح (ت١١٤): (أدركت الناس وهم يصلون ثلاثاً وعشرين ركعة بالوتر)[6]، وهو تابعي جليل لقي وروى عن جمع كبير من الصحابة، وقد قال: (أدركت مائتين من أصحاب النبي ﷺ في هذا المسجد)[7]، يعني: المسجد الحرام.
- وقال تلميذه يونس بن عبيد(ت١٣٩): (شهدت الناس قبل وقعة ابن الأشعث وهم في شهر رمضان، فكان يؤمهم عبد الرحمن بن أبي بكر صاحب رسول الله ﷺ،

(١) قاله شعيب الأرنؤوط و زهير الشاويش في تحقيقهما لشرح السنة (١٢١/٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١١٢/٢٣).

(٣) جامع الترمذي (٣/ ١٦١)، وقال ابن قدامة في المغني(١٢٣/٢): (وهذا كالإجماع).

(٤) الاستذكار (٧٠/٢).

(٥) "تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة" ص(١١).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة(٧٦٨٨) من طريق عبدالله بن نمير عن عبدالملك بن أبي سليمان عن عطاء بن أبي رباح به، وإسناده لابأس به رجاله رجال مسلم، وأخرجه ابن أبي الدنيا في فضائل رمضان(٤٩) قال: حدثنا شجاع بن مخلد، قال: ثنا هشيم، قال: أنبا عبد الملك، عن عطاء بن أبي رباح، قال: (كانوا يصلون في شهر رمضان عشرين ركعة، والوتر ثلاثاً).

(٧) أخرجه ابن حبان في الثقات (٢٦٥/٦)، والبيهقي في الكبرى (٢٤٥٥) وغيرهما.

وسعيد بن أبي الحسن، ومروان العبدي، فكانوا يصلون بهم عشرين ركعة)[1]، وفتنة ابن الأشعث سنة (٨١)[2].

- وقال أبو الخصيب نفاعة بن مسلم: (كان سويد بن غفلة يؤمنا في رمضان عشرين ركعة)[3]، وسويد بن غفلة من كبار التابعين توفي سنة (٨٠).
- وقال سعيد بن عبيد: (أن علي بن ربيعة كان يصلي بهم في رمضان خمس ترويحات، ويوتر بثلاث)[4]، وعلي بن ربيعة من التابعين مات (في حدود المائة للهجرة)[5].
- وقال نافع بن عمر: (كان ابن أبي مليكة يصلي بنا في رمضان عشرين ركعة)[6]، وابن أبي مليكة من التابعين توفي سنة (١١٧).
- وقال داود بن قيس: (أدركت الناس بالمدينة في زمن عمر بن عبد العزيز، وأبان بن عثمان يصلون ستاً وثلاثين ركعة ويوترون بثلاث)[7]، وكانت ولاية أبان على المدينة سنة (٧٥) ثم عُزل سنة (٨٢)[8]، وولاية عمر بن عبدالعزيز على المدينة كانت سنة (٨٧) ثم عُزل سنة (٩٣)[9]، ثم بويع له بالخلافة سنة (٩٩)[1].

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في فضائل رمضان(٥٠) من طريق شجاع بن مخلد قال: ثنا هشيم، أنا يونس بن عبيد به، وإسناده جيد، وقد تابع شجاعاً سريج بن يونس عن هشيم عن يونس كما في تاريخ دمشق(١٣/٣٦).

(٢) انظر: البداية والنهاية (١٢/٣٠٥).

(٣) ذكره البخاري في الكنى الملحق بالتاريخ الكبير (٩/٢٨) قال: قال يحيى بن موسى قال: نا جعفر بن عون سمع أبا الخضيب الجعفي به، والإسناد جيد ويحيى بن موسى من شيوخ البخاري، وأخرجه البيهقي في الكبرى (٢٤٩٠) من طريق محمد بن عبد الوهاب، أنبأ جعفر بن عون، أنبأ أبو الخصيب قال: (كان يؤمنا سويد بن غفلة في رمضان فيصلي خمس ترويحات عشرين ركعة).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٩٠) قال: حدثنا الفضل بن دكين، عن سعيد به، والترويحة الواحدة أربع ركعات كما سبق.

(٥) الوافي بالوفيات (٢١/٣٧).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٨٣) قال: حدثنا وكيع عن نافع به.

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة (٧٦٨٩) من طريق عبدالرحمن بن مهدي عن داود بن قيس به.

(٨) انظر: البداية والنهاية (١٢/٣٢٤).

(٩) انظر: المرجع السابق (١٢/٤٠٥)، (١٢/٤٤٥).

- ومن الكلمات الجامعة للمرويات هنا ما قاله ابن بطال: (عمر جعل الناس يقومون في أول أمره بإحدى عشرة ركعة، كما فعل النبي ﷺ وكانوا يقرؤون بالمئين ويطولون القراءة، ثم زاد عمر بعد ذلك فجعلها ثلاثًا وعشرين ركعة...وبهذا قال الثوري، والكوفيون، والشافعي[2]، وأحمد، فكان الأمر على ذلك إلى زمن معاوية، فشق على الناس طول القيام لطول القراءة، فخففوا القراءة وكثروا من الركوع، وكانوا يصلون تسعًا وثلاثين ركعة، فالوتر منها ثلاث ركعات، فاستقر الأمر على ذلك وتواطأ عليه الناس، وبهذا قال مالك، فليس ما جاء من اختلاف أحاديث قيام رمضان يتناقض، وإنما ذلك في زمان بعد زمان، والله الموفق)[3].
- قال ابن تيمية: (اضطرب قوم في هذا الأصل لما ظنوه من معارضة الحديث الصحيح لما ثبت من سنة الخلفاء الراشدين وعمل المسلمين، والصواب أن ذلك جميعه حسن كما قد نص على ذلك الإمام أحمد ؓ، وأنه لا يتوقت في قيام رمضان عدد، فإن النبي ﷺ لم يوقت فيها عدداً، وحينئذ فيكون تكثير الركعات وتقليلها بحسب طول القيام وقصره).
- و بعد: فهذا بعض الوارد عن الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، وفيه إطباق على الجواز، ولم يرد عن أحد منهم إنكار للزيادة على إحدى عشرة ركعة، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في صلاة التراويح :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

---

(١) انظر: المرجع السابق(١٢/٦٥٧).

(٢) قال الشافعي في الأم (١/١٦٧): (رأيتهم بالمدينة يقومون بتسع وثلاثين، وأحب إلي عشرون؛ لأنه روي عن عمر).

(٣) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٤/ ١٤٨-١٤٩).

١/ ماجاء في الصحيحين عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، أنه سأل عائشة -رضي الله عنها-: كيف كانت صلاة رسول الله ﷺ في رمضان؟ قالت: «**ما كان رسول الله ﷺ يزيد في رمضان، ولا في غيره على إحدى عشرة ركعة، يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهنّ وطولهنّ، ثم يصلي أربعاً فلا تسأل عن حسنهنّ وطولهن، ثم يصلي ثلاثاً**»[١].

وجه الاستدلال:

- أن (اقتصاره ﷺ على الإحدى عشرة ركعة دليل على عدم جواز الزيادة عليها...بالنص الصحيح من فعل رسول الله ﷺ)[٢].
- فهي (صلاة مقيدة بنص عن رسول الله ﷺ...فلا يجوز تعطيل هذا القيد تمسكاً بالمطلقات)[٣].
- والمخرج من الخلاف هو: (التمسك بسنته ﷺ وليست هي هنا إلا الإحدى عشرة ركعة فوجب الأخذ بها، وترك ما يخالفها ولا سيما أن سنة الخلفاء الراشدين قد وافقتها، ونحن نرى أن الزيادة عليها مخالفة لها؛ لأن الأمر في العبادات على التوقيف والاتباع لا على التحسين العقلي والابتداع)[٤].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- **بعدم التسليم،** فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه صلى أكثر من إحدى عشرة ركعة **من ذلك:**
- حديث عائشة -راوية الحديث المستدل به على المنع-:«**كان رسول الله ﷺ يصلي**

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري (٣٥٦٩)، ومسلم (٧٣٨).

(٢) صلاة التراويح ص(٢٥).

(٣) المرجع السابق ص(٣٧).

(٤) المرجع السابق ص(٨٨).

بالليل ثلاث عشرة ركعة، ثم يصلي إذا سمع النداء بالصبح ركعتين خفيفتين»[(١)].

- فيُتأول خبرها بالأغلب و نحوها من التأويلات ولا يُبعد بها إلى المنع من الزيادة، فإن تُكلف بتأويل هذا الخبر بأن من الثلاث عشرة ركعة سنة العشاء، فما يُقال في:
- حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-: «**كانت صلاة النبي ﷺ ثلاث عشرة ركعة**» يعني: بالليل[(٢)]، وفي قصته في صلاته مع النبي ﷺ ما يبعد أن تكون منها سنة العشاء أو سنة الفجر حيث كانت بعد قيام وقبل الأذان للفجر، يقول :
- «**بتُّ ليلة عند خالتي ميمونة، فقام النبي ﷺ من الليل، فأتى حاجته، ثم غسل وجهه ويديه، ثم نام، ثم قام فأتى القربة، فأطلق شناقها، ثم توضأ وضوءاً بين الوضوءين، ولم يكثر، وقد أبلغ، ثم قام فصلى، فقمت فتمطيت كراهية أن يرى أني كنت أنتبه له، فتوضأت، فقام فصلى، فقمت عن يساره، فأخذ بيدي فأدارني عن يمينه، فتتامت صلاة رسول الله ﷺمن الليل ثلاث عشرة ركعة، ثم اضطجع فنام حتى نفخ، وكان إذا نام نفخ، فأتاه بلال فآذنه بالصلاة، فقام فصلى، ولم يتوضأ»**[(٣)].
- وحديث زيد بن خالد الجهني رضي الله عنه أنه قال: لأرمقنّ صلاة رسول الله ﷺ الليلة، « **فصلى ركعتين خفيفتين، ثم صلى ركعتين طويلتين طويلتين طويلتين، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين، وهما دون اللتين قبلهما، ثم صلى ركعتين وهما دون اللتين قبلهما، ثم أوتر فذلك ثلاث عشرة ركعة»**[(٤)].

---

(١) أخرجه البخاري (١١٧٠).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١١٣٨)، ومسلم (٧٦٤)، واللفظ للبخاري.

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٦٣١٦)، ومسلم(٧٦٣).

(٤) أخرجه مسلم (٧٦٥).

- **وعلى فرض التسليم؛** فإنه يمكن حمل هذه الإحدى عشرة ركعة على الوتر فقط، ويدل لذلك: أن سعد بن هشام بن عامر أتى ابن عباس، فسأله عن وتر رسول الله ﷺ، فقال ابن عباس: ألا أدلك على أعلم أهل الأرض بوتر رسول الله ﷺ؟ قال: من؟ قال: عائشة، فأتها، فاسألها، ثم ائتني فأخبرني بردها عليك، فانطلقت إليها...قلت: يا أم المؤمنين أنبئيني عن وتر رسول الله ﷺ فقالت: كنا نعد له سواكه وطهوره، فيبعثه الله ما شاء أن يبعثه من الليل«**فيتسوك، ويتوضأ، ويصلي تسع ركعات لا يجلس فيها إلا في الثامنة، فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم ينهض ولا يسلم، ثم يقوم فيصل التاسعة، ثم يقعد فيذكر الله ويحمده ويدعوه، ثم يسلم تسليماً يسمعنا، ثم يصلي ركعتين بعد ما يسلم وهو قاعد، فتلك إحدى عشرة ركعة يا بني، فلما أسن نبي الله ﷺ، وأخذه اللحم أوتر بسبع، وصنع في الركعتين مثل صنيعه الأول، فتلك تسع يا بني، وكان نبي الله**ﷺ **إذا صلى صلاة أحب أن يداوم عليها، وكان إذا غلبه نوم، أو وجع عن قيام الليل صلى من النهار ثنتي عشرة ركعة**»...قال: فانطلقت إلى ابن عباس فحدثته بحديثها، فقال: صدقت...)[1].

- و مما يؤيد المعنى: ما جاء عن عائشة –رضي الله عنها- أيضاً، قالت: «**كان رسول الله** ﷺ **إذا قام من الليل ليصلي، افتتح صلاته بركعتين خفيفتين**»[2]، وقال ﷺ: «**إذا قام أحدكم من الليل، فليفتتح صلاته بركعتين خفيفتين**»[3]، وفيهما زيادة على الإحدى عشرة ركعة من فعله وقوله ﷺ[4]، وتأويل هاتين الركعتين بسنة العشاء فيه بُعد[1].

---

(١) أخرجه مسلم (٧٤٦)، وفي هذا الحديث معاني أخرى منها: أن الصفة التي ذكرتها ليس بلازمة فهذه الإحدى عشرة ركعة منها ركعتان بعد الوتر، فكذلك العدد ليس بلازم .

(٢) أخرجه مسلم (٧٦٧).

(٣) أخرجه مسلم(٧٦٨)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٤) انظر: "حكم التراويح" للهاشم ص(٣٣).

- أما جعل فعل النبي ﷺ الذي نقلته عائشة نصّاً في المسألة فهو خطأ، وقد تكرر من الشيخ ذلك حين قال: (عدم جواز الزيادة عليها...بالنص الصحيح من فعل رسول الله ﷺ)(٢)، (صلاة مقيدة بنص عن رسول الله)(٣)، (إفادة هذا النص أنه لا يجوز الزيادة عليه)(٤)، (فلا يجوز أن يرد النص بسبب الخلاف، بل الواجب أن يزال الخلاف بالرجوع إلى النص)(٥)، وقال عن السبب الأقوى عنده في اختلاف العلماء في عدد ركعات قيام الليل: (عدم الاطلاع على النص الوارد في العدد)(٦)!، والنص من أوصاف الأقوال وليس من أوصاف الأفعال،وقد جعل الشيخ فعل النبي ﷺ نصّاً(٧).
- والنص يحتمل معانٍ منها: ما يقابل المعقول، وحكاية اللفظ على صورته ، وما يقابل الظاهر والمجمل وهذا هو مقصود الأصوليين(٨)، قال ابن قدامة: (الكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص، وظاهر، ومجمل...النص: وهو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال)(٩)، فالصريح الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً هو النص، ويظهر من تصرف الشيخ بتأويله لكل ما خالف عدم الزيادة على إحدى عشرة ركعة، يظهر أنه يريد هذا المعنى للنص وقد ظهر ضعفه؛ لأن النصية صفة للكلام وليس للأفعال، ولأن المعنى يحتمل أنها أرادت به غالب الحال فلم يكن صريحاً في المنع، بدليل ورود الزيادة عن

---

(١) كما ذهب إلى ذلك الألباني . انظر: صلاة التراويح ص(٢٠) و(١٠١).

(٢) صلاة التراويح ص(٢٥).

(٣) المرجع السابق ص(٣٧).

(٤) المرجع السابق ص (٢٨).

(٥) المرجع السابق ص(٣٢).

(٦) المرجع السابق (٤٠).

(٧) انظر: "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص(٦٢).

(٨) انظر: البحر المحيط (٢/٢٠٤).

(٩) روضة الناظر (١/٥٠٦).

إحدى عشرة ركعة عنها وعن غيرها.

- وعدم العلم منها بالزيادة التي نقلها غيرها-لو افترض أنها لم تنقلها أيضاً- ليس علماً بالعدم، ومن حفظ حجة على من لم يحفظ، وفعل النبي ﷺ التي نقلته هنا غاية ما يدل عليه هو أفضلية هذا العدد لا لزومه، وهذه الأفضلية لمن وافقه ﷺ في الصفة والطول والحسن كما وافقه في العدد.
- أما المنع من الزيادة فهو مأخوذ من مفهوم الفعل هنا، و هو معارض بالمنطوق الذي فيه الحث على قيام الليل وقيام رمضان دون تقييد، ويمكن الجمع بينهما ، أما جعل الفعل هنا مقيد للقول فهو ممتنع كما سبق بيانه ومناقشته في أدلة القول الأول.
- وبمثل هذا التقييد الضعيف يمكن أن يقال أيضاً: بتقييد الحج بمرة واحدة، وتقييد العمرة بأربع عُمَر، وتقييد الاستغفار بسبعين أو مائة مرة...الخ، لفعله ﷺ ولأن العبادات توقيفية فلا يزاد عليها ! [(١)].
- وقد جاء عن عائشة -رضي الله عنها- أن النبي ﷺ: «**لم يكن يوتر بأنقص من سبع، ولا بأكثر من ثلاث عشرة**»[(٢)]، وهذا الحديث قال عنه الألباني: (إسناده صحيح على شرط مسلم)[(٣)]،وهو يجوّز النقص عن السبع في الوتر جمعاً بينه وبين الأحاديث الأخرى، فلتكن الزيادة مثلها خاصة وأن هذا الحديث أيضاً فيه الزيادة عن الإحدى عشرة.
- وكما تأول الشيخ أيضاً حديث عائشة أن النبي ﷺ «**كان لا يدع أربعاً قبل الظهر**»[(٤)]،

---

(١) انظر: "عدد ركعات قيام الليل" للعدوي ص(٣٠).

(٢) أخرجه أبوداود (١٣٦٢) من طريق محمد بن سلمة المرادي حدثنا ابن وهب، عن معاوية بن صالح، عن عبد الله بن أبي قيس قال: سألت عائشة...، ورجاله رجال مسلم وهم ثقات إلا معاوية بن صالح فصدوق له أوهام قال عنه ابن عدي في الكامل(١٤٦/٨): (وما أرى بحديثه بأساً، وهو عندي صدوق إلا أنه يقع في أحاديثه إفرادات).

(٣) صحيح أبي داود(١٠٥/٥)، وقال في رسالة التراويح ص(٩٧): (رواه أبوداود...والطحاوي...وأحمد...بسند جيد).

(٤) أخرجه البخاري (١١٨٢)، وأخرج مسلم (٧٣٠): «**كان يصلي في بيتي قبل الظهر أربعاً**».

وصح عنه ﷺ أنه صلى ركعتين قبل الظهر، قال الشيخ: (والجمع بينهما يقتضي أن النبيﷺ لم يكن يواظب على الأربع فهي مستحبة، وركعتان منهما هما السنة)[1]، فقولها: (لا يدع) في قوة قولها: (لا يزيد)، وأمكن تأويلها.

- وقد قالت عائشة -رضي الله عنها-: «**ما سبّح رسول الله ﷺ سبحة الضحى قط**»[2]، فتأمل في قوّة هذا النفي ومع ذلك، فسبحة الضحى سنة ومشروعة عند الشيخ وغيره اعتماداً على حثه بلفظه على سنة الضحى، ولم يُعارض ذلك بفعله ﷺ .
- ثم إن الركعات الإحدى عشرة التي تحكيها عائشة كانت في بيته، أما صلاته بالناس فـ(لم ينقل كم صلى رسول الله ﷺ تلك الليالي)[3]، و(الثابت في الصحيح الصلاة من غير ذكر العدد)[4]، قال ابن حجر: (ولم أر في شيء من طرقه[5] بيان عدد صلاته في تلك الليالي)[6].

٢/ **واستدل أيضاً بالقياس**: على السنن الرواتب والاستسقاء والكسوف وغيرها من الصلوات، التي التزم فيها النبي ﷺ عدداً معيناً من الركعات و(كان هذا الالتزام دليلاً

(١) صلاة التراويح ص(٣٢) والعجيب أن الشيخ هنا مع قوة قول عائشة: «**لايدع**» جعل السنة هي الركعتان أما الأربع فهي مستحبة، ورتبة الاستحباب أدنى، وقال: (لم يكن يواظب على الأربع) فأشعر بأن الأربع هي الأقل.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١١٢٨) وهذا لفظه، ومسلم(٧١٨) ولفظه: «**ما رأيت رسول الله ﷺ يصلي سبحة الضحى قط**».

(٣) الحاوي في الفتاوي (٤١٧/١).

(٤) المرجع السابق (٤١٦/١).

(٥) يعني حديث عائشة المتفق عليه: «**أن رسول الله ﷺ صلى ذات ليلة في المسجد، فصلى بصلاته ناس، ثم صلى من القابلة، فكثر الناس، ثم اجتمعوا من الليلة الثالثة أو الرابعة، فلم يخرج إليهم...**»الحديث.

(٦) فتح الباري(١٢/٣)، ثم قال: (لكن روى بن خزيمة وبن حبان من حديث جابر قال: صلى بنا رسول الله ﷺ في رمضان ثمان ركعات ثم أوتر، فلما كانت القابلة اجتمعنا في المسجد ورجونا أن يخرج إلينا حتى أصبحنا ثم دخلنا فقلنا: يا رسول الله.. الحديث. فإن كانت القصة واحدة احتمل أن يكون جابر ممن جاء في الليلة الثالثة فلذلك اقتصر على وصف ليلتين).

مسلماً عند العلماء على أنه لا يجوز الزيادة عليها، فكذلك صلاة التراويح لا يجوز الزيادة فيها على العدد المسنون لاشتراكها مع الصلوات المذكورات في التزامه ﷺ عدداً معيناً فيها، لا يزيد عليه فمن ادعى الفرق فعليه الدليل ودون ذلك خرط القتاد)[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- **بعدم التسليم** بالتزام النبي ﷺ عدداً معيناً في قيام الليل، وقد ذكر الشيخ ست كيفيات لصلاة الليل والوتر ثم قال: (يتلخّص من كل ما سبق أن الإيتار بأي نوع من هذه الأنواع المتقدمة جائز حسن)[2]، فأين الالتزام وقد تنوّعت الكيفيات؟!
- **وعلى فرض التسليم** بالالتزام، فالفرق بين المذكورات وقيام الليل ظاهر، والفرق الأول أذكره بنص الشيخ حين قال: (جواز القيام بأقل من ال (١١)... جاء عنه ﷺ جواز أقل من هذا العدد من فعله ﷺ وقوله)[3]، و لا يجوز في صلاة الاستسقاء أو الكسوف الصلاة بأقل مما ورد.
- وكيف يقاس ما أجمعت الأمة على عدم جواز الزيادة فيه، بقيام الليل الذي أجمع العلماء أنه لاحد لعدد ركعاته ؟!، وكيف يقاس ما شرع في كل ليلة على ما شرع لسبب؟! وكيف يقاس ما شرع على صفات عديدة بما ليس له إلا صفة واحدة؟! فهو قياس بعيد -كما سبق-، الفارق فيه أقوى من الجامع.
- وبهذه الفروق يُعلم أن إيجاد الفرق بينهما أيسر من خرطك للقتاد بمراحل[4]، وسبيل

(١) صلاة التراويح ص(٢٥-٢٦).

(٢) صلاة التراويح ص(١١٢).

(٣) المرجع السابق ص(٩٦).

(٤) في كتاب العين(٤/٢١٥)(٥/١١٢): (الخَرْط: قشرك الورقَ عن الشجرة اجتذاباً بكفك)(والقَتاد: شجر له شوك)، قال المبرد في الكامل(١/٢٦٠): ("ومن دون ذلك خرط القتاد" فهذا مثل من أمثال العرب، القتاد: شجيرة شاكة غليظة أصول الشوك، فلذلك يضرب خرطه مثلاً في الأمر الشديد، لأنه غاية الجهد).

ذلك: عدم الإحداث في فهم النص، و(مراعاة ما فهم منه الأولون، وما كانوا عليه في العمل به)[1].

- (ثم من أين له الدليل على تحديد العلة المعتبرة في القياس، ولا يجوز أن يعتبر التوقيف في العبادات هو العلة؛ لاشتراكهما فيه بلا مزية، وكذا لا يجوز أن يجعل التزام النبي ﷺ هو العلة؛ لأنه ليس من صفات الصلاة، ولم تشرع الصلاة من أجله، بل هو عدم فعل، والعدم ليس بشيء فلا يجوز أن يعتبر علة يدور الحكم عليه)[2].
- ثم إن (نطاق القيَاس في العبادَات ضيق)[3]، لأن العلة فيها غير معقولة في الغالب، و(لا قياس في العبادات غير معقولة المعنى)[4]، (إذ العبادات لا مجال للعقول في أصلها فضلاً عن كيفياتها)[5].
- هذا كله تنزلاً للاستدلال، وإلا فالقياس هنا فاسد الاعتبار مخالف للكتاب وللسنة وللإجماع –وقد سبقت في أدلة القول الأول–؛ (لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع؛ اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد وظلم؛ لأنه وضع له في غير موضعه)[6].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبة القول بعدم جواز الزيادة على**

(١) الموافقات(٢/٢٨٩)، وفي ذلك يقول ابن عبدالهادي في الصارم المنكي(١/٣١٨): (ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر، فكيف إذا كان التأويل يخالف تأويلهم ويناقضه).

(٢) "عدد صلاة التراويح" للصبيحي ص (٤٩).

(٣) المحصول لابن العربي ص (٩٥).

(٤) موسوعة القواعد الفقهية للبورنو(٨/٩٠٣).

(٥) الموافقات (٣/٢٣٥).

(٦) شرح مختصر الروضة (٣/٤٦٧).

إحدى عشرة ركعة في التراويح إلى الشذوذ صحيحة؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث قول معتبر يصح أن تُخرم به الإجماعات المنقولة عن علماء الأمة، و لايُعرف من قرَّر هذا القول قبل الألباني؛ (وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم لو لم يكن على خطئه دلالة سواه ، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده)[1].

(وأكثر الآثار على أن صلاته كانت إحدى عشرة ركعة وقد روي ثلاث عشرة ركعة، وأجمع العلماء على أن صلاة الليل ليس فيها حد محدود والصلاة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر)[2]، والله أعلم.

---

(١) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٢١/٨)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

(٢) الاستذكار(٩٨/٢)، وقوله: (وأجمع) في المطبوع تصحفت إلى: (واحتجّ)، ويدل على التصحيف غير السياق أنه نقلها ابن القطان في الإقناع(١٧٤/١) بهذا اللفظ:(وأجمعوا أنه لا حد في صلاة الليل، وأنها نافلة، فمن شاء صلى كيف شاء، استقل أو استكثر)، وقدذكر نحو هذه العبارة قاصداً الإجماع في موضع آخر من الاستذكار (٢/ ١٠٢)، وفي التمهيد(٧٠/٢١)، وقد سبق نقلهما في البحث.

المبحث الحادي عشر: صحة صلاة التطوّع من المضطجع القادر على القيام

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

التطوّع في اللغة: (ما تبرّعت به ممّا لا يلزمك فريضته)[١]، كما قال الله: ﴿وَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ ٱللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾[٢]، وكقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يَلْمِزُونَ ٱلْمُطَّوِّعِينَ﴾[٣]، **والتطوع في الاصطلاح:** (اسم لما شرع زيادة على الفرض والواجبات)[٤].

أما الاضطجاع في اللغة: فهو افتعال من الضجوع[٥]، وأصل تركيب الكلمة من الضاد والجيم والعين وهو (يدل على لصوق بالأرض على جنب)[٦]، (واضطجع: نام وقيل: استلقى ووضع جنبه بالأرض)[٧]، (وكل شيء خفضته فقد أضجعته)[٨].

والاضطجاع في الاصطلاح: (أن ينام واضعاً جنبه على الأرض**)**[٩]، والاضطجاع في السجود: ألا يتجافى فيه؛ بحيث يتضامّ ويلصق صدره بالأرض[١٠].

---

(١) العين (٢/٢١٠).

(٢) من الآية (١٥٨) من سورة البقرة، قال الطبري في تفسيره (٢/ ٧٢٨): (ومعنى ذلك: ومن تطوع بالحج والعمرة بعد قضاء حجته الواجبة عليه).

(٣) من الآية ٧٩ من سورة التوبة، أي: يعيبون المتطوعين، المتنفلين، المتبرعين. انظر: الوجيز للواحدي ص(٤٧٤).

(٤) التعريفات للجرجاني ص(٦١)، وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف ص(٩٩).

(٥) انظر: تهذيب اللغة (١/٢١٦)، لسان العرب(٨/٢١٩).

(٦) مقاييس اللغة (٣/٣٩٠)، وقال: (يقال: ضجع ضجوعاً، والمرة الواحدة الضجعة، ويقال: اضطجع يضطجع اضطجاعاً، وضجيعك: الذي يضاجعك، وهو حسن الضجعة).

(٧) لسان العرب (٨/٢١٩)

(٨) العين (١/٢١٢).

(٩) التعريفات الفقهية للمجددي ص(٣٠).

(١٠) انظر: المغرب ص(٢٨٠)، وتهذيب اللغة(١/٢١٧)، والتعريفات الفقهية للمجددي ص(٣٠).

(وإذا قالوا: صلى مضطجعاً فمعناه: أن يضطجع على أحد شقيه مستقبلاً القبلة)[1] بوجهه وهذا عند الشافعية والحنابلة[2]، (وقال مالك وأبو حنيفة وأصحابهما: إذا صلى مضطجعاً تكون رجلاه ما يلي القبلة مستقبل القبلة)[3]، (وقوم قالوا: يصلي كيفما تيسر له)[4]، قال أبو داود: (قلت لأبي عبد الله: كيف يصلي المريض على جنبه أو رجليه إلى القبلة؟ قال: كلٌّ أرجو أن يجزئه)[5]، قال ابن خزيمة: (باب صفة صلاة المضطجع خلاف ما يتوهمه العامة، إذ العامة إنما تأمر المصلي مضطجعاً أن يصلي مستلقياً على قفاه، والنبي ﷺ أمر المصلي مضطجعاً أن يصلي على جنب)[6].

والمراد بما سبق نقله عن الفقهاء بيان معنى الاضطجاع عندهم، وإن كان سياق بعضها في المريض، وبعد أن تبين معناه فأنتقل إلى مسألتنا وهي: (صحة صلاة التطوّع من المضطجع القادر على القيام)، فخرج من ذلك الفريضة، و غير القادر على القيام.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (أجمع العلماء على أن القيام في الصلاة المكتوبة فرض واجب)[7]، و(وأجمعوا على أن

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (١١٠/٥).

(٢) انظر: المجموع(٣١٦/٤)، المغني(١٠٨/٢)، مع استحباب الجنب الأيمن عندهم ، وكراهة الأيسر عند الشافعية.

(٣) الاستذكار(١٨٣/٢)، قال الطحاوي: (قال أصحابنا: إذا صلى مضطجعاً تكون رجلاه مما يلي القبلة ووجهه مستقبل القبلة، وكذلك قال مالك). مختصر اختلاف العلماء (٢٥٦/١-٢٥٧).

(٤) بداية المجتهد (١٨٩/١).

(٥) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود السجستاني ص(٧٥)، قال ابن قدامة في المغني (١٠٨/٢): (وإن صلى على ظهره، مع إمكان الصلاة على جنبه، فظاهر كلام أحمد أنه يصح؛ لأنه نوع استقبال، ولهذا يوجه الميت عند الموت كذلك، والدليل يقتضي أن لا يصح؛ لأنه خالف أمر النبي ﷺ في قوله: ((فعلى جنب))).

(٦) صحيح ابن خزيمة (٢٤٢/٢).

(٧) الاستذكار(١٧٢/٢)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع (١٤٨/١)، قال ابن حزم في مراتب الإجماع ص(٢٦): (اتفقوا على أن القيام فيها فرض لمن لا علة به، ولا خوف، ولا يصلى خلف إمام جالس، ولا في سفينة) أي: لا يقدر على القيام فيها لاهتزازها، وهو يعني: أن الأربع صور مستثناة من الاتفاق على وجوب القيام في المكتوبة.

فرض من لا يطيق القيام أن يصلي جالساً)(1)، و(صلاة الفرض قاعداً أو مضطجعاً للعجز فإن ثوابها ثواب القائم بلا خلاف)(2).

٢. و(يجوز فعل النافلة قاعداً مع القدرة على القيام بالإجماع...لكن ثوابها يكون نصف ثواب القائم...ولو صلى النافلة قاعداً أو مضطجعاً للعجز عن القيام والقعود فثوابه ثواب القيام بلا خلاف)(3).

٣. (وجمهور أهل العلم لا يجيزون النافلة مضطجعاً)(4)، و(لا يعرف أن أحداً قط صلى في الإسلام على جنبه وهو صحيح)(5)، ونُسب للحسن البصري جواز التنفل للمضطجع القادر على القيام(6)، وهو الوجه الأصح عند الشافعية(7)، ووجه غير مشهور ومقابل للأصح أو الصحيح عند الحنفية(8)، والمالكية(9)،الحنابلة(10)، و هو

(١) الإجماع لابن المنذر ص(٤٢)، وانظر: الإقناع لابن القطان(١/١٦٩).

(٢) المجموع (٣/٢٧٦).

(٣) المجموع(٣/٢٧٥-٢٧٦)، وانظر: الاستذكار (٢/١٨٠)، المغني (٢/١٠٥).

(٤) التمهيد (١/١٣٤).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٥).

(٦) انظر: جامع الترمذي (٢/٢٠٩)، ونقل لفظه وتحقيق ثبوته يأتي في مناقشة الإجماع -بإذن الله-.

(٧) انظر: المجموع (٣/٢٩٦)، قال النووي عن هذا الوجه: (وهو الصحيح)، وقال في المنهاج ص(٢٥): (في الأصح).

(٨) قال ابن الهمام في فتح القدير(١/٤٦١) عن الجواز: (**ولا أعلمه في فقهنا**)، علّق عليه ابن عابدين في حاشيته (٢/٣٦): (لكن ذكر في الإمداد أن في المعراج إشارة إلى أن في الجواز خلافاً عندنا كما عند الشافعية)، وفي درر الحكام (١/١١٨):(ورأيت بخط شيخي عن شيخه ما صورته: حكى القاضي حسين فيه وجهين عن أصحابنا).

(٩) قال القاضي في إكمال المعلم(٣/٧٧): (أما صلاته مضطجعاً في النفل ففي مذهبنا فيه ثلاثة وجوه)، وقال ابن الحاجب: (ولا يتنفل قادر على القعود مضطجعاً **على الأصح**)، وعلّق عليه خليل بقوله: (وحكى اللخمي في المسألة ثلاثة أقوال: أجاز ذلك ابن الجلاب للمريض خاصة، وهو ظاهر المدونة، وفي النوادر المنع وإن كان مريضاً، وأجازه الأبهري للصحيح، ومنشأ الخلاف القياس على الرخص). التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب(١/٣٦٥).

(١٠) قال الزركشي في شرح مختصر الخرقي(٢/٦٧): (لا يباح التطوع مضطجعاً، وهو أحد الوجهين، حكاهما في التلخيص، وظاهر كلام الأصحاب...والثاني: يباح، وحسنه أبو البركات)، حين قال كما نقله عنه ابن مفلح في النكت على المحرر(١/٨٦): (وهو قول الحسن البصري وهو مذهب حسن)، وقال المرداوي في الإنصاف

قول ابن حزم[1]، قال ابن القيم: (وهو خلاف قول الأئمة الأربعة مع كونه وجهاً في مذهب أحمد والشافعي)[2]، ورجح الجواز بعض المعاصرين، **و قد حُكم على هذا القول بالشذوذ، وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

ابن عثيمين (ت١٤٢١)[3]، والمباركفوري[4](ت١٤١٤)[5]،ومحمد بن علي الإثيوبي[6]،

(١٨٨/٢) عن الوجه الأول وهو عدم الصحة : **(وهو الصحيح من المذهب)**.

(١) قال في المحلى (١٠٠/٢): (وجائز للمرء أن يتطوع مضطجعاً بغير عذر إلى القبلة).

(٢) بدائع الفوائد (٢١٠/٤).

(٣) انظر: الشرح الممتع (٨١/٤) قال -رحمه الله- : (ورد في الحديث أن أجر صلاة المضطجع على النصف من أجر صلاة القاعد، لكن هذا الشطر من الحديث لم يأخذ به جمهور العلماء، ولم يروا صحة صلاة المضطجع إلا إذا كان معذوراً، وذهب بعض العلماء: إلى الأخذ بالحديث. وقالوا: يجوز أن يتنفل وهو مضطجع، لكن أجره على النصف من أجر صلاة القاعد، فيكون على الربع من أجر صلاة القائم، **وهذا قول قوي؛ لأن الحديث في «صحيح البخاري»، ولأن فيه تنشيطاً على صلاة النفل؛ لأن الإنسان أحياناً يكون كسلاناً وهو قادر على أن يصلي قاعداً؛ لكن معه شيء من الكسل؛ فيحب أن يصلي وهو مضطجع، فمن أجل أن ننشطه على العمل الصالح نفلا نقول: صل مضطجعا، وليس لك إلا ربع صلاة القائم، ونصف صلاة القاعد، ولهذا رخص العلماء في صلاة النفل أن يشرب الماء اليسير من أجل تسهيل التطوع عليه، والتطوع أوسع من الفرض)**.

(٤) عبيد الله بن عبد السلام الرحماني المباركفوري، تلقى علومه في الهند، وتخرج من المدرسة الرحمانية في دلهي وعُيِّن مدرساً فيها، ومن شيوخه عبدالرحمن المباركفوري(ت١٣٥٣) صاحب "تحفة الأحوذي" وقد ساعد شيخه في هذا الشرح في الجزءين الأخيرين منه بعد أن كف بصر شيخه، ومن تلاميذه صفي الرحمن المباركفوري(ت١٤٢٧) مؤلف "الرحيق المختوم"، ومن مؤلفاته: "مرعاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح" ، توفي سنة (١٤١٤)هـ. انظر: مرعاة المفاتيح(٣٧٢/١-٣٧٣)، تكملة معجم المؤلفين ص(٣٦٨).

(٥) قال في مرعاة المفاتيح(٢٥١/٤): (الراجح أنه يجوز صلاة التطوع مضطجعاً مع القدرة على القيام أو القعود).

(٦) قال في شرحه على النسائي "ذخيرة العقبى في شرح المجتبى"(٣٩٨/١٣-٣٩٩): **(ما قاله الحسن البصريّ -رحمه الله تعالى-، ومن تبعه أرجح عندي؛** لصحة حديث الباب، وما تقدم للخطابي من احتمال الإدراج فغير صحيح؛ لعدم استناده إلى حجة. وأما ما قاله السنديّ، من أن العلماء عَدُّوه بدعةً، وحدثا في الإسلام، فكلام لم يعتمد على تأمّل الحديث، وأقوال أهل العلم فيه، فكيف يكون بدعة، وقد صحّ الحديث فيه، وقال به جماعة من أهل العلم

ونسبته إلى الألباني(ت١٤٢٠)[١] غير بعيدة.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه، و قد نص على شذوذ هذا القول:

- أبو العباس ابن تيمية (ت٧٢٨) بقوله: (التطوع مضطجعاً لغير عذر لم يجوزه إلا طائفة قليلة من أصحاب الشافعي وأحمد، **وهو قول شاذ** لا أعرف له أصلاً في السلف)[٢]، وقال: (**وهو غلط** مخالفٌ لما عليه سلفُ الأمة وأئمتُها)[٣]، وقال: (أكثر العلماء أنكروا ذلك وعدوه بدعة وحدثاً في الإسلام)[٤]، وقال: (ومعلوم أن التطوع بالصلاة مضطجعاً بدعة)[٥]، وقال: (وهو قول محدث بدعة)[٦].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

الذين تقدّم ذكرهم، إن هذا من العَجَب العُجاب!. واللّه تعالى أعلم).

- والأثيوبي من المعاصرين قال عنه وعن شرحه على النسائي د.عبدالكريم الخضير -كما في موقعه الرسمي على الشبكة-: (مؤلفه محمد بن الشيخ علي بن آدم بن موسى الأثيوبي الولوي، وهو معاصر وموجود الآن مدرس في دار الحديث الخيرية في مكة... الكتاب جمّ الفوائد، وإن كان جلّ هذه الفوائد منقول من الشروح، سواء كانت شروح الصحيحين أو غيرهما. فالشيخ -حفظه الله- يسّر على طالب العلم، وجمع المادة كاملة، بإمكان الطالب أن ينظر فيما كُتب، ويلخص منه شرحاً، فهذا من أنفع ما يكون)، وللإثيوبي شرح على صحيح مسلم وغيره.

(١) قال في أصل صفة صلاة النبي ﷺ (٩٥/١): ("ومن صلى نائماً (وفي رواية: مضطجعاً) ، فله نصف أجر القاعد ".قال البخاري: " ... نائماً عندي: مضطجعاً ها هنا ... "، قلت: وهو رواية للإمام أحمد. **وفيه دلالة على جواز التنفل مضطجعاً**).

(٢) نقله عنه تلميذه ابن مفلح في النكت على المحرر (١/ ٨٧)، قال المرداوي في الإنصاف(١٨٩/٢): (قال الشيخ تقي الدين: وهو قول شاذ لا يُعرف له أصل في السلف).

(٣) جامع المسائل (٣٣٣/٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٣٥/٢٣).

(٥) المرجع السابق (٢٤٢/٢٣).

(٦) مختصر الفتاوى المصرية ص (٥٨).

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم صحة صلاة التطوّع من المضطجع القادر على القيام:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ بـ(عموم الأدلة على افتراض الركوع والسجود والاعتدال عنهما، ولم ينقل عنه ﷺ فعل ذلك ليخصص به العموم)(١)، و(لأن قوام الصلاة بالأفعال، فإذا اضطجع فقد ترك معظمها وانمحت صورتها)(٢)، (وليس الاضطجاع في شيء من أشكال الصلاة)(٣).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن عموم الأدلة مخصوصة بقوله ﷺ: «...**ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد**»(٤)، قال البخاري: (نائماً عندي مضطجعاً ها هنا).
- ثم إن الركوع و السجود والاعتدال لا يلزم سقوطهما على من صلّى النافلة مضطجعاً بل (يلزمه أن يقعد للركوع والسجود)(٥)، قال ابن حجر: (والأصح عند المتأخرين أنه لا يجوز للقادر الإيماء للركوع والسجود وإن جاز التنفل مضطجعا بل لا بد من الإتيان بالركوع والسجود)(٦).
- (وإنما ورد الحديث بالترخيص في القيام والقعود فيبقى ما عداهما على مقتضاه)(٧)، و كما لا يسقطان عمن صلى قاعداً.

وأجيب عن هذه المناقشة:

---

(١) كشاف القناع(١/ ٤٤١)، وانظر: النكت على المحرر (١/ ٨٦)، دقائق أولي النهى (١/ ٢٤٨).

(٢) الشرح الكبير للرافعي(١/٤٨٨)، وانظر: مغني المحتاج (١/٣٥٢).

(٣) معالم السنن (١/ ٢٢٥).

(٤) أخرجه البخاري (١١١٦) من حديث عمران بن حصين ﷺ.

(٥) الإقناع للشربيني (١/١٣١)، وقال ابن مفلح في النكت(١/٨٧): (فإن قلنا بالجواز فهل له الإيماء فيه وجهان).

(٦) فتح الباري (٢/٥٨٦).

(٧) المجموع (٣/٢٧٦).

- بأن(هذا الحديث إنما كان في المعذور)[1]، و(المريض الذي لا يستطيع إلا ذلك، وأجره على النصف مما قبله، فإن تحمل المشقة وأتى بالزائد تم أجره؛ لأن الخطاب في الحديث كان لعمران، ومعلوم من حاله أنه كان مريضاً)[2]، (وقد روي بألفاظ تدل على أنه لم يقصد به النافلة، وإنما قصد به الفريضة)[3]، (وكذلك جاء مصرحاً به أنه خرج عليهم وهم يصلون قعوداً بسبب مرض عرض لهم، فذكر هذا القول)[4].
- (ألا ترى قوله: ‹كان مبسورًا› وهذا يدل على أنه لم يكن يقدر على أكثر مما أدى به فرضه وهذه صفة صلاة الفرض)[5].
- ثم هو (كلام مطلق، وقد علم بأدلة أخرى أن هذا لا يجوز في الفرض إلا مع العذر، كما قال لعمران بن حصين: «**صل قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**» ، وعلم أن تطوع الجالس يجوز مع القدرة بدليل آخر...
- ونظير هذا قوله: «**صلاة الجماعة تفضل على صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة**» ، فإن هذا مطلق، لم يدل على صلاة الرجل وحده)[6]، وأنها تجوز بلا عذر.
- و(تفضيل النبي ﷺ لصلاة الجماعة على صلاة
- المنفرد ولصلاة القائم على القاعد والقاعد على المضطجع إنما دل على فضل هذه

---

(١) جامع المسائل لابن تيمية (٦/٣٣٣).

(٢) النجم الوهاج (٢/١٠٤)، وسياق الحديث في البخاري هكذا: (أن عمران بن حصين -وكان رجلاً مبسوراً-...).

(٣) التمهيد (١/١٣٤).

(٤) جامع المسائل (٦/٣٣٣)، يعني في حديث آخر كما في حديث أنس قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهي محمّة، فحمّ الناس، فدخل النبي ﷺ المسجد، والناس قعود يصلون، فقال النبي ﷺ: «**صلاة القاعد نصف صلاة القائم، فتجشم الناس الصلاة قياماً**» أخرجه أحمد(١٢٣٩٥) قال ابن حجر في الفتح(٢/٥٨٥): (رجاله ثقات وعند النسائي متابع له من وجه آخر، وهو وارد في المعذور فيحمل على من تكلف القيام مع مشقته).

(٥) شرح البخاري لابن بطال (٣/١٠٢).

(٦) جامع المسائل(٦/٣٣٥).

الصلاة على هذه الصلاة حيث يكون كل من الصلاتين صحيحة.

- أما كون هذه الصلاة المفضولة تصح حيث تصح تلك أو لا تصح، فالحديث لم يدل عليه بنفي ولا إثبات ولا سيق الحديث لأجل بيان صحة الصلاة وفسادها؛ بل وجوب القيام والقعود وسقوط ذلك ووجوب الجماعة وسقوطها: يتلقى من أدلة أخر.
- وكذلك أيضاً: كون هذا المعذور يكتب له تمام عمله أو لا يكتب له لم يتعرض له هذا الحديث بل يتلقى من أحاديث أخر، وقد بينت سائر النصوص أن تكميل الثواب هو لمن كان يعمل العمل الفاضل وهو صحيح مقيم لا لكل أحد، وتثبت نصوص أخر وجوب القيام في الفرض...وبيّن جواز التطوع قاعداً لما رآهم وهم يصلون قعوداً، فأقرهم على ذلك وكان يصلي قاعداً، مع كونه كان يتطوع على الراحلة في السفر، كذلك تثبت نصوص أخر وجوب الجماعة فيعطي كل حديث حقه)[1].

وأجيب عن الجواب:

- (بأن كونه جوابًا لعمران لا يدل، لاحتمال أن يكون عمران سأله عن الفرض مرة وعن النفل أخرى)[2]، وسيأتي زيادة في المناقشات في أول أدلة القول الآخر.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع ، وقد نقل الإجماع في هذه المسألة:

١. قال الخطابي(ت٣٨٨): (لا أحفظ عن أحد من أهل العلم أنه رخص في صلاة التطوع نائما كما رخصوا فيها قاعداً).

٢. وقال ابن بطّال(ت٤٤٩): (وأما قوله: «من صلى بإيماء[3] فله نصف أجر القاعد»

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٧-٢٣٨).

(٢) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٢/١٠٤).

(٣) بهذا اللفظ شرح الحديث، وليس في البخاري ولا دواوين السنة التي وقفت عليها مثل هذا اللفظ، وقد رمى غيره

فلا يصح معناه عند العلماء، **لأنهم مجمعون أن النافلة لا يصليها القادر على القيام إيماء،** وإنما دخل الوهم على ناقل هذا الحديث)[1].

٣. ونقل ابن القيم عن ابن عبدالبر(ت٤٦٣) أنه قال: (أجمعوا على أنه لا يجوز التنفل مضطجعاً)[2].

٤. وقال أبو العباس ابن تيمية(ت٧٢٨): (**ولم يجوز أحد من السلف صلاة التطوع مضطجعاً من غير عذر، ولا يعرف أن أحداً من السلف فعل ذلك**، وجوازه وجه في مذهب الشافعي وأحمد، **ولا يعرف لصاحبه سلف صدق**، مع أن هذه المسألة مما تعم بها البلوى؛ فلو كان يجوز لكل مسلم أن يصلي التطوع على جنبه وهو صحيح لا مرض به كما يجوز أن يصلي التطوع قاعدا وعلى الراحلة؛ لكان هذا مما قد بينه الرسول ﷺ لأمته وكان الصحابة تعلم ذلك، ثم مع قوة الداعي إلى الخير لا بد أن يفعل ذلك بعضهم، فلما **لم يفعله أحد منهم** دل على أنه لم يكن مشروعاً عندهم)[3]، وقال:

بالتصحيف حين قال في شرح البخاري(١٠٣/٣): (وقد غلط النسائي في حديث عمران بن حصين وصحّفه وترجم له باب صلاة النائم، فظن أن قوله ﷺ: «ومن صلى بإيماء» إنما هو «**ومن صلى نائمًا**» والغلط فيه ظاهر) ، قال العراقي: (لعل التصحيف من ابن بطال: وإنما ألجأه إلى ذلك حمل قوله: «**نائماً**» على النوم حقيقة الذي أمر المصلي إذا وجده أن يقطع الصلاة، وليس المراد ههنا إلا الاضطجاع لمشابهته لهيئة النائم)، نقله في عمدة القاري(١٥٩/٧)، قال ابن حجر في الفتح(٥٨٦/٢): (ومن قال غير ذلك فهو الذي صحّف).

(١) شرح صحيح البخاري (١٠٢/٣).

(٢) بدائع الفوائد (٤/ ٢١٠)، وقال السهيلي في الروض الأنف(٥٠/٥): (قول الخطابي: أجمعت الأمة على أن المضطجع لا يصلي في حال الصحة نافلة ولا غيرها، **وافقه أبو عمر على ادعاء الإجماع في هذه المسألة**، ولم أقف على هذا الإجماع عند ابن عبد البر وقد قال في التمهيد(١٣٤/١): (جمهور أهل العلم لا يجيزون النافلة مضطجعاً)، فنسبه إلى الجمهور ولم يدع الإجماع، لكنه قال بعد ذلك: (فإن كان أحد من أهل العلم قد أجاز النافلة مضطجعاً لمن قدر على القعود أو القيام فوجه ذلك الحديث النافلة وهو حجة لمن ذهب إلى ذلك، وإن أجمعوا على كراهية النافلة راقداً لمن قدر على القعود أو القيام فيها فحديث حسين هذا إما غلط وإما منسوخ).

(٣) مجموع الفتاوى (٣٦/٧).

(ومعلوم أن التطوع بالصلاة مضطجعاً بدعة **لم يفعلها أحد من السلف**)[1]، وقال: (أكثر العلماء أنكروا ذلك وعدوه بدعة وحدثاً في الإسلام، وقالوا: **لا يعرف أن أحداً قط صلى في الإسلام على جنبه وهو صحيح**)[2]، وقال: ، (وهو غلط **مخالف لما عليه سلف الأمة وأئمتها، وما عليه عملُ المسلمين دائمًا** أن أحدًا لا يتطوع مضطجعًا مع قدرتِه على القيام والقعود)[3].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- قال أبو الفضل العراقي: (أما نفي الخطابي وابن بطال للخلاف في صحة التطوع مضطجعاً للقادر فمردود، فإن في مذهبنا وجهين: الأصح منهما الصحة، وعند المالكية فيه ثلاثة أوجه...وقد روى الترمذي بإسناده عن الحسن البصري جوازه...فكيف يدعي مع هذا الخلاف القديم والحديث= الاتفاق؟)[4].
- قال السهيلي (وليست بمسألة إجماع كما زعما، بل كان من السلف من يجيز للصحيح أن يتنفل مضطجعاً، منهم الحسن البصري، ذكر ذلك أبو عيسى الترمذي)[5].
- قلت: أما أثر الحسن البصري-رحمه الله- فأخرجه الترمذي قال: حدثنا محمد بن بشار، قال: حدثنا ابن أبي عدي، عن أشعث بن عبد الملك، عن الحسن قال: **(إن شاء الرجل صلى صلاة التطوع قائماً، وجالساً، ومضطجعاً)**[6]، وإسناده صحيح متصل.

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٤٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٥).

(٣) جامع المسائل (٦/٣٣٣).

(٤) نقله عنه العيني في عمدة القاري(٧/١٥٩) بقوله: (قال شيخنا زين الدين..)، وانظر: التلخيص الحبير(١/ ٥٥٧).

(٥) الروض الأنف (٥/٥٠).

(٦) جامع الترمذي (٢/٢٠٩)، محمد بن بشار وابن أبي عدي من الثقات ومخرج لهم في الصحيحين، وأشعث بن عبدالملك الحمراني (ثقة فقيه) كما قال ابن حجر في التقريب ص(١١٣)، وهو من أثبت الناس في الحسن.

- والعجب من قطع أبي العباس ابن تيمية وجزمه بالنفي في هذه المسألة، مع أن جدّه أبا البركات استحسن رأي الحسن، قال الزركشي: (وحسّنه أبو البركات)[1]، ونص كلام الجد: (وهو قول الحسن البصري وهو مذهب حسن)[2].
- إلا إن كان الشيخ قصد بنفيه القاطع= نفي وجود الفعل من النبي ﷺ ومن السلف الصالح، وهذا ظاهر أكثر عباراته في نفيه لفعلهم التنفل في حال الاضطجاع، إلا إن قوله في كتاب الإيمان: (ولم يجوز أحد من السلف صلاة التطوع مضطجعاً من غير عذر)[3] يعكّر على ذلك، وهو منقوض بما صحّ عن الحسن.
- والجواز هو وجه في المذاهب الأربعة، وهو الوجه الأصح عند الشافعية[4]، و هو قول ابن حزم[5]، وقول الأبهري من المالكية[6]، واستحسنه أبو البركات ابن تيمية من الحنابلة[7]، قال البغوي: (وهو الأصح والأولى لثبوت السنة فيه)[8].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بصحة صلاة التطوّع من المضطجع القادر على القيام:

استدل أصحاب هذا القول:

---

(١) شرح مختصر الخرقي(٢/٦٧).

(٢) نقله عنه ابن مفلح في النكت على المحرر(١/٨٦)، بقوله: (قال المصنف في شرح الهداية...) وشرح الهداية لأبي البركات اسمه: "منتهى الغاية في شرح الهداية" قال ابن بدران في المدخل ص(٤٣٢): (لكنه بيض بعضه وبقي الباقي مسودة، وكثيراً ما رأينا الأصحاب ينقلون عن تلك المسودة، ورأيت منها فضولاً على هوامش بعض الكتب).

(٣) مجموع الفتاوى (٧/٣٦).

(٤) انظر: المجموع (٣/٢٩٦)، قال النووي عن هذا الوجه: (وهو الصحيح)، وقال في المنهاج ص(٢٥): (في الأصح).

(٥) قال في المحلى (٢/١٠٠): (وجائز للمرء أن يتطوع مضطجعاً بغير عذر إلى القبلة).

(٦) انظر: شرح التلقين (١/٨١٩)، التاج والإكليل(٢/٢٧٤)، الشرح الكبير(١/٢٦٣).

(٧) انظر: النكت على المحرر(١/٨٦)، شرح الزركشي مختصر الخرقي(٢/٦٧).

(٨) شرح السنة (٤/ ١١٠).

١/ بحديث عمران بن حصين رضي الله عنه -وكان رجلاً مبسوراً[(١)]-قال: سألت النبي ﷺ عن صلاة الرجل وهو قاعد، فقال: «**من صلى قائماً فهو أفضل، ومن صلى قاعداً فله نصف أجر القائم، ومن صلى نائماً فله نصف أجر القاعد**» قال أبو عبد الله: (نائماً عندي مضطجعاً ها هنا)[(٢)].

وجه الاستدلال:

- أن الحديث محمول على صلاة النافلة [(٣)]؛ (لأن الفضل يقتضي جواز القعود بل فضله، ولا جواز للقعود في الفرائض مع القدرة)[(٤)]، والنافلة يجوز فيها القعود مع القدرة على القيام بالإجماع، فكذلك الاضطجاع لهذا الحديث[(٥)].
- ولأن (المعذور إذا صلى جالساً فله مثل أجر القائم ...«**إذا مرض العبد أو سافر كتب له صالح ما كان يعمل وهو صحيح مقيم**» ولهذا الحديث شواهد كثيرة...ويؤيد ذلك قاعدة تغليب فضل الله تعالى وقبول عذر من له عذر)[(٦)].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- قال البزار: (هذا الحديث لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ في صلاة النائم على النصف من صلاة القاعد إلا في هذا الحديث، وإنما يروى عن النبي ﷺ من وجوه في صلاة

---

(١) (أي كانت به بواسير) فتح الباري(٢/٥٨٥)، وهذا القيد جاء في سياق الحديث عند البخاري .

(٢) أخرجه البخاري(١١١٦) من طريق حسين المعلم عن ابن بريدة عن عمران به.

(٣) قال ابن حجر في الفتح(٢/٥٨٥): (حكى بن التين وغيره عن أبي عبيد، وابن الماجشون، وإسماعيل القاضي، وابن شعبان، والإسماعيلي، والداودي وغيرهم، أنهم حملوا حديث عمران على المتنفل، وكذا نقله الترمذي عن الثوري).

(٤) حاشية السندي على سنن ابن ماجه(١/٣٧٠)، وانظر: حاشيته على النسائي(٣/٢٢٤).

(٥) قال ابن حجر الهيتمي: (فيه أبلغ حجة على من حرم الاضطجاع في صلاة النفل).مرقاة المفاتيح (٣/ ٩٣٧).

(٦) فتح الباري(٢/٥٨٥).

القاعد على النصف من صلاة القائم)[1]، قال ابن عبد البر: (لم يروه إلا حسين المعلم وهو حسين بن ذكوان عن عبد الله بن بريدة عن عمران بن حصين، وقد اختلف أيضاً على حسين المعلم في إسناده ولفظه اختلافاً يوجب التوقف عنه... وقد روي بألفاظ تدل على أنه لم يقصد به النافلة وإنما قصد به الفريضة وهو الذي تدل عليه ألفاظ من يحتج بنقله له)[2]، وقال ابن بطال: (ورواية عبد الوارث وروح بن عبادة، عن حسين المعلم لحديث عمران هذا تدفعه الأصول، والذى يصح فيه رواية إبراهيم بن طهمان عن حسين المعلم ...وهو في صلاة الفريضة)[3]، ورواية ابن طهمان في البخاري أيضاً عن حسين المعلم عن ابن بريدة، عن عمران بن حصين ﷺ قال: كانت بي بواسير، فسألت النبي ﷺ عن الصلاة، فقال: «**صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**»[4].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة الحديثية قبل إكمال المناقشة الفقهية:

- أن الحديث مداره على حسين بن ذكوان المعلم وروي عنه على وجهين:
- الوجه الأول: الحديث وفيه: «...**ومن صلى نائماً، فله نصف أجر القاعد**» رواه عن حسين المعلم بنحو ذلك جماعة من الثقات، ومنهم: روح بن عبادة، و عبدالوارث بن سعيد[5]، ويحيى بن سعيد القطان [6]، وإسحاق بن يوسف[7]، وسعيد بن أبي

(١) مسند البزار (١٣/٩).

(٢) التمهيد (١٣٤/١).

(٣) شرح صحيح البخاري (١٠٢/٣-١٠٣).

(٤) صحيح البخاري(١١١٧).

(٥) كما عند البخاري (١١١٥)، (١١١٦).

(٦) عند أحمد (١٩٨٩٩)، وأبي داود (٩٥١).

(٧) عند أحمد (١٩٩٧٤).

عروبة[١]، ويزيد بن زريع[٢]، و سفيان بن حبيب[٣]، وحماد بن أسامة[٤]، ويزيد بن هارون[٥]،و عيسى بن يونس[٦].

- الوجه الآخر: الحديث بلفظ: «**صلّ قائماً، فإن لم تستطع فقاعداً، فإن لم تستطع فعلى جنب**» لم يروه عن حسين المعلم بهذا الوجه إلا إبراهيم بن طهمان، قال الترمذي: (لا نعلم أحداً روى عن حسين المعلم نحو رواية إبراهيم بن طهمان، وقد روى أبو أسامة، وغير واحد، عن حسين المعلم نحو رواية عيسى بن يونس)[٧].

- فلو كان السبيل هو الترجيح فإن رواية الجماعة أثبت فهم أكثر وأوثق، وهذا على مقتضى الصنعة الحديثية، ومن أعل رواية الأكثر فإنه نظر إلى المعنى ومخالفته للأصول[٨]، ولكن الأمر –والله أعلم– كما قال ابن حجر: (اتفاق الأكثر على شيء يقتضي أن رواية من خالفهم تكون شاذة، **والحق أن الروايتين صحيحتان كما صنع**

(١) عند أحمد (١٩٨٨٧) وفي روايته قال عمران: كنت رجلا ذا أسقام كثيرة فسألت...الخ.

(٢) عند ابن ماجه (١٢٣١).

(٣) عند النسائي (١٦٦٠).

(٤) عند ابن حبان(٢٥١٣).

(٥) عند البيهقي في الكبرى(٣٦٨٠).

(٦) عند الطحاوي في شرح مشكل الآثار(١٦٩٤).

(٧) جامع الترمذي (٢/٢٠٨)، وذكر كذلك البزار في مسنده(٩/١٤) تفرد ابن طهمان بهذا اللفظ.

(٨) ومن ذلك قوله: «**نائماً**»، قال ابن بطال في شرح البخاري(٣/١٠٣): (الغلط فيه ظاهر، لأنه قد ثبت عن النبي ﷺ أن للمصلى إذا غلبه النوم أن يقطع الصلاة، ثم بين ﷺ معنى ذلك، قال: «**لعله يستغفر فيسب نفسه**» فكيف يأمره بقطع الصلاة وهى مباحة له، وله عليها: نصف أجر القاعد...وليس النوم من أحوال الصلاة)، وقوله: «**على النصف**»، قال ابن بطال في المرجع السابق: (ولا خلاف بين العلماء أنه لا يقال لمن لا يقدر على الشيء: لك نصف أجر القادر عليه)، وجاء في فيض الباري على صحيح البخاري(٢/٥٤٣): (فإنا إن حملناه على الفريضة لم يصح أول الحديث: «**إن صلى قائما فهو أفضل**»، لأن القيام فرض فيها، وإن حملناه على التطوع لم يصح آخره، لأن التطوع لا يجوز نائما عند أحد إلا ما في «الغاية»... وكذا قوله: «**ومن صلى قاعداً...الخ**»، لا يأتي على المكتوبة ولا على التطوع، فإنه إن أخذناه بلا عذر لم يصدق في حق المكتوبة؛ لأن المكتوبة قاعداً بدون عذر لا تصح مطلقاً، فلا أجر فيها أصلاً وإن أخذناه مع العذر لا يستقيم عليه تنصيف الأجر).

البخاري، وكل منهما مشتملة على حكم غير الحكم الذي اشتملت عليه الأخرى)[1].

- قال الطحاوي: (ذهب قوم إلى اضطراب حديث عمران هذا؛ لاختلاف إبراهيم بن طهمان وعيسى بن يونس فيما روياه عليه عن حسين المعلم عن ابن بريدة عن عمران، ولم يكن ذلك عندنا كما ذكروا، ولكنهما حديثان مختلفان)[2].

- بقي الوقوف مع إشارة البزار بقوله: (لا نعلمه يروى عن النبي ﷺ في صلاة النائم على النصف من صلاة القاعد إلا في هذا الحديث، وإنما يروى عن النبي ﷺ من وجوه في صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم)[3]، ففيه لفت النظر إلى تفرد حسين بن ذكوان المعلم بذلك وهو وإن كان ثقة عند الجمهور[4]،إلا أن العقيلي قال عنه: (ضعيف، مضطرب الحديث، حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال: حدثنا أبو بكر بن خلاد قال: سمعت يحيى وذكر أحاديث حسين المعلم فقال: فيه اضطراب)[5]، وتعقبه الذهبي بقوله: (ثقة جليل ضعفه العقيلي بلا حجة)[6]، وتوسّط فيه ابن حجر فقال: (ثقة ربما وهم)[7]، والحمل عليه أولى من الحمل على من روى عنه من الثقات ولعل هذا وجه قول ابن عبدالبر: (وقد اختلف أيضاً على حسين المعلم في إسناده ولفظه اختلافاً يوجب التوقف عنه)[8].

- قال البزار: (وإنما يروى عن النبي ﷺ من وجوه في صلاة القاعد على النصف من

(١) فتح الباري (٢/٥٨٧)، وهذا يعني: أن عمران وابن بريدة وحسين المعلم كل منهم رواه باللفظين جميعاً.

(٢) شرح مشكل الآثار(٤/٣٩٦).

(٣) مسند البزار (٩/١٣).

(٤) انظر: التعديل والجرح لمن خرج له البخاري في الصحيح للباجي(٢/٤٩٤).

(٥) الضعفاء الكبير (١/٢٥٠).

(٦) المغني في الضعفاء (١/١٧١)، وقال في تاريخ الإسلام(٣/٨٤٦): (أورده العقيلي في كتاب " الضعفاء " بلا مستند).

(٧) تقريب التهذيب ص(١٦٦).

(٨) التمهيد (١/١٣٤).

صلاة القائم)[١]، فقد جاء عن عبدالله بن عمرو[٢]، وأنس[٣]، والسائب[٤]، ﷺ وجاء عن غيرهم لكنها لا تخلو من ضعف، والشاهد فيها عدم ذكر صلاة النائم كما ذكر البزار، وكما قال الخطابي عن حديث عمران: (قوله: ((**وصلاته نائما على النصف من صلاته قاعداً**)) فإني لا أعلم أني سمعته إلاّ في هذا الحديث)[٥].

- لكن مع كل ما قيل أو تُلمّس في التعليل، فإن البخاري وهو إمام هذه الصنعة أخرج حديث عمران في جامعه الذي انتقى له الصحيح، وقال تلميذه الترمذي: (حديث عمران بن حصين حديث حسن صحيح)[٦]، ولم يأتِ عالم يبلغ شأوهما فيعلّه، وليس في الزيادة ما يستنكر إذا حُملت على المعذور كما هو ظاهر صنيع البخاري، وهو ما انتصر له ابن تيمية، **وهذا ما سأبينه في المناقشات الدلالية لحديث عمران:**
- فقد نوقش الاستدلال بحديث عمران على جواز صلاة المتنفل المضطجع القادر على القيام أو القعود بأن الحديث ليس(بمسوق لبيان صحة الصلاة وفسادها، وإنما هو

---

(١) مسند البزار (١٢/٩).

(٢) أخرجه مسلم(٧٣٥)، قال الترمذي في العلل الكبير ص(٧٩): (وحديث عبد الله بن عمرو ، عن النبي ﷺ: ((**صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم**)) هو حديث صحيح يروى من غير وجه)

(٣) أخرجه أحمد (١٢٣٩٥) عن أنس قال: قدم النبيﷺ المدينة وهي محمّة، فحمّ الناس، فدخل النبي ﷺ المسجد، والناس قعود يصلون، فقال النبي ﷺ: ((**صلاة القاعد نصف صلاة القائم، فتجشم الناس الصلاة قياماً**)) أخرجه أحمد(١٢٣٩٥) قال ابن حجر في الفتح(٥٨٥/٢): (رجاله ثقات وعند النسائي متابع له من وجه آخر)، وأخرجه النسائي في الكبرى(١٣٦٨) بسنده إلى إسماعيل بن محمد بن سعد بن أبي وقاص، عن أنس بن مالك، قال: خرج رسول الله ﷺ على ناس وهم يصلون قعوداً من مرض، فقال رسول اللهﷺ: ((**صلاة القاعد على مثل نصف صلاة القائم**)). قال النسائي: (هذا خطأ والصواب: إسماعيل، عن مولى لابن العاصي، عن عبد الله بن عمرو).

(٤) أخرجه أحمد (١٥٥٠١) حدثنا عبد الرحمن بن مهدي، حدثنا سفيان، عن إبراهيم يعني ابن مهاجر، عن مجاهد، عن قائد السائب، عن السائب، عن النبي ﷺ قال: ((**صلاة القاعد على النصف من صلاة القائم**))، قال الترمذي في العلل الكبير ص(٧٩): (حديث السائب لا يعرف إلا من هذا الوجه)، وإسناده فيه جهالة، وضعف ابن المهاجر.

(٥) معالم السنن (٢٢٥/١).

(٦) جامع الترمذي (٢٠٧/٢) قال ذلك عن رواية الجماعة عن حسين المعلم به.

لبيان تفضيل إحدى الصلاتين الصحيحتين على الأخرى، وصحتهما تعرف من قواعد الصحة من خارج)[١].

- (ونظير هذا قوله: «**صلاة الجماعة تفضل على صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين درجة**» ، فإن هذا مطلق، لم يدل على صلاة الرجل وحده)[٢]،وأن الجماعة غير واجبة.
- (وكذلك أيضاً: كون هذا المعذور يكتب له تمام عمله أو لا يكتب له لم يتعرض له هذا الحديث بل يتلقى من أحاديث أخر، وقد بينت سائر النصوص أن تكميل الثواب هو لمن كان يعمل العمل الفاضل وهو صحيح مقيم لا لكل أحد)[٣].
- (أما كون هذه الصلاة المفضولة تصح حيث تصح تلك أو لا تصح، فالحديث لم يدل عليه بنفي ولا إثبات ولا سيق الحديث لأجل بيان صحة الصلاة وفسادها)[٤].
- (والتفضيل لا يدل على أن المفضول جائز فقد قال تعالى: ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ﴾ ، فجعل السعي إلى الجمعة خيراً من البيع والسعي واجب والبيع حرام، وقال تعالى: ﴿قُل لِّلۡمُؤۡمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنۡ أَبۡصَٰرِهِمۡ وَيَحۡفَظُواْ فُرُوجَهُمۡۚ ذَٰلِكَ أَزۡكَىٰ لَهُمۡ﴾)[٥]، (ونظائر هذا كثيرة، مما يذكر فيه أن المأمور به خير وأحسن من المنهي عنه، وإن كان الأول واجباً والثاني محرماً)[٦].
- وقد دل الدليل على وجوب القيام في الفرض مع القدرة، وعلى استحباب القيام في

---

(١) حاشية السندي على سنن النسائي(٣/٢٢٥).

(٢) جامع المسائل(٦/٣٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٧-٢٣٨)، قال ابن القيم في بدائع الفوائد (٤/ ٢١٠): (قال لي شيخنا: وضع صلاة القاعد على النصف مطلقا وإنما كمل الأجر بالنية للعجز).

(٤) المرجع السابق.

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٢).

(٦) الجواب الصحيح (٦/٢٠).

النفل وجواز القعود لوروده عن النبي ﷺ[1] وللإجماع، وكلتا الحالتين ثابتة ولو لم يرد حديث عمران، أما الحكم الزائد وهو الاضطجاع فهو في حديث عمران هذا وسياقه يدل على أن ذلك للمعذور.

- (وأراد به المريض الذي لو تحامل أمكنه القيام مع شدة المشقة، والزيادة في العلة، فيجوز له أن يصلي قاعداً، وأجره نصف أجر القائم، ولو تحمل المشقة فقام، تم أجره، وكذلك النائم الذي لو تحامل أمكنه القعود مع شدة المشقة، فله أن يصلي نائماً، وله نصف أجر القاعد، ولو قعد تم أجره، ويشبه أن يكون هذا جواباً لعمران، فإنه كان مبسوراً، وعلة الباسور ليست بمانعة من القيام في الصلاة، ولكنه رخص له في القعود إذا اشتدت عليه المشقة)[2].
- ففي سياق الحديث عند البخاري (وكان رجلاً مبسوراً)، وفي رواية عند أحمد قال عمران: (كنت رجلاً ذا أسقام كثيرة فسألت...)، قال ابن دقيق:(السياق مبين للمجملات، مرجح لبعض المحتملات، مؤكد للواضحات...فقد يجيء بعض الضعفة، فيرى السؤال والجواب حيث يقتضي السياق التخصيص، فيحمله على المسألة الخلافية، ويرجح ما رجحه الجمهور من القول بالعموم)[3].
- وظاهر صنيع الإمام البخاري هو جعل حديث عمران في المعذور، وأنها المرتبة

(١) ومن ذلك حديث عائشة مرفوعاً: «**كان يصلي ليلاً طويلاً قائماً، وليلاً طويلاً قاعداً، وكان إذا قرأ قائما ركع قائماً، وإذا قرأ قاعداً ركع قاعداً**» أخرجه مسلم(٧٣٠)، وقولها في الوتر:«...**ثم يصلي ركعتين بعد ما يسلم وهو قاعد، فتلك إحدى عشرة ركعة**...» أخرجه مسلم(٧٤٦) .

(٢) شرح السنة (٤/١١٠).

(٣) شرح الإلمام (١/١٢٦)، قال في البحر المحيط (٤/٢٨٩): (وقال ابن دقيق العيد في شرح الإلمام والعنوان: محل الخلاف فيما إذا لم يقتض السياق التخصيص به، فإن كان السؤال والجواب منشؤهما يقتضي ذلك فهو مقتض للتخصيص بلا نزاع، لأن السياق مبين)

الثالثة لمن شق عليه القيام والقعود، قال ابن حجر بعد قول الخطابي: (المراد بحديث عمران المريض المفترض الذي يمكنه أن يتحامل فيقوم مع مشقة فجعل أجر القاعد على النصف من أجر القائم ترغيبا له في القيام مع جواز قعوده)، قال ابن حجر معلّقاً: (وهو حمل متجه ويؤيده صنيع البخاري حيث أدخل في الباب حديثي عائشة وأنس وهما في صلاة المفترض قطعاً وكأنه أراد أن تكون الترجمة شاملة لأحكام المصلي قاعداً)(١)، وهذا ما انتصر له ابن تيمية بما لا نظير له فيما وقفت عليه(٢).

- وهنا وجه آخر يؤيد أن البخاري يحمل حديث عمران على المعذور: أنه ترجم لحديث عمران برواية الجماعة ب(باب صلاة القاعد)، و(باب صلاة القاعد بالإيماء)، ولم يترجم للاضطجاع«**ومن صلى نائماً**» بشيء مع أهمية هذا الحرف وكونه أصل في بابه(٣)، ثم أتبع هذين البابين بقوله: (باب إذا لم يطق قاعداً صلى على جنب) وأورد حديث عمران برواية ابن طهمان«**فإن لم تستطع فعلى جنب**»، فكأنه يقيد ما أُطلق في رواية الجماعة بما قيّد في هذه الرواية وأن الاضطجاع لمن لم يطق القعود.

- (وقولهم: إن المعذور لا ينتقص من أجره ممنوع، وما استدلوا به عليه من حديث «**إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل وهو مقيم**» صحيح لا يفيد ذلك، وإنما يفيد أن من كان يعتاد عملاً إذا فاته لعذر فذلك لا ينقص من أجره، [حتى](٤) لو كان المريض أو المسافر تاركاً للصلاة حالة الصحة والإقامة، ثم صلى قاعداً أو قاصراً حالة المرض والسفر فصلاته على نصف صلاة القائم في الأجر)(٥).

---

(١) فتح الباري(٢/٥٨٥)، ومما استوقفني ويحتاج إلى تأمل عدم ترجمة البخاري للاضطجاع بشيء من التراجم.

(٢) قال ابن القيم في البدائع(٤/٢١٠) عن حديث عمران: (هذا في الفرض وهو قول كثير من المحدثين واختيار شيخنا).

(٣) مع أنه يترجم لبعض دقائق المسائل، ويشير ببعض تراجمه للخلاف عن طريق السؤال.

(٤) هكذا في المطبوع، وأظن صوابها (أما) حتى يستقيم المعنى، والله أعلم.

(٥) حاشية السندي على سنن ابن ماجه(١/٣٧١)، وانظر: حاشيته على النسائي(٣/٢٢٥).

- والحديث (إنما يفيد كتابة مثل ما كان يعمله مقيماً صحيحاً وإنما عاقه المرض عن أن يعمل شيئاً أصلاً، وذلك لا يستلزم احتساب ما صلى قاعدا بالصلاة قائماً لجواز احتسابه نصفاً، ثم يكمل كل عمله من ذلك وغيره فضلاً)[١].
- فالسياق يدل على أن التنصيف عام للمعذور كعمران وغير المعذور أولى، ومما يدل على العموم في الحديث «**من صلى...**» كلمة: (من فإنها عامة في كل مصل) [٢].
- ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ﴾[٣] ، (ففي الآية دليل على أن العامل أفضل من التارك لعذر)[٤].
- أما القياس على جواز القعود فهو قياس في الرخص[٥]، وهو قياس أيضاً مع الفارق(لأن القعود شكل من أشكال الصلاة، وليس الاضطجاع في شيء من أشكال الصلاة)[٦]، والقعود في النافلة جائز بالأحاديث الأخرى والإجماع عليها، بخلاف الاضطجاع فلم يرد إلا في هذا الحديث وهو محمول على المعذور، والله أعلم.

٢/ واستدل بعضهم على جواز التطوع للمضطجع: أن (فيه تنشيطاً على صلاة النفل...ولهذا رخص العلماء في صلاة النفل أن يشرب الماء اليسير من أجل تسهيل

---

(١) فتح القدير لابن الهمام (١/٤٦٠-٤٦١)، وانظر: تبيين الحقائق (١/١٧٥).

(٢) البحر الرائق (٢/٦٧).

(٣) من الآية (٩٥) من سورة النساء.

(٤) البحر الرائق (٢/٦٧).

(٥) قال الدسوقي في حاشيته على الشرح الكبير(١/٢٦٣): (ومنشأ الخلاف: القياس على الرخص هل يصح أو يمتنع)، والقياس في الرخص محل خلاف، لكن قال الشافعي في الرسالة ص(٥٤٥): (ما كان لله فيه حكمٌ منصوص، ثم كانت لرسول الله سنة بتخفيفٍ في بعض الفرض دون بعض: عُمِلَ بالرخصة فيما رخَّص فيه رسول الله دون ما سواها، ولم يُقَس ما سواها عليها).

(٦) معالم السنن (١/٢٢٥).

التطوع عليه، والتطوع أوسع من الفرض)[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن التنشيط يكون فيما شُرع لا فيما لم يثبت مشروعيته، و(الرخصة لا تتعدى محلها، وفي القياس عليها نزاع)[2]، والقياس هنا أضيق لتعلقه بالعبادة والأصل فيها المنع.
- والسلف كانوا أحرص على الخير منا ولو كان هذا مما يشرع (لفعلوه أو فعله النبي ﷺ وسلم ولو مرة تبييناً للجواز)[3]، (ولا يعرف أن أحداً من السلف فعل ذلك..ثم مع قوة الداعي إلى الخير لا بد أن يفعل ذلك بعضهم، فلما لم يفعله أحد منهم دل على أنه لم يكن مشروعاً عندهم)[4]، و(لا يعرف أن أحداً قط صلى في الإسلام على جنبه وهو صحيح)[5].
- بل الصلاة قاعداً مع جوازها فإن النبي ﷺ كان أكثر فعلها له قبل وفاته وبعدما كبر، تقول حفصة -رضي الله عنها- : «**ما رأيت رسول الله ﷺ صلّى في سبحته قاعداً، حتى كان قبل وفاته بعام...**»[6] ، وقالت عائشة: «**لما بدن رسول الله ﷺ ، وثقل، كان أكثر صلاته جالساً**»[7].
- وهكذا الصحابة ومن بعدهم، قال نافع: (ما رأيت ابن عمر يصلي جالساً إلا من

---

(١) الشرح الممتع (٤/٨١).

(٢) منح الجليل (٢/٢٨٨).

(٣) حاشية السندي على سنن النسائي (٣/٢٢٤-٢٢٥).

(٤) مجموع الفتاوى (٧/٣٦).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٣/٢٣٥).

(٦) أخرجه مسلم (٧٣٣)، وفي البخاري (١١١٨) نحوه عن عائشة أنها: «**لم تر رسول الله ﷺ يصلي صلاة الليل قاعدا قط حتى أسن**».

(٧) أخرجه مسلم(٧٣٢).

مرض)[1]، وروي عن تلميذه مسلم بن يسار أنه قال: (إني لأكره أن يراني الله أصلي له قاعداً من غير مرض)[2]، وقال إسحاق بن راهويه: (إذا أراد أن يصلي النوافل فله أن يصلي جالساً، ولكن يكره له أن يتعمد الصلاة جالساً إلا من مرض أو كبر أو ما أشبههما من العذر)[3]، هذا في القعود فكيف بالاضطجاع ؟!

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته فإن **نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى دليل له فيه سلف، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، **وإن كان القول بعدم الجواز أقوى فيما يظهر**؛ ولم ينقل جوازه ولا فعله عن أحد من الصحابة ولا أئمة الأمصار ولا الأئمة الأربعة، إنما هو قول للحسن البصري يكاد يتفرّد به، وقول ابن حزم، ووجه صحيح في مذهب الشافعية، ووجه مقابل للصحيح و المعتمد عند الثلاثة، والدليل الذي استدلوا به محتمل وحمله على المعذور أولى لدلالة السياق، وحملاً للمطلق على المقيد، ويمكن تقسيم من يصلي قاعداً أو مضطجعاً في النافلة إلى أقسام يمكن أن تجتمع بها الأدلة:

فإن كان ذلك من غير عذر:

- فيصح القعود إجماعاً وله نصف أجر القائم، ولا يصح الاضطجاع على الصحيح.

وإن كان ذلك من عذر :

- فإما أن يكون عجزاً تاماً، فهذا إن كان له حظ من النافلة قبل ذلك وكان يصليها على الحالة الأتم، ثم حبسه العذر عن القيام إلى القعود أو الاضطجاع فله الأجر تاماً.

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(٤٦٠٥) بسند صحيح.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٤٦٠٦).

(٣) مختصر قيام الليل ص (٢٠٧).

- وإن كان ليس حظ من هذه النافلة أو كان قد اعتاد على الصلاة قاعداً مع قدرته على القيام فأجره على النصف من القائم، وإن اضطجع لعجزه فله الربع من أجر القائم.
- وإن كان عجزه ليس تاماً وإنما يلحقه مشقة محتمله بقيامه أو قعوده فهذا أيضاً أجره على النصف إن صلى قاعداً، أو على النصف من صلاة القاعد إن اضطجع، ترغيباً له بالقيام أو القعود ليتم له الأجر كحال عمران ﷺ ونحوه من الأمراض التي لا تُعجز صاحبها عجزاً تاماً، والله أعلم.

المبحث الثاني عشر : صحة إمامة المرأة للرجال
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الإمامة في اللغة: مصدر أَمَّ يَؤُمّ إِمامة[1]، (وفلانٌ يؤمّ القوم، أي: يَقدُمُهُم)[2]، (وكلّ من اقتُدِيَ به، وقُدِّم في الأمور فهو إمامٌ، والنبيّ ﷺ إمام الأمة، والخليفة: إمام الرعيّة، والقرآن: إمام المسلمين)[3]، (وإمَامُ كلِّ شيء: قيِّمهُ والمُصلِح له)[4].

والإمامة عند الفقهاء تطلق على معنيين: الإمامة الكبرى أو العظمى، والإمامة الصغرى[5]، أما الكبرى فهي: (موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا)[6].

وأما الصغرى -وهي المرادة هنا- فهي: (اتباع الإمام في جزء من صلاته)[7]، وقيل هي: (ربطُ صلاة المؤتمّ بالإمام)[8]؛ فالإمام لا يصير إماماً إلا إذا ربط المقتدي صلاته بصلاته، وهذا الارتباط هو حقيقة الإمامة[9].

وقبل تحرير محل الشذوذ ولفهم بعض الفتاوى المعاصرة يحسن التعريف بالواقعة: ففي تاريخ (٢٧/١/ ١٤٢٦هـ) نشرت إحدى الصحف هذا الخبر: (...أول امرأة تؤم

---

(١) انظر: مختار الصحاح ص (٢٢)، وأم يؤم أمّاً يعني: قصد.
(٢) العين(٤٢٩/٨)، تهذيب اللغة(٤٥٨/١٥)، لسان العرب(٢٦/١٢).
(٣) العين (٤٢٨/٨-٤٢٩)، مقاييس اللغة(٢٨/١).
(٤) المحكم والمحيط الأعظم(٥٧٢/١٠)، لسان العرب(٢٥/١٢).
(٥) انظر: الدر المختار ص(٧٥)، مناهج التحصيل(٢٩٩/١)، أسنى المطالب(٢٢٠/١)، الروض المربع ص(١٢٩).
(٦) الأحكام السلطانية للماوردي ص(١٥).
(٧) حاشية الطحطاوي ص(٢٨٦).
(٨) الدر المختار ص(٧٥).
(٩) انظر: حاشية ابن عابدين(٥٥٠/١).

صلاة جمعة "مختلطة" في الولايات المتحدة)[1]، وفي (١٤٢٦/٢/٧هـ) نُشر هذا الخبر: (سيدة تؤم صلاة الجمعة في أمريكا... واتخذت أمينة ودود[2] هذه الخطوة غير المسبوقة ضمن الاحتفال بيوم المسلم بالولايات المتحدة...وتقرر نقل مكان الصلاة إلى إحدى الكنائس الأنجليكانية بنيويورك بعد أن رفضت المساجد استضافتها، وكانت ثلاثة مساجد بنيويورك قد رفضت أداء تلك الصلاة بها...وقالت إسراء النعماني منظمة الحدث إنهم أرادوا تحدي فكرة أن تكون للمرأة دوراً ثانوياً في الحياة الروحية للإسلام)[3]، وبعد هذا الخبر المشين والواقعة المخزية، بأذان امرأة، وخطبة امرأة أخرى للجمعة، ثم إمامتها بالرجال، وصلاة مختلطة وقف الرجل فيها بجانب المرأة، ثم وقوع

---

(١) صحيفة العربية الإلكترونية.

(٢) في بحث بعنوان "الليبرالية وتحريفهم للقرآن" ص(٤) ذكر اسم أمينة ودود (أمريكية) مع آخرين ثم قال: (فإنهم ليسوا فقط ناشطين في نشر الأفكار الليبرالية بصفة فردية، وإنما هم ناشطون كذلك بنشر هذه الأفكار بصفة جماعية عن طريق الجمعيات والمنظمات).

(٣) موقع BBC عربي، أما الإمامة فقد كانت نصرانية إلى سن العشرين ثم تحولت إلى البوذية ثم تحولت إلى الإسلام، كما صرحت بذلك في مقابلة معها بعنوان: (لا يمكن اغتصاب القرآن)، وأما المُنظمة لذلك وهي إسراء النعماني فقد جاء في صحيفة العربية بتاريخ (١٤٢٦/٤/٢٩هـ): (طبقاً لمصادر وتقارير صحفية فإن نعماني (٣٩ عاماً) ترغب في إحداث هزة في الإسلام تريد من خلالها السماح للنساء بتولي أدوار رئيسة وإنهاء "التطرف الذي قاد لهجمات سبتمبر" بحسب رأيها)!، ثم بعد ذلك حاورت صحيفة العربية هذه المرأة بتاريخ (١٤٢٧/٦/١٤هـ)، وجاء في العنوان: (العربية نت تحاور أول امرأة تبنت الدعوة للاختلاط مع الرجال بالصلاة) وجاء في التعريف بها: (المسلمة الأمريكية من أصل هندي والصحفية السابقة...، أول امرأة تبنت الدعوة لاختلاط الرجال والنساء في الصلاة في الولايات المتحدة الأمريكية. كما اقتحمت ذات يوم حشود المصلين في قاعة الصلاة المخصصة)، ومن نصوص كلامها في الحوار في الحوار: (أنا أطالب بمساواة المرأة بالرجل...أطالب أن تقف المرأة في صفوف متساوية مع الرجال في المسجد، وتقف على المنبر، وتحقق المساواة في الشهادة مع الرجل، وأن تكون رئيسة للوزراء)، وعندما سئلت عن محافظتها على الفروض قالت: (لا اصلي كامل الفروض الخمسة في اليوم ولا أشعر في الخجل بذلك.عندما كنت طفلة كنت أصلي كل يوم كما كنت أصوم ولكن المجتمع هو الذي أبعدني عن الاسلام عندما أخبروني أني لا يمكن أن اصلي معهم ولا يمكن أن أفطر معهم لأنه إفطار مخصص للرجال فقط)!، وفي نهاية اللقاء قالت: (ولكن إذا احترمنا النساء وحصلن على حقوقهن ينتهي الإرهاب)!.

هذا المسخ لهذه الشعيرة العظيمة في كنيسة !

فهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. فإن العلماء (اتفقوا أن أقرأ القوم إذا كان فاضلاً في دينه ومعتقده، سالم الأعضاء كلها، صحيح الجسم، فصيحاً، صحيح النسب، حرًا، لا يأخذ على الصلاة أجرًا، فقيهًا، ولم يكن أعرابيًا يؤم مهاجرين، ولا (أعجميًا) يؤم عربًا، ولا متيممًا يؤم متوضئين فإن الصلاة وراءه جائزة)[١].

٢. (ولا يجوز أن تؤم المرأة الرجل ولا الرجال، وهذا ما لا خلاف فيه)[٢]، (فإن فعلوا فصلاتهم فاسدة بإجماع)[٣]، (ولا نزاع في الفرض...

٣. أما في النفل)[٤] فعامة العلماء على المنع أيضاً، وقال ابن قدامة: (قال بعض أصحابنا: يجوز أن تؤم الرجال في التراويح، وتكون وراءهم)[٥]، ونُسب لأبي ثور والمزني ومحمد بن جرير الطبري بأنه (يجوز أن تكون إمامًا للرجل في التراويح، إذا لم يكن قارئ غيرها، وتقف خلف الرجال)[٦]، و قد حُكم على قولهم بالشذوذ، وسوّغ بعض المعاصرين إمامة المرأة للرجال، وخاصة بعد وقوعه سنة (١٤٢٦هـ) بإمامة امرأة لصلاة الجمعة، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

---

(١) مراتب الإجماع ص(٢٨)، وانظر: الإقناع لابن القطان (١٤٣/١).

(٢) المحلى(١٦٧/٢).

(٣) مراتب الإجماع ص(٢٧).

(٤) شرح الزركشي على الخرقي(٩٥/٢)، قال ابن قدامة في المغني(١٤٧/٢): (ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض).

(٥) المغني(١٤٦/٢)، قال ابن تيمية في نقد المراتب ص(٢٩٠): (ائتمام الرجال الأميين بالمرأة القارئة في قيام رمضان يجوز في المشهور عن أحمد، وفي سائر التطوع روايتان).

(٦) البيان في مذهب الإمام الشافعي(٣٩٨/٢)، قال المازري في شرح التلقين(٦٧٠/١): (وحكى بعض أصحابنا عن الطبري وداود وأبي ثور جواز إمامتها رجالًا ونساء، ورأيت في نقل غيرهم عن أبي ثور والمزني والطبري: أنهم أجازوا أن تؤم ... التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال)، ولعله يأتي تحقيق ذلك عند مناقشة الإجماع.

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

أ.د. عبدالله بن بيه [1] في الحادثة الواقعة في إمامتها وخطبتها، و د. عبدالكريم زيدان(ت١٤٣٥)[2] ، يرى الجواز بقيود.

---

(١) في سؤال وجّه له في برنامج تلفزيوني اسمه (إضاءات) وهو مسجل ومنشور في الشبكة، ثم فرغ البرنامج في موقع بن بيه الرسمي، وأفرد السؤال الذي يتعلق بموضوعنا ووضع له هذا العنوان: (هل تصح إمامة المرأة للرجال؟) وهذا نص السؤال: (شيخ أنت تحدثت في إحدى فتاواك عن إمامة المرأة، الحادثة التي حصلت للسيدة أمينة التي أمّت مجموعة من المسلمين في الولايات المتحدة، قلت أنت: أن ما اتُفق عليه في المسألة بين كل الفقهاء والعلماء في جميع الأقطار الإسلامية أن المرأة لا تؤم الرجال، وهذا ما ينبغي التمسك به في ديار الإسلام، أما **بالنسبة للسيدة أمينة فيمكن أن نتسامح معها، وأن نقبل منها هذا الاجتهاد،** خاصةً لحديث أم ورقة -رضي الله عنها- حيث أمرها النبي ﷺ أن تتخذ مؤذنةً، وأن تؤم أهل دارها، رواه الإمام أحمد ورواه أبو داود)، فأقر الشيخ بما سبق وكان من جوابه: (حاولت أن لا أفاجئ أمينة ومن معها إذا كانوا يريدون أن يجدوا سعةً في الإسلام. نحن لا نريد أن نضيّق واسعاً ما وجدنا إلى ذلك سبيلاً، إذا وجدنا سبيلاً في التوسعة للناس أن نذكر لهم هذه الأوجه...فمسألة إمامة المرأة ورد فيها حديث أم ورقة، وورد فيها أيضاً في مذهب الإمام أحمد أيضاً روايات بأنها تؤم النساء وأنها تؤم أيضاً الرجال، وتكون خلفهم إذا كانت عجوزاً أو امرأة كبيرةً، يعني هناك أقوال، هذه الأقوال لا يجوز أن نطبقها لأنها ضعيفة جداً...لكن مع ذلك إذا قامت امرأةً غربية فنحن نلتمس لها العذر، ونحاول أن نقدم لها شريعتنا بالحسنى، ونقول أنه ليس نقصاً من المرأة، وإذا لم تكوني عجوزاً أيضاً عليك أن تتأخري فلعلها عادةً المرأة تكره أن تكون عجوزاً، فلعلها تتأخر وأن لا تؤم أهل بيتها، فهذا نوع من الفتاوى...عبارة عن تأليف، تأليف للناس، والتأليف للناس وارد في الشريعة، أن نتسامح مع الذي يدخل الإسلام حديثاً). انتهى. ولعل في ذلك مافيه من الإيغال في النظرة المقاصدية ولو خالفت المحكمات من النصوص، مع مخالفته للواقع فلا الإمامة ولا المُنظمة ممن أسلم حديثاً.

- والشيخ عبد الله هو بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ولد سنة (١٣٥٤هـ) في مورتانيا وتعلم على والده القاضي وغيره، وابتعث إلى تونس لتكوين أول دفعة من القضاة، ثم تنقل بعد عودته في المناصب وتقلّد عدة وزارات، وهو عضو المجمع الفقهي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، وعضو المجلس الأوربي للإفتاء و وأستاذ للدراسات العليا في جامعة الملك عبدالعزيز بجدة وغيرها، وله العديد من المؤلفات في المقاصد والفتوى وغيرهما. انظر ترجمته في موقعه الرسمي.

(٢) قال في كتابه "المفصل في أحكام المرأة والبيت المسلم" (٢٥٢/١): (الراجح جواز أن تؤم المرأة الرجل من أهل بيتها في دارها، إذا كانت المرأة هي الأولى بالإمامة من الرجل؛ لكونها أقرأ وأفقه منه)، ونحوه قول د. القرضاوي: (قال في لقاء تلفزيوني بعنوان: "الأهلية السياسية للمرأة" منشور في موقعه الرسمي: (أنا أجيزه في التراويح والفرائض ما دام في هذه الحدود، يعني عائلة وفيها رجال ونساء وبنات وأولاد وامرأة قارئة هي أُمهم أو جَدتهم)، وتاريخ هذا اللقاء (١٤٢٦/٢/٩هـ)، وقد نشر قبله بأيام في(١٤٢٦/٢/٥هـ) بياناً جاء فيه تعليقاً على حديث أم ورقة: (فمن كان في

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على الشذوذ ونحوه ، و قد نص على شذوذ هذا القول أو عدم اعتباره :

- الماوردي(ت٤٥٠) بقوله: (لا يجوز للرجل أن يأتم بالمرأة بحال، فإن فعل أعاد صلاته، وهذا قول كافة الفقهاء إلا أبا ثور **فإنه شذ عن الجماعة** فجوز للرجل أن يأتم بالمرأة...**وهذا خطأ**)[١].
- والروياني(ت٥٠٢) بقوله: (لا يجوز أن تكون المرأة إماماً للرجال وبهذا قال كافة العلماء وقال أبو ثور يجوز ذلك وحكي عنه وعن ابن جرير أنهما قالا: يجوز في صلاة التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلفه الرجال...وهذ غلط)[٢].
- و ابن رشد(ت٥٩٥) بقوله: (الجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال، واختلفوا في إمامتها النساء، فأجاز ذلك الشافعي، ومنع ذلك مالك، **وشذ أبو ثور، والطبري**، فأجازا إمامتها على الإطلاق)[٣].
- و الرجراجي[٤](ت بعد ٦٥٠) بقوله: (أما إمامتها للرجال: ففقهاء الأمصار مجموعون على منع إمامتها في الفرض والنفل، **وشذ أبو ثور، والطبري** -رضي الله

مثل حالها، من النساء، بأن تكون قارئة مجيدة للقرآن، ولها من الأبناء والمحارم من يصلي خلفها: جاز لها أن تؤمهم في الفرائض والنوافل، ولا سيما صلاة التراويح).

(١) الحاوي الكبير (٣٢٦/٢).

(٢) بحر المذهب(٢٦١/٢).

(٣) بداية المجتهد (١٥٥/١).

(٤) علي بن سعيد الرجراجي، من فقهاء المالكية، صاحب منهاج التحصيل في شرح المدونة، لخص في شرحه ما وقع للأئمة من التأويلات واعتمد على كلام القاضي ابن رشد والقاضي عياض وتخريجات أبي الحسن اللخمي، كان ماهرًا في العربية والأصلين، وأخذ عنه كثير من أهل المشرق. انظر: نيل الابتهاج ص(٣١٦)، ولم يذكر وفاته، وجاء في المعسول للمختار السوسي(٣٠٦/٥): (كان حيا في أواسط القرن السابع لم أقف له على ترجمة في كتاب معين). وسماه الركراكي وقال(٣٠٥/٥): (لانعرف عنه إلا شرحه للمدونة المسمى "مناهج التحصيل").

عنهما- فأجازوا إمامتها على الإطلاق)[1].

- والعيني(ت٨٥٥) بقوله: (وشذ أبو ثور والمزني ومحمد بن جرير الطبري فأجازوا إمامة النساء على الإطلاق للرجال والنساء)[2].
- وابن حجر الهيتمي(ت٩٧٤) بقوله: ((ولا تصح قدوة رجل... بامرأة...) إجماعاً في الرجل بالمرأة إلا من شذ كالمزني)[3]، ونحوه في نهاية المحتاج للرملي(ت١٠٠٩)[4].
- ومجمع الفقه الإسلامي بقولهم: (إن الأمانة العامة لمجمع الفقه الإسلامي بجدة المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي تعبر باسم علماء الأمة الإسلامية وفقهائها عن استنكارها وأسفها على ظهور **بدعة مضلة وفتنة قائمة** تمثلت في تقدم امرأة لأول مرة لإمامة جماعة من المصلين في صلاة جمعة بكاتدرائية مسيحية في مدينة مانهاتن، وفي هذا مخالفة لأحكام الشريعة من وجوه...وقد يكون المقيمون لهذه الصلاة على هذا الوجه **معتمدين على أقوال ضعيفة أو غير معتمدة وردت في بعض الكتب الفقهية**... وعلى من أداها أن يعيدها ظهراً قضاء)[5].
- و مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا بقولهم: (المجمع إذ يستنكر هذا **الموقف البدعي الضال ويستبشعه** فإنه يقرر للأمة الحقائق التالية...**فهو قول محدث من جميع الوجوه، باطل في جميع المذاهب المتبوعة**، السنية والبدعية على حد سواء!...إن المجمع ليحذر الأمة من الافتتان بمثل هذه الدعوات الضالة المارقة من الدين، والمتبعة لغير سبيل

---

(١) مناهج التحصيل (١/٢٩٨-٢٩٩).

(٢) البناية شرح الهداية (٢/ ٣٣٦).

(٣) تحفة المحتاج (٢/٢٨٨).

(٤) نهاية المحتاج (٢/١٧٣).

(٥) نشر البيان وكالة الأنباء السعودية (واس) بتاريخ (١٤٢٦/٢/١٢هـ)، وانظر: "من ضوابط الإفتاء في قضايا النوازل" لرجب أبومليح ص(٢٨٠).

المؤمنين)[١].

- وأ.د. حسام عفانة[٢] بقوله: (إمامة المرأة في صلاة الجمعة منكر ومعصية ظاهرة وبدعة جديدة مخالفة لما هو مقرر شرعاً ومخالف لما مضى عليه العمل من لدن رسول الله ﷺ وحتى عصرنا الحاضر وهو أمر شاذ بل في غاية الشذوذ)[٣].
- و أ.د.علي جمعة بقوله: (شذ أبو ثور، والمزني، وابن جرير؛ فذهبوا إلى صحة صلاة الرجال وراء المرأة في الفرائض، وإلى هذا القول الشاذ ذهب كذلك محيي الدين بن العربي من الظاهرية)[٤].
- ود. صالح الشمراني: (من أجاز إمامتها اختلفوا في ضابط ذلك، وكل ماذكروه تحكم بلا دليل، فصح شذوذ ماخالف قول العامة، فلا يعتمد عليه)[٥].

---

(١) البيان منشور في بعض الصحف، وهو منشور في موقع الإسلام أون لاين، وموقع صيد الفوائد، وانظر: "من ضوابط الإفتاء في قضايا النوازل" ص(٢٨٢-٢٨٣).

(٢) أ.د.حسام الدين بن موسى بن محمد بن عفانة، ولد في فلسطين سنة (١٣٧٤)هـ، درس البكالريوس في الجامعة الإسلامية وأكمل الماجستير والدكتوراه في جامعة أم القرى، وله العديد من المؤلفات في الفقه وأصوله، كما أشرف وناقش عشرات الرسائل العلمية، وهو مشرف شبكة يسألونك الإسلامية، وترجمته منشوره في هذا الموقع.

(٣) فتاوى يسألونك (٣١٦/١٠).

(٤) في مقال له بعنوان: (إمامة المرأة في الصلاة) منشور في موقعه على الشبكة، علماً أن بعض الصحف نسبت إليه بعد أن ذكر خلاف الطبري وابن العربي أنه قال: (الأمر في مثل هذه الحالات الخلافية يرد إلى أهل الشأن فإن قبلوا أن تؤمهم امرأة فهذا شأنهم ولا حرج عليهم، أما إن رفضوا فهذا شأنهم أيضاً)، ولم أقف على كلامه لكنه منتشر في بعض الصحف وأنه رجع عنه بعد ذلك، ولم أقف كذلك على تراجعه، والأهم أن كلامه المنقول في المتن بموافقة العلماء هو المتأخر في زمانه، وهو المحرر الذي يمكن أن ينسب إليه، بخلاف الحديث الصحفي الذي يعتريه ما يعتريه، **لكن الغريب في كلامه حكايته خلاف ابن عربي** القائل بوحدة الوجود، وإيمان فرعون، وتفضيل الولي على النبي، فمن متى يُعتد بابن عربي في خلاف أو يفرح به في وفاق؟! قال الذهبي عنه في السير (٤٦/٢٣): (ومن أردإ تواليفه كتاب "الفصوص"، فإن كان لا كفر فيه، فما في الدنيا كفر)انتهى، ونقل عن العز بن عبدالسلام أنه قال عنه: (شيخ سوء، كذاب، يقول بقدم العالم، ولا يحرم فرجاً)،ولذلك ستقف هنا على نقولات كثيرة في مسألتنا ولا أحد منهم ينقل عن ابن عربي، مما يدل على عدم اعتبارهم به أصلاً، وهذا محل اتفاق في أصحاب البدع المكفرة.

(٥) الأقوال الشاذة في بداية المجتهد ص (٢٣٩).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم صحة إمامة المرأة للرجال:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[١].

وجه الاستدلال:

- أن الآية (قصرت من أن يكون لهن ولاية وقيام)[٢]، ف(الرجال قوامون على النساء، يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية...ولذلك خُصّوا بالنبوة **والإمامة** والولاية وإقامة الشعائر، والشهادة في مجامع القضايا، ووجوب الجهاد والجمعة ونحوها، والتعصيب وزيادة السهم في الميراث، والاستبداد بالفراق)[٣].
- يؤيد ذلك ما صحّ عن عبد الله بن مسعود أنه كان إذا رأى النساء، قال: (أخّروهن حيث جعلهن الله)، وقال: (إنهن مع بني إسرائيل يصففن مع الرجال)[٤]. **ودلالته على المقصود، أي:** أخروهن(كما أخرهن الله في الشهادات والإرث وجميع الولايات)[٥]، (وهو يفيد افتراض تأخرهن عن الرجال)[٦]، (فإذا وجب تأخيرهن حرم تقديمهن)[٧]، لأن (الأمر بالتأخير أمر بالتقدم عليها ضرورة فإذا لم تؤخر ولم

(١) من الآية (٣٤) من سورة النساء.

(٢) الحاوي الكبير (٣٢٦/٢)، قال الشافعي في الأم(١٩١/١): (لأن الله ﷻ جعل الرجال قوامين على النساء وقصرهن عن أن يكن أولياء وغير ذلك، ولا يجوز أن تكون امرأة إمام رجل في صلاة بحال أبداً).

(٣) تفسير البيضاوي(٧٢/٢).

(٤) أخرجه ابن خزيمة (١٧٠٠) وبنحوه عند عبدالرزاق في المصنف (٥١١٥) بإسناد صحيح.

(٥) الجوهرة النيرة على مختصر القدوري (١/ ٦٠).

(٦) البحر الرائق (١/ ٣٧٥).

(٧) الحاوي الكبير (٣٢٦/٢).

يتقدم فقد قام مقاماً ليس بمقام له فتفسد)[١].

- ومما يقوي هذا المقصود قوله ﷺ: «...**خير صفوف النساء آخرها، وشرها أولها**»[٢]. فالمراد بالحديث: (صفوف النساء اللواتي يصلين مع الرجال)[٣]، (لما في ذلك من سترهن بمن تقدمهن)[٤]، فالمباعدة بينهما بالنظر أو السمع أو الشم مقصود شرعي ظاهر لئلا تقع الفتنة؛ ولذلك: «**كان رسول الله ﷺ إذا سلم قام النساء حين يقضي تسليمه، ومكث يسيراً قبل أن يقوم**»، قال ابن شهاب: (فأرى -والله أعلم- أن مكثه لكي ينفذ النساء قبل أن يدركهن من انصرف من القوم)[٥].
- (فإن رائحتها وزينتها وصورتها وإبداء محاسنها تدعو إليها؛ فأمرها أن تخرج تفلة، وأن لا تتطيب، وأن تقف خلف الرجال، وأن لا تسبح في الصلاة إذا نابها شيء، بل تصفق ببطن كفها على ظهر الأخرى، كل ذلك سدّاً للذريعة وحماية عن المفسدة)[٦]،فكيف يخالف هذا المقصود الشرعي بتجويز إمامتها للرجال؟!.
- (ولأن المرأة ناقصة عن الرجل وقد يكون في إمامتها افتتان بها)[٧]، و(الأنوثية نقص لازم مؤثر في سقوط وجوب الصلاة، فكان مؤثراً في منع الإمامة)[٨].

٢/ واستدلوا: بقوله ﷺ: «**لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة**»[٩] .

---

(١) بدائع الصنائع (١/ ٢٣٩).
(٢) أخرجه مسلم(٤٤٠).
(٣) شرح النووي على مسلم(٤/١٥٩).
(٤) إكمال المعلم (٢/٣٥١).
(٥) أخرجه البخاري(٨٣٧) من طريق ابن شهاب الزهري، عن هند بنت الحارث، عن أم سلمة -رضي الله عنها- به.
(٦) إعلام الموقعين(٣/١١٨).
(٧) نهاية المحتاج (٢/١٧٣).
(٨) الإشراف على نكت مسائل الخلاف (١/ ٢٩٦).
(٩) أخرجه البخاري(٤٤٢٥) من حديث أبي بكرة ﷺ، وممن استدل به بعض الشافعية كالماوردي في الحاوي(٢/٣٢٦).

وجه الاستدلال:

- (كلمة (قوم) وكلمة (امرأة) نكرة، وقعت في سياق النفي فتعم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)[1] و(تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب)[2].
- و الحديث (يدل على أنهن لا يصلحن لتولي شيء من الأمور، وهذا من جملة الأمور بل هو أعلاها وأشرفها)[3]، (ومن ائتم بالمرأة فقد ولاها أمر صلاته)[4].

٣/ ومن الأدلة أيضاً: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال الماوردي(ت٤٥٠): (لا يجوز للرجل أن يأتم بالمرأة بحال، فإن فعل أعاد صلاته، وهذا قول كافة الفقهاء إلا أبا ثور فإنه شذ عن الجماعة)[5].

٢. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (وأجمع العلماء على أن الرجال لا يؤمهم النساء)[6].

٣. وقال ابن حزم(ت٤٥٦): (ولا يجوز أن تؤم المرأة الرجل ولا الرجال، وهذا ما لا خلاف فيه)[7]، وقال في مراتب الإجماع: (واتفقوا أن المرأة لا تؤم الرجال وهم

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة (١٣/١٧).

(٢) نيل الأوطار (٣٠٤/٨)، وقال في السيل الجرار ص(٨١٧): (فليس بعد نفي الفلاح شيء من الوعيد الشديد).

(٣) السيل الجرار ص(١٥٢-١٥٣)، قال الصنعاني في سبل السلام(٥٧٥/٢): (فيه دليل على عدم جواز تولية المرأة شيئاً من الأحكام العامة بين المسلمين، وإن كان الشارع قد أثبت لها أنها راعية في بيت زوجها)، قلت: ومما خصص من عموم منعها من الولاية إمامتها بنساء مثلها.

(٤) الدراري المضية(١٠٠/١)، وقد ناقش ابن القيم هذا الاستدلال في سياق من منع إمامة المرأة بنساء مثلها كالمالكية، وأن في ذلك رد للسنة فقال كما في إعلام الموقعين(٢٧١/٢): (وهذا إنما ورد في الولاية والإمامة العظمى والقضاء، وأما الرواية والشهادة والفتيا والإمامة فلا تدخل في هذا)انتهى، قلت: ولعل الأحسن من ذلك اعتبار إمامتها ولاية تدخل في عموم لفظ الحديث، وأما إمامتها بالنساء وكذا ولايتها في بيتها ونحوهما فهو مما ورد تخصيصه من عموم نفي الفلاح، والله أعلم .

(٥) الحاوي الكبير(٣٢٦/٢).

(٦) الاستذكار (٧٩/٢).

(٧) المحلى(١٦٧/٢).

يعلمون أنها امرأة فان فعلوا فصلاتهم فاسدة بإجماع)[1]، ونقله ابن القطان في الإقناع[2]، ولم يتعقبه ابن تيمية في إمامتها في الفرض، وتعقبه في التطوّع بقوله: (ائتمام الرجال الأميين بالمرأة القارئة في قيام رمضان يجوز في المشهور عن أحمد، وفي سائر التطوع روايتان)[3].

٤. وقال ابن هبيرة(ت٥٦٠): (أجمعوا على أنه لا يجوز إمامة المرأة للرجال في الفرائض)[4].

٥. وقال ابن قدامة(ت٦٢٠):(ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض)[5].

٦. وقال قاضي صفد محمد بن عبدالرحمن الدمشقي(ت بعد ٧٨٠ هـ)[6]: (ولا تصح إمامة المرأة بالرجال في الفرائض بالاتفاق)[7].

٧. وقال الزيلعي(ت٧٤٣): (لا يجوز الاقتداء بالمرأة إجماعاً)[8].

٨. ولما قال الخرقي: (وإن صلى خلف...امرأة...أعاد الصلاة) قال الزركشي(ت٧٧٢) معلّقاً: (ولا نزاع في الفرض)[9].

٩. وقال العيني: (لما جاء الأمر بتأخيرها فلا يجوز تقديمها، فلم يجز الاقتداء بها. وفي

---

(١) مراتب الإجماع ص(٢٧).

(٢) الإقناع في مسائل الإجماع (١/١٤٤).

(٣) نقد مراتب الإجماع ص (٢٩٠).

(٤) اختلاف الأئمة العلماء (١/١٣٣).

(٥) المغني (٢/ ١٤٧)، وانظر: الشرح الكبير(٢/٥٣).

(٦) كما في الأعلام للزركلي(٦/١٩٣)، وقال في ترجمته: (محمد بن عبد الرحمن بن الحسين، أبو عبد الله صدر الدين الدمشقيّ العثماني الصفدي الشافعيّ المعروف بقاضي صفد: فقيه من أهل دمشق كان (قاضي قضاة المملكة الصفدية) كما يعرّف به).

(٧) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص(٦٣).

(٨) تبيين الحقائق (١/١٣٧).

(٩) شرح الزركشي على الخرقي(٢/٩٥).

الأترازي: فإن قيل: هذا الحديث خبر الواحد وبمثله ثبت الوجوب لا الفرض فلا تفسد الصلاة بتركه، قلنا: هذا حديث مشهور تثبت الفرضية به، فتركه مفسد، وفي "المجتبى": **يمسك في المسألة بالإجماع**)[١].

١٠. وقال ابن الهمام (ت٨٦١): (الإجماع على عدم جواز إمامتها للرجل)[٢].

١١. وقال ابن حجر الهيتمي(ت٩٧٤): ((ولا تصح قدوة رجل... بامرأة...) إجماعاً في الرجل بالمرأة إلا من شذ كالمزني)[٣].

١٢. وقال الرملي(ت١٠٠٩):((ولا تصح قدوة رجل...بامرأة)بالإجماع في الرجل بالمرأة إلا من شذ كالمزني)[٤].

١٣. وقال الشوكاني(ت١٢٥٠): (لم يثبت عن النبي ﷺ في جواز إمامة المرأة بالرجل أو الرجال شيء، **ولا وقع في عصره ولا في عصر الصحابة والتابعين من ذلك شيء**)[٥].

١٤. وقال عبدالرحمن بن قاسم(ت١٣٩٢): ((ولا) تصح صلاة رجل وخنثى خلف (امرأة)...، إجماعاً في الرجل بالمرأة)[٦].

١٥. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (لا تصح إمامة المرأة للرجال، وهذا متفق عليه بين الفقهاء)[٧]، وفي موضع آخر: (اتفق الفقهاء على اشتراط الذكورة في إمامة

---

(١) البناية شرح الهداية(٢/٣٤٣)، و "المجتبى" شرح على مختصر القدوري –غير مطبوع– للزاهدي الغزميني(ت٦٥٨).

(٢) فتح القدير(١/٣٦٠).

(٣) تحفة المحتاج (٢/٢٨٨).

(٤) نهاية المحتاج (٢/١٧٣).

(٥) السيل الجرار ص(١٥٢).

(٦) حاشية الروض المربع (٢/ ٣١٢).

(٧) الموسوعة الفقهية الكويتية(٦/٢٠٤).

الصلاة للرجال في الفريضة)[1].

١٦. وفي فتاوى اللجنة الدائمة: (لا تجوز إمامة المرأة للرجال في الصلاة، وهو المقرر في المذاهب الأربعة، **ولا يعلم في جريان عمل المسلمين أن امرأة أمت رجلاً أو رجالاً في الصلاة)**[2].

١٧. وفي قرار مجمع فقهاء الشريعة بأمريكا : (لقد انعقد إجماع الأمة في المشارق والمغارب على أنه لا مدخل للنساء في خطبة الجمعة ولا في إمامة صلاتها، وأن من شارك في ذلك فصلاته باطلة إماماً كان أو مأموماً ، فلم يسطّر في كتاب من كتب المسلمين على مدى هذه القرون المتعاقبة من تاريخ الإسلام فيما نعلم قول فقيه واحد: سني أو شيعي، حنفي أو مالكي أو شافعي أو حنبلي يجيز للمرأة خطبة الجمعة أو إمامة صلاتها، فهو قول محدث من جميع الوجوه ، باطل في جميع المذاهب المتبوعة، السنية والبدعية على حد سواء!)[3].

١٨. وجاء في قرار المجلس العلمي الأعلى بالمغرب: (أما إمامة المرأة بالرجال فإن الفقه الإسلامي مجمع على منعها، لما يترتب عنها من تغيير في هيئة الصلاة، إذ أن صلاة المرأة سرية بينما يعتبر السر في الصلاة الجهرية نقصا في صلاة الرجال. كما أن إمامة المرأة تقتضي حتما تقديمها وتغيير موقعها في مشهد صلاة الجماعة. ولم يثبت في تاريخ المغرب ولا عند علمائه أن أمت امرأة الصلاة في المسجد لا بالرجال ولا بالنساء، في أي وقت من الأوقات، وهذا ما دأب عليه أهل هذا البلد الأمين وجرى

---

(١) المرجع السابق (١١٨/٢٢)، وجاء في موضع آخر(٢٦٧/٢١): (وذهب أبو ثور والمزني وابن جرير إلى صحة صلاة الرجال وراء المرأة).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة — المجموعة الثانية(٢٩٣/٦).

(٣) البيان منشور في بعض الصحف، وهو منشور في موقع الإسلام أون لاين، وموقع صيد الفوائد، وانظر: "من ضوابط الإفتاء في قضايا النوازل" ص(٢٨٢-٢٨٣).

به عملهم في مختلف العهود)[1].

١٩. وقال أ.د.علي جمعة: (فقد رأينا المسلمين شرقًا وغربًا سلفًا وخلفًا قد أجمعوا فعليًّا على عدم تولي المرأة للأذان، ولا توليها لإمامة جماعات الصلاة، ولا توليها لإمامة الجمعة، فلم يعرف تاريخ المسلمين خلال أربعة عشر قرنًا أن امرأة خطبت الجمعة وأمت الرجال، حتى في بعض العصور التي حكمتهم امرأة مثل «شجرة الدر» في مصر المملوكية...ونفتي بما أجمعت عليه الأمة سلفًا وخلفًا، قولًا وعملًا؛ لقوة الأدلة، ولعمق النظر، وإنما نقلنا ذلك القول الشاذ من التراث الفقهي؛ لأمانة العلم وليس لجعله هو المعمول به، والدعوة للعمل بهذا القول الشاذ فيه اتهام للأمة سلفًا وخلفًا، ولا تجتمع أمة المسلمين على ضلالة أبدًا)[2].

وتلخيصاً لما في النقولات الإجماعية: فإن الإجماع على منعها من الإمامة في الفرائض ظاهر، ونُقل عن أبي ثور(ت٢٤٠)، والمزني(ت٢٦٤)، وابن جرير(ت٣١٠)، جواز ذلك وبعضها محتمل لمن صلى خلفها وهو لايعلم، وبعضها يحتمل أنها في صلاة التراويح مع الأميين، ونسب قولهم إلى الشذوذ فلا يعتبر به في مخالفة الإجماع، والجواز بقيود مروي عن الإمام أحمد وجماعة من أصحابه، وهذا تحقيق لمذاهبم:

(١) "من ضوابط الإفتاء في قضايا النوازل" لرجب أبومليح ص(٢٨٤-٢٨٥)، ومنشور أجزاء منه في بعض الصحف.

(٢) في مقال له بعنوان: (إمامة المرأة في الصلاة) منشور في موقعه على الشبكة.

- **أما النقل عن أبي ثور الكلبي[(١)](ت٢٤٠) والمزني (ت٢٦٤):**

- فأول من وقفت عليه ينقل عنهما ابن المنذر (ت٣١٩)، والثلاثة معدودون في أصحاب الشافعي، ومذكورون في طبقاتهم، مع تقدمهم واجتهادهم، أما الكلبي والمزني فهما في الطبقة الأول من النقلة عن الشافعي[(٢)]، وأما ابن المنذر فهو في الطبقة الثالثة وقد عاصر المزني[(٣)].

- وعبارة ابن المنذر عنهما: (كان الشافعي يقول: لو صلت المرأة برجال ونساء وصبيان ذكور، فصلاة النساء مجزية، وصلاة الرجال والصبيان الذكور غير مجزية. **وكان أبو ثور يقول: صلاتهم مجزية، وهو قياس قول المزني)**[(٤)].

(١) إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي، متفق على إمامته، وجلالته كما قال النووي، لازم الشافعي، وصار من أعلام أصحابه، وأخذ عن الإمام أحمد وشيوخه، وروى عنه ابن ماجه وأبو دواد وخلق، وله مذهب مستقل، قال الإمام أحمد: (أعرفه بالسنة منذ خمسين سنة وهو عندي في مسلاخ سفيان الثوري)، ومع إجلال الإمام أحمد له إلا أنه شنع عليه في مسألة، ولم يعتد برأيه فيها وهي مسألة جواز نكاح المجوس وذبائحهم قال أحمد: (ما اختلف أحد في نكاح المجوس، أو في ذبائحهم)، قال الخلال: (وأنكر أبو عبد الله نكاح المجوسيات إنكارا شديدا، وضعف ما جاء فيه) قال ابن القيم: (فإنه قد حكي له أن أبا ثور يجيز نكاح المجوس، فقال: أبو ثور كاسمه، ودعا عليه)، ولما قال أبوحاتم: (أبو ثور رجل يتكلم بالرأي يخطئ ويصيب وليس محله محل المتسعين في الحديث، قد كتبت عنه) علق عليه الذهبي بقوله: (فهذا غلو من أبي حاتم سامحه الله)، ومهما يكن فقد قال ابن عبدالبر: (كان حسن النظر، ثقة فيما روى من الأثر إلا أن له شذوذا فارق فيه الجمهور وقد عدوه أحد أئمة الفقهاء)، مات سنة(٢٤٠هـ). انظر: الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٩٨/٢)،تهذيب الأسماء واللغات(٢٠٠/٢)،طبقات الشافعية الكبرى(٧٤/٢)، ميزان الاعتدال(٢٩/١)، إكمال تهذيب الكمال(٢٠١/١)، أحكام أهل الملل من الجامع لمسائل أحمد ص(١٦٠)،أحكام أهل الذمة(٨١٧/٢).

(٢) انظر: طبقات الشافعية الكبرى(٧٤/٢)(٩٣/٢)، طبقات الشافعيين ص(٩٨)(١٢٢).

(٣) انظر: طبقات الشافعية الكبرى(١٠٢/٣)، قال الذهبي في السير(٤٩٠/١٤) عن ابن المنذر: (ولد في حدود موت أحمد بن حنبل). ووفاة الإمام أحمد سنة(٢٤١)، ووفاة المزني سنة(٢٦٤)، فعمر ابن المنذر حينها (٢٣) سنة، إلا أن ابن المنذر حجازي والمزني مصري، لكن ابن المنذر رحل إلى مصر وأخذ العلم عن الربيع صاحب الشافعي فلا يبعد سماعه من المزني، وهناك رواية مشهورة لابن المنذر عن المزني، حين قال ابن المنذر: سمعت المزني يقول: سمعت الشافعي يقول: (ما رأيت سمينا أخف روحاً من محمد بن الحسن وما رأيت أفصح منه). لسان الميزان(٦٠/٧).

(٤) الأوسط (٤/ ١٦٢)، وفي المغني لابن قدامة (٢/ ١٤٦). المغني لابن قدامة (٢/ ١٤٦): (وأما المرأة فلا يصح أن

- ورأس المسألة هو: (ذكر الصلاة خلف الكافر والمأموم لا يعلم بكفره والصلاة خلف المرأة)[1]، ثم ذكر الصلاة خلف الكافر وأنها لا تصح، قال: (وقالت طائفة: لا إعادة على من صلى خلفه، **هذا قول أبي ثور والمزني**)، ثم ذكر الصلاة خلف المرأة وقال: (**وكان أبو ثور يقول: صلاتهم مجزية، وهو قياس قول المزني**).
- وفي قوله:(صلاتهم مجزية) ما يشعر بأن هذا الحكم ليس مطلقاً إنما هو فيمن علم بعد فراغه، وهو ينسبه لأبي ثور من قوله، وينسبه للمزني بالقياس على قوله في الصلاة خلف الكافر، وقول المزني في الصلاة خلف الكافر نقله الماوردي(ت٤٥٠) في حكم الصلاة خلف الكافر إذا لم يعلم بكفره وكان كفره مما يظهر كأهل الذمة قال: (فصلاة من ائتم به باطلة، وهو مذهب الفقهاء كافة، وقال المزني: صلاته جائزة كالمصلي خلف جنب، وهذا غلط)[2]، فهذا مذهب المزني في الصلاة خلف الكافر إذا لم يعلم بكفره[3]، وقاس عليه ابن المنذر الصلاة خلف المرأة، وينبغي أن يكون أيضاً لمن لم يعلم بكونها امرأة إلا بعدما صلى.
- قال القاضي حسين(ت٤٦٢): (واختار المزني -رحمه الله- أنه إذا صلى واحداً فبان

يأتم بها الرجل بحال، في فرض ولا نافلة، في قول عامة الفقهاء، وقال أبو ثور: لا إعادة على من صلى خلفها. وهو قياس قول المزني).

(١) المرجع السابق.

(٢) الحاوي الكبير (٢/٣٣٦).

(٣) قال الروياني في بحر المذهب(٢/١٨١): (لو صلى خلف كافر عُزّر الكافر، وأما المأموم: فإن كان عالماً بأنه كافر فقد أساء وصلاته باطلة، وإن كان جاهلاً فهل تجزئه صلاته أم لا؟ فالكافر ضربان: كافر يظهر كفره، وكافر يستره، فإن كان ممن يظهره، فالصلاة باطلة، قال الشافعي ﷺ : "لأنه ائتم بمن لا يصح أن يكون إماماً له بحال". وقال أصحابنا: لأنه مفرط بالائتمام به، فإن علامته تظهر بالغيار والزنار، وهذا يبطل بالمرتد، لأنه لا أمارة على كفره، ولا تصح الصلاة خلفه، ويمكن بأن يعلل بأن هذا يندر، ولا يكثر، فلا يؤدي وجوب المتحرز منه إلى المشقة على المأمومين، قال المزني: "تصح صلاته، لأنه أدى ما كلف"، وهو غلط لما ذكرنا، وإن كان ممن يستسر بكفره كالزنديق والمنافق...)الخ.

كافرًا أو خنثى أو امرأة لا تلزمه الإعادة إذا كان جاهلاً بالحال، وقاس على ما لو بان جنباً أو محدثاً؛ لأن كل صلى لنفسه)(١).

- وهذا القول يظهر كما سبق أنه ليس في حال الاختيار والعلم، وإنما بعد وقوع الفعل مع الجهل بالحال قبل ذلك، وهو مروي أيضاً عن أشهب(ت٢٠٤) كما قال ابن حزم: (وروي عن أشهب أنه من ائتم بامرأة وهو لا يدري حتى خرج الوقت ثم علم فصلاته تامة، وكذا من ائتم بكافر)(٢).

- مما سبق فلا يصح الجزم بأن المزني قوله كقول أبي ثور في الصلاة خلف المرأة، ولذلك كان أبو حامد الاسفراييني(ت٤٠٦) دقيقاً حين قال: (مذهب الفقهاء كافة أنه لا تصح صلاة الرجال وراءها **إلا أبا ثور**)(٣)، فلم يذكر المزني، ومثله الماوردي(ت٤٥٠) حين قال: (لا يجوز للرجل أن يأتم بالمرأة بحال، فإن فعل أعاد صلاته، وهذا قول كافة الفقهاء إلا أبا ثور فإنه شذّ عن الجماعة فجوّز للرجل أن يأتم بالمرأة)(٤)، فلم ينسباه إلا لأبي ثور، و الاسفراييني هو ثاني من وقفت عليه ينسبه لأبي ثور والماوردي الثالث، والأول ابن المنذر كما سبق ، وأضاف إليه المزني بالقياس.

- و أدق العبارات في نسبة قوليهما: (مسألة: عند الشافعي وأحمد وأكثر العلماء إذا صلى خلف كافر أو امرأة ولم يعلم بحالهما ثم علم أعاد الصلاة، وعند أبي ثور وبعض أصحاب الظاهر لا إعادة عليه، وعند المزني مثل قولهم في الكافر)(٥).

---

(١) التعليقة على مختصر المزني (١٠٣٦/٢).

(٢) مراتب الإجماع ص(٢٧-٢٨).

(٣) نقله عنه النووي في المجموع(٢٥٥/٤).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٢٦).

(٥) المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة(٢٠٢/١)، ومؤلفه من كبار الشافعية في اليمن في القرن الثامن، وكلامه هذا هو الأدق، مع أنه قال قبل ذلك(٢٠٠/١): (وعند المزني وأبي ثور ومحمد بن جرير الطبري يجوز أن تؤم الرجال

- فالذي يظهر من مذهب أبي ثور و المزني في الصلاة خلف المرأة هو: فيمن صلى خلفها وهو لا يعلم بأنها امرأة، فقال أبو ثور: (صلاتهم مجزية)، أما المزني فليس له قول منقول إنما هو القياس على قوله فيمن صلى خلف الكافر، والنقول السابقة هي الأصح لتقدمها، ولكونها من شافعيين وهم أعرف بأقوال أصحابهم، ثم جاءت النسبة إليهما مع ابن جرير الطبري، وفيها اضطراب وانقطاع كما في الآتي:
- **أما النقل عن ابن جرير الطبري(ت٣١٠)**، فقد جاء متأخراً ، وأول من وقفت عليه يحكيه عنه: أبو الطيب الطبري(ت٤٥٠)، وتلميذه العبدري(ت٤٩٣) فيما نقله عنهما النووي بقوله: (وقال أبو ثور والمزني وابن جرير تصح صلاة الرجال وراءها، **حكاه عنهم القاضي أبو الطيب والعبدري)**[1]، و ولادة أبي الطيب سنة (٣٤٨) و وفاة ابن جرير سنة (٣١٠) يعني: ولد أبو الطيب بعد وفاة ابن جرير بثلاث وثلاثين سنة، وعدم الإدراك والانقطاع بينهما يُضعف نسبة القول، خاصة مع تفرد مثل أبي الطيب بالنقل عنه، وعدم وجود هذا المنقول فيما وصل إلينا من كتب ابن جرير، ومخالفته للإجماع، والاضطراب في المنقول كما سيأتي.
- ثم بعد أبي الطيب و العبدري تتابع العلماء على النقل عنهم وسأذكر ما تيسر منها، وهي على ثلاث أوجه:

الوجه الأول: من نقل عنهم القول بإطلاق دون تقييد بنفل ونحوه:

- قال اللخمي(ت٤٧٨): (وأجاز أبو ثور والطبري إمامتها الرجال والنساء)[2]، وقال

في التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال).

(١) المجموع (٤/٢٥٥).

(٢) التبصرة (١/ ٣٢٨).

ابن رشد (ت٥٩٥): (وشذ أبو ثور، والطبري، فأجازا إمامتها على الإطلاق)[١]، وقال الرجراجي(ت بعد ٦٥٠): (**وشذ أبو ثور، والطبري** -رضي الله عنهما- فأجازوا إمامتها على الإطلاق)[٢]، وقال العيني(ت٨٥٥): (وشذ أبو ثور والمزني ومحمد بن جرير الطبري فأجازوا إمامة النساء على الإطلاق للرجال والنساء)[٣]، وقال في موضع آخر: (حكي عن ابن جرير الطبري أنه يجوز إمامتها بالتراويح إذا لم يكن هناك قارئ غيرها)[٤].

الوجه الثاني: من نقل عنهم القول مقيداً بالنافلة إذا لم يكن قارئ غيرها:

- قال أبوبكر الشاشي(ت ٥٠٧): (وحُكي عن أبي ثور وابن جرير الطبري أنه يجوز إمامتها في صلاة التراويح إذا لم يكن هناك قارىء غيرها، وتقف خلف الرجال)[٥]، وقال العمراني(ت٥٥٨): (قال أبو ثور والمزني، ومحمد بن جرير الطبري: يجوز أن تكون إمامًا للرجل في التراويح، إذا لم يكن قارئ غيرها، وتقف خلف الرجال)[٦]، وقال ابن الأثير (ت٦٠٦): (المرأة لا يجوز أن تكون إمامًا للرجل. وبه قال عامة الفقهاء إلا ما حُكي عن أبي ثور، والمزني، ومحمد بن جرير الطبري فإنهم قالوا: يجوز في التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال)[٧]، وقال الريمي الشافعي(ت٧٩٢): (وعند المزني وأبي ثور ومحمد بن جرير الطبري يجوز أن تؤم

---

(١) بداية المجتهد (١/ ١٥٥).

(٢) مناهج التحصيل (١/٢٩٨-٢٩٩).

(٣) البناية شرح الهداية (٢/ ٣٣٦).

(٤) المرجع السابق (٢/ ٣٤٤).

(٥) حلية العلماء(٢/١٧٠).

(٦) البيان (٢/٣٩٨).

(٧) الشافي في شرح مسند الشافعي (٢/ ١٠).

الرجال في التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال)[1]، وقال الدميري(ت٨٠٨):(...خلافًا لأبي ثور والمزني وابن جرير، فإنهم جوزوا لها أن تؤم الرجال في التراويح بشرط أن لا يكون ثم قارئ غيرها وأنها تقف خلفهم)[2]، وقال المغرِبي (ت ١١١٩): (وأجاز المزني وأبو ثور إمامة المرأة، وظاهر الرواية الإطلاق في الفرائض والنوافل، والطبري أجاز إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن)[3]، وقال الصنعاني(١١٨٢): (وأجاز المزني وأبو ثور إمامة المرأة، وأجاز الطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن)[4]، وقال الشوكاني: (ت١٢٥٠): (وأجاز المزني وأبو ثور والطبري إمامتها في التراويح إذا لم يحضر من يحفظ القرآن)[5].

الوجه الثالث: من نقل عنهم القول بالوجهين السابقين دون ترجيح:

- قال الروياني(ت٥٠٢): (لا يجوز أن تكون المرأة إماماً للرجال وبهذا قال كافة العلماء، وقال أبو ثور يجوز ذلك، وحكي عنه وعن ابن جرير أنهما قالا: يجوز في صلاة التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلفه الرجال)[6]، وقال المازري(ت٥٣٦): (وحكى بعض أصحابنا عن الطبري وداود وأبي ثور جواز إمامتها رجالًا ونساء، ورأيت في نقل غيرهم عن أبي ثور والمزني والطبري أنهم

(١) المعاني البديعة في معرفة اختلاف أهل الشريعة (١/ ٢٠٠).

(٢) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٢/ ٣٥٢).

(٣) البدر التمام شرح بلوغ المرام (٣/ ٣٣٦).

(٤) سبل السلام (٣٧٣/١).

(٥) نيل الأوطار (١٩٦/٣).

(٦) بحر المذهب (٢٦١/٢).

أجازوا أن تؤم ...التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال)[1]، وقال ابن الملقن (ت٨٠٤): (...خلافًا للطبري وأبي ثور، فإنهما أجازا إمامة المرأة للرجال والنساء جملة، وحكي عنهما إجازته في التراويح إذا لم يوجد قارئ غيرها)[2].

- **وأدق عبارة في النسبة إلى الثلاثة** قول ابن سيد الناس (ت٧٣٤): (ففيه إمامة الرجال الرجال، والرد على من ذهب إلى أن المرأة تؤم الرجال ويحكى عن محمد بن جرير الطبري. والشافعي يوجب الإعادة على من صلى من الرجال خلف المرأة، وقال أبو ثور: لا إعادة عليهم، وهو قياس قول المزني)[3].
- **فائدة:** قال ابن العربي: (نُقل عن محمد بن جرير الطبري إمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية؛ ولم يصح ذلك عنه... فإن المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم مفاوضة النظير للنظير، لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها وكلامها، وإن كانت متجالة برزة لم يجمعها والرجال مجلس تزدحم فيه معهم، وتكون منظرة لهم، ولم يفلح قط من تصور هذا، ولا من اعتقده)[4].
- **أما الحنابلة:** فإن المذهب عندهم عدم جواز إمامة المرأة بالرجال مطلقاً[5]، وهو ما اتُفق عليه في الإقناع والمنتهى[6].

---

(١) شرح التلقين (١/ ٦٧٠).

(٢) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٢/ ٥٣٤).

(٣) النفح الشذي شرح جامع الترمذي (٤/ ٢٦٠)، فمرّض المروي عن الطبري، ولم ينسبه للمزني إلا قياساً، ونسبته لأبي ثور بإطلاق محل بحث سبق، وأن الأظهر أن قوله فيمن لم يعلم بذلك إلا بعد صلاته، والله أعلم.

(٤) أحكام القرآن(٣/٤٨٣).

(٥) قال برهان الدين ابن مفلح في المبدع(٢/٨١): (لا يصح أن يأتم رجل بامرأة في الصحيح من المذهب؛ وهو قول عامتهم)، قال المرداوي في الإنصاف(٢/٢٦٣): (هذا المذهب مطلقاً).

(٦) انظر: الإقناع(١/١٦٨)، وقال في المنتهى(١/٣٠٤): (ولا تصح إمامة امرأة وخنثى لرجال أو لخناثى إلا عند أكثر المتقدمين، إن كانا قارئين والرجال أميون في تراويح فقط ويقفان خلفهم).

- والرواية الثانية: جواز إمامتها في النافلة، والرواية الثالثة: تصح إمامتها في التراويح فقط، قال المرداوي عن هذه الرواية: (نص عليه، وهو الأشهر عند المتقدمين... وهو من المفردات... فعلى هذه الرواية، قيل: يصح إن كانت قارئة وهم أميون... وقيل: إن كانت أقرأ من الرجال، وقيل: إن كانت أقرأ وذا رحم ... وقيل: إن كانت ذا رحم أو عجوز...قال في الفروع: واختار الأكثر صحة إمامتها في الجملة...فائدة: حيث قلنا: تصح إمامتها بهم، فإنها تقف خلفهم؛ لأنه أستر، ويقتدون بها، هذا الصحيح...قلت: فيعايى بها، وعنه تقتدي هي بهم في غير القراءة، فينوي الإمامة أحدهم...قلت: فيعايى بها أيضاً)(1).
- قال برهان الدين ابن مفلح: (وعنه: تصح في النفل، وعنه: في التراويح...وخص بعض أصحابنا الجواز بذي الرحم، وبعضهم بكونها عجوزاً، وبعضهم بأن تكون أقرأ من الرجل، وعلى الصحة تقف خلفهم، ويقتدون بها في جميع أفعال الصلاة...وقيل: لا بد أن يتقدمهم أحدهم، وفيه بعد، وعنه: يقتدون بها في القراءة، ويقتدى بهم في غيرها، فينوي الإمامة أحدهم، واختار الأكثر الصحة في الجملة)(2).
- و الرواية المقابلة للصحيح والمذهب: بجواز إمامتها للرجل، إذا لم يكن قارئ إلا هي، فتكون هي القارئة بشرط أن تكون خلفه، وتقتدي بأفعاله، له فيها سلف كما أخرج عبد الرزاق عن:
- التابعي قتادة بن دعامة(ت١١٨) أنه قال: **(إذا كان الرجل لا يقرأ مع نساء تقدّم، وقرأت المرأة من ورائه، فإذا كبر ركع، وركعت بركوعه، وسجدت بسجوده)**(3).

---

(١) الإنصاف(٢/٢٦٥)، وانظر: الفروع(٣/ ٢٥)، شرح الزركشي (٢/ ٩٥)، المنح الشافيات (١/ ٢٥٢).

(٢) المبدع (٢/٨١-٨٢).

(٣) أخرجه عبدالرزاق(٥٠٨٩)، في (باب إذا كانت المرأة أقرأ من الرجال) عن معمر عن قتادة به، وسنده صحيح.

- ورأي قتادة له ثقله والظاهر أنه مسبوق إليه، لأنه ثبت عنه أنه قال: (ما أفتيت برأي منذ ثلاثين سنة)[(١)]، قال الذهبي معلّقاً: (فدلّ على أنه ما قال في العلم شيئاً برأيه)[(٢)].
- وهذا يحتمل أنه مسبوق بسنة أو قول صاحب ونحوهما، وعلى كل حال فهذا القول ليس في حال الاختيار والسعة إنما هو عند العجز وعدم وجود القارئ، فهو كسائر ما يُعجز عنه من الواجبات، ولذلك قدّره بقدره فجوّز لها القراءة دون الاقتداء بالأفعال؛ لأنها ممكنة فلم تسقط عن الرجل، و لئلا تتقدم على الرجل فتخالف بذلك سنن و مقاصد عديدة.
- قال ابن تيمية: (ومن اهتدى لهذا الأصل، وهو أن نفس واجبات الصلاة تسقط بالعذر، فكذلك الواجبات في الجماعات ونحوها، فقد هدي لما جاءت به السنة... ولهذا جوز أحمد على المشهور عنه أن تؤم المرأة الرجال لحاجة مثل أن تكون قارئة وهم غير قارئين فتصلي بهم التراويح...وتتأخر خلفهم وإن كانوا مأمومين بها)[(٣)].
- **والخلاصة:** أن القول بجواز إمامة المرأة بالرجل يقوى عن أبي ثور مع احتمال أن يكون قوله فيمن لم يعلم بأنها امرأة إلا بعد الصلاة فصلاته (مجزية)، أما المزني فلا قول له هنا وإنما جعله ابن المنذر قياس قوله، ثم نسبه إليه جماعة من المتأخرين عنه، وأما الطبري فإن النسبة إليه محل نظر وبعضهم يطلق القول عنه في جواز إمامتها للرجل في الفرض والنفل مطلقاً وهذا لا يقبل مع مخالفته للإجماع إلا بنص ثابت عنه ولا يوجد، وبعضهم يجعل قوله مقيداً في التراويح إذا لم يكن قارئ غيرها وتقف خلف الرجال وهذا القول رواية عن أحمد وله سلف.

---

(١) العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبدالله(٢٣٣/٣)، الثقات لابن حبان(٩٣/٨).

(٢) سير أعلام النبلاء(٢٧٣/٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٤٨/٢٣).

- فتبين أن هذا القول لا يكاد يثبت إلا عن أبي ثور، مع ضعفه حيث لم ينقل من كتاب له ولم ينقل باتصال عنه، إلا إن نقل الشافعية -وهم أصحابه- يقوي النسبة مع تردد في الجزم بها، مع احتمال المنقول عنه وأقوى الاحتمالات: أن رأيه فيما إذا صلى خلف من لم يعلم كونها امرأة، والجواز رواية عن أحمد في حال عجز الرجل عن القراءة في صلاة التراويح وتصلي خلفه، وهو موافق لرأي قتادة.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز إمامة المرأة للرجل:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ بحديث أم ورقة -رضي الله عنها- وكانت قد جمعت القرآن: «**وكان النبي ﷺ قد أمرها أن تؤم أهل دارها**»، وكان لها مؤذن، وكانت تؤم أهل دارها [(١)].

(١) أخرجه أحمد(٢٧٢٨٣) مختصراً بهذا اللفظ، وبنحوه عند أبي داود(٥٩٢)، وأخرجه ابن خزيمة(١٦٧٦) وفي لفظه: «**وأذن لها أن تؤذن لها، وأن تؤم أهل دارها في الفريضة**»، ونحوه عند الحاكم(٧٣٠) وقال: (وهذه سنة غريبة لا أعرف في الباب حديثاً مسنداً غير هذا)، وأخرجه غيرهم، و مداره على الوليد بن جميع ورواه مرة عن جدته عن أم ورقة، ورواه عن جدته وعبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة، ورواه عن عبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة، ورواه عن ليلى بنت مالك عن أبيها وعبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة، والوليد بن جميع وإن كان من رجال مسلم وقد أخرج له في موضعين إلا أن فيه ضعفاً، والإمام مسلم قد ينتقي من حديث من ضعف حفظه ما عَرَف ضبطه فيه، إلا أن الحاكم قال كما في المدخل إلى الصحيح(١٠٧/٤): (لو لم يذكره لكان أولى...غير أن مسلماً على شرطه في الاستشهاد في اللين من المحدثين إذا قدم الأصل عن الثقة الثبت)، وقد قال ابن حبان عن الوليد في المجروحين(٣/٧٨-٧٩): (كان ممن ينفرد عن الأثبات بما لا يشبه حديث الثقات فلما فحش ذلك منه بطل الاحتجاج به)، وقال العقيلي في الضعفاء(٣١٧/٤): (في حديثه اضطراب) وبالغ فيه ابن حزم في المحلى(١٦٠/١٢) فقال: (الوليد بن جميع – وهو هالك –)!، وقد وثقه ابن معين وغيره، وقال الإمام أحمد و أبو داود: (ليس به بأس) وقال أبو حاتم: (صالح الحديث) كما نقله عنهم في تهذيب التهذيب(١٣٨/١١)، ولخّص ابن حجر حاله في التقريب ص(٥٨٢) فقال: (صدوق يهم، ورمي بالتشيع)، والظاهر مما تقدم أن في حفظه ضعف، و يُقبل من حديثه الذي عُرف ضبطه فيه ما لم يتفرد بما ينكر، وهذا الحديث مما تفرّد به ولا يحتمل تفرده بمثله خاصة أنه اضطرب فيه، وأن في إسناده من لا يعرف وأعني بذلك: جدة الوليد وعبدالرحمن بن خلاد، ولذلك لما ذكر الإشبيلي الحديث في الأحكام الوسطى ولم يبين علته كما اشترط في مقدمته استدرك عليه ابن القطان في بيان الوهم والإيهام (٢٣/٥) بقوله: (وأستبعد عليه تصحيحه، فإن حال عبد الرحمن بن خلاد مجهولة، وهو كوفي،

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ أذن لأم ورقة أن تؤم أهل دارها وهذا يعم الرجال والنساء[1]، و المؤذن مذكور وهو رجل، فدلّ على جواز إمامة المرأة للرجل؛ لأنه لو كان محرماً لنبه عليه النبي ﷺ ولم يؤخر بيانه.

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن الحديث ضعيف لا يثبت، ففي إسناده ضعف من جهة الوليد بن جميع، واضطراب في إسناده ومتنه، وجهالة في جدة الوليد و في عبدالرحمن بن خلاد، وتفرّد ونكارة في متنه إن استُدلّ به على إمامة المرأة للرجل، كما قال الحاكم: (وهذه سنة غريبة لا أعرف في الباب حديثاً مسنداً غير هذا)[2]، وقال أبو الوليد الباجي: (وهذا الحديث مما لا يجب أن يعول عليه)[3].

وأجيب عن تضعيف الحديث:

- بأن (حديثها من رواية الوليد بن عبد الله بن جميع، قال أبو حاتم بن حبان: لا يحتج به. وقال يحيى بن معين: ثقة. وقال الإمام أحمد: ليس به بأس. وكذلك قال أبو زرعة، وقال أبو حاتم الرازي: صالح في الحديث. ورواه (م) في صحيحه، وهؤلاء أعرف من ابن حبان)[4]، ف(الوليد هذا ثقة من فُرسَان مُسلم...[و] قول هؤلاء

وجدة الوليد كذلك لا تعرف أصلاً)، قلت: قد صدق في استبعاده ذلك؛ حيث ذكر الإشبيلي جهالة عبدالرحمن بن خلاد في الأحكام الكبرى(١٢٦/٢) بقوله: (وعبد الرحمن لا أعلم روى عنه إلا الوليد بن جميع)، ولما ذكر ابن الملقن في البدر المنير(٣٩٢/٤) سكوت الإشبيلي وسكوت البيقهي عقّب على ذلك بقوله: (وقد علمت ما فيه من الاضطراب والجهالة).

(١) انظر: بحر المذهب(٢٦١/٢)، المغني(١٤٧/٢).

(٢) المستدرك (٣٢٠/١).

(٣) المنتقى شرح الموطأ (٢٣٥/١).

(٤) السنن والأحكام لضياء الدين المقدسي(٣٠٧/١).

الأئمة في توثيقه مقدم على قول ابن حبان فيه؛ لأنهم أعلم منه)[1].

- أما جهالة من فوقه وهي جدته و من قرن معها وهو عبدالرحمن بن خلاد (قال الحافظ عن الأولى:"لا تعرف"، وعن الآخر:"مجهول الحال"...ولكن أحدهما يقوي رواية الآخر؛ لا سيما وأن الذهبي قال في "فصل النسوة المجهولات": "وما علمت في النساء من اتهمت ولا من تركوها ")[2].
- (وقد حسّن الدارقطني حديث أم ورقة في كتاب السنن، وأشار أبو حاتم في العلل إلى جودته، وأخرجه بن خزيمة في صحيحه)[3].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأن توثيق الراوي لا يلزم منه عدم الخطأ، فالثقة قد يخطئ وقد يشذ، كما تُرجم لعدد من الرواة بأنه (ثقة يخطئ)، والأكثر من النقاد على أن الوليد رتبته أقل من ذلك كما قال أبو حاتم عنه:(صالح الحديث)[4]، قال ابن أبي حاتم: (وإذا قيل: صالح الحديث فإنه يكتب حديثه للاعتبار)[5] فهو دون الاحتجاج عنده، وتوثيق ابن معين يقابله كلام أبو حاتم، وتوسط الإمام أحمد فقال: (ليس به بأس)[6]، وهناك من جرحه ومنهم ابن حبان مع أنه -موصوف بالتساهل- فقال عن الوليد: (كان ممن ينفرد عن

---

(١) البدر المنير(٣٩٢/٤)، وقال: (نعم الشأن في (جدته) فإنا لا نعلم لها حالاً، وكذا عبد الرحمن بن (خلاد) وإن نقل عن ابن حبان أنه ذكر عبد الرحمن في «ثقاته» وقد أعله بهما ابن القطان).

(٢) صحيح أبي داود(١٤٤/٣)، وانظر: إرواء الغليل(٢٥٦/٢).

(٣) تهذيب التهذيب(١١٣/٢).

(٤) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٨/٩).

(٥) المصدر السابق (٣٧/٢).

(٦) سؤالات أبي داود للإمام أحمد ص(٣٠٣).

الأثبات بما لا يشبه حديث الثقات فلما فحش ذلك منه بطل الاحتجاج به)[1]، وقال العقيلي: (في حديثه اضطراب)[2] وتعنت ابن حزم فقال: (الوليد بن جميع -وهو هالك-)[3].

- ولعل مجموع كلامهم لخصه ابن حجر بقوله: (صدوق يهم، ورمي بالتشيع)[4]، فهو ثقة في نفسه أما حفظه ففيه ضعف، و يُقبل من حديثه ماعُرف ضبطه فيه، فاضطرابه، أو تفرده بأصل، أو بما ينكر، غير قبول منه.
- وأما إخراج مسلم لحديث الوليد فلا يلزم منه توثيق الرواي مطلقاً، فقد أخرج الإمام مسلم لمن هو متكلم فيه أكثر من الكلام في الوليد بن جُميع، كمطر بن طهمان الوراق، قال ابن القيم: (ولا عيب على مسلم في إخراج حديثه، لأنه ينتقي من أحاديث هذا الضرب ما يعلم أنه حفظه، كما يطرح من أحاديث الثقة ما يعلم أنه غلط فيه)[5]، و قد ذكر الحاكم الوليد بن جُميع فيمن عيب على مسلم إخراج حديثه ثم قال: (ولو لم يذكره لكان أولى)[6].
- أما القول بأن جهالة جدة الوليد ومن قرن معها في أحد الطرق وهو عبدالرحمن بن خلاد تقوي الحديث باقتران المجهول مع المجهول، فجوابه: بأن هذه التقوية مبنية على ترجيح هذا الطريق الذي فيه الاقتران وهذا تحكّم، فإن هذا الحديث كما قال

---

(١) المجروحين(٣/٧٨-٧٩).

(٢) الضعفاء(٤/٣١٧).

(٣) المحلى(١٢/١٦٠).

(٤) التقريب ص(٥٨٢)

(٥) زاد المعاد (١/٣٥٣).

(٦) المدخل إلى الصحيح (٤/١٠٧)، وقد ذكر من هذا الضرب(٩٨) راوياً عند مسلم مع الجواب عن سبب روايته لهم، وذكر بعده من روى لهم البخاري في الصحيح وقد نسبوا إلى نوع من الجرح وعددهم(٣٥) راوياً، وقد قال في التمهيد لكلامه: (والغرض في هذا الموضع الذب عنهما فيما عيب على كل واحد منهما).

الدارقطني: (يرويه الوليد بن عبد الله بن جميع، واختلف عنه)[1] ثم ذكر الاختلاف، قلت: رواه عن جدته عن أم ورقة، ورواه عن جدته وعبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة، ورواه عن عبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة، ورواه عن ليلى بنت مالك عن أبيها وعبدالرحمن بن خلاد عن أم ورقة[2]، ولعل هذا أقرب إلى الاضطراب الذي يعل به الحديث، وخاصة مع ضعف في الوليد وتصريح العقيلي باضطراب حديثه.

- (فإذا جاء راو ضعيف بعدة أسانيد لمتن واحد؛ فإن هذه الأسانيد لا يقوي بعضها بعضاً، بل يعل بعضها بعضاً، وإن كان راويها في الأصل يصلح حديثه للاعتبار، لكن لما اضطرب في إسناد الحديث عرفنا أنه لم يحفظه كما ينبغي)[3].
- أما قول ابن حجر: (وقد حسّن الدارقطني حديث أم ورقة في كتاب السنن، وأشار أبو حاتم في العلل إلى جودته، وأخرجه بن خزيمة في صحيحه)[4]، فتحسين الدارقطني لم أقف عليه في سننه، وقد أورد الحديث في ثلاثة مواضع[5]، على أن كتابه السنن(قصد به غرائب السنن)[6]،و قد ذكر الحديث أيضاً في كتابه العلل والأصل في الأحاديث المذكورة في كتاب العلل أنها معلولة كما هو اسمه وكما هي قصة تأليفه[7]،

---

(١) العلل للدارقطني(٤١٧/١٥).

(٢) قال المزي في تهذيب الكمال(٣٩١/٣٥): (قال المزي: روى حديثها الوليد بْن عَبد اللَّهِ بْن جميع (د)، عن جدته، عن أمها أم ورقة، وقيل: عن الوليد، عن جدته ليلى بنت مالك، عَن أبيها، عن أم ورقة، وقيل: عن الوليد (د)، عن جده، عن أم ورقة وعن عبد الرحمن بن خلاد، عن أم ورقة، وقيل: عن عبد الرحمن بن خلاد، عَن أبيه، عن أم ورقة)، وذكره للجد وهم نبه عليه ابن حجر في تهذيب التهذيب(١١٢/٢).

(٣) "الإرشادات في تقوية الحديث بالشواهد والمتابعات" ص(٢٨٧).

(٤) تهذيب التهذيب(١١٣/٢).

(٥) انظر: سنن الدراقطني (١٠٨٤)،(١٥٠٦)، (٣٢٠٣).

(٦) مجموع الفتاوى(١٦٦/٢٧)، قال الزيلعي عن سنن الدارقطني في نصب الراية(٣٥٦/١): (مجمع الأحاديث المعلولة، ومنبع الأحاديث الغريبة).

(٧) نقلها الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد(٤٨٧/١٣) عن البرقاني الذي كتب العلل عن الدارقطني، فقال: (شرح لي

وعلى فرض تحسينه له، فتحسين الدارقطني لايلزم منه أن يكون ثابتاً (وإنما هو تحسين جارٍ على اصطلاح العلماء المتقدمين، حيث يطلقون "الحسن" أحياناً ويريدون به الحسن المعنوي، وأحياناً أخرى يريدون به الغرابة والنكارة)[1]، وتحسينات الترمذي خير شاهد هنا، كما قال ابن رجب عن الحديث الضعيف الذي يحتج به الإمام أحمد ولم يرد مايخالفه: (مراده بالضعيف قريب من مراد الترمذي بالحسن)[2].

- أما تصحيح ابن خزيمة فلعله مبني على مذهبه في توثيق المجهول إلى أن يتبين جرحه، وقد انتقدها ابن حجر على ابن حبان وابن خزيمة بقوله: (فإنه يذكر خلقاً من نص عليهم أبو حاتم وغيره على أنهم مجهولون، وكأن عند ابن حبان أن جهالة العين ترتفع برواية واحد مشهور، وهو مذهب شيخه بن خزيمة)[3]، والعجيب أن ابن حجر أشار إلى ضعف الحديث في تلخيص الحبير بقوله: (وفي إسناده عبد الرحمن بن خلاد وفيه جهالة)[4].

- وعلى فرض ثبوت الحديث فدلالته على إمامة المرأة للرجل ليست صريحة ولا مذكورة، فإن الرجل الواجب في حقه الصلاة في المسجد، ولم يذكر في الحديث أنه كان يصلي معها رجال، وقد جاء في رواية ابن خزيمة ما يدل على أن المؤذن هي ذات المرأة: «**وأَذِنَ لها أن تُؤَذِّنَ لها، وأن تَؤُمَّ أهل دارها في الفريضة، وكانت قد جمعت**

قصة جمع " العلل "، فقال: كان أبو منصور ابن الكرخي يريد أن يصنف مسنداً معللاً، فكان يدفع أصوله إلى الدارقطني، فيعلم له على الأحاديث المعللة، ثم يدفعها أبو منصور إلى الوراقين، فينقلون كل حديث منها في رقعة، فإذا أردت تعليق كلام الدارقطني على الأحاديث، نظر فيها أبو الحسن، ثم أملى علي الكلام من حفظه).

(١) "الإرشادات في تقوية الحديث بالشواهد والمتابعات" ص(١٣٥).

(٢) شرح علل الترمذي(٢/٥٧٦).

(٣) لسان الميزان(١/١٤).

(٤) التلخيص الحبير(٢/٦٧).

القرآن»[1].

- وجاء في رواية عند الدارقطني ما يقيد الإطلاق ويخصص إمامتها بالنساء، ولفظه: «**أن رسول الله ﷺ أذن لها أن يؤذن لها ويقام، وتؤُمَّ نساءها**»[2]، قال ابن قدامة: (وهذه زيادة يجب قبولها، ولو لم يذكر ذلك لتعين حمل الخبر عليه؛ لأنه أذن لها أن تؤم في الفرائض، بدليل أنه جعل لها مؤذنا، والأذان إنما يشرع في الفرائض، ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض)[3].
- وحمل معنى الحديث على إمامة النساء هو ما فهمه من تقدم من الأئمة وهو مقتضى تراجم من أخرجه، فقد قال إسحاق بن راهويه: (فأما سفيان الثوري ومن سلك طريقه فرأوا أن المرأة إذا أمت النساء وقامت وسطهن إن صلاتهن جائزة)، وقال مستدلاً لهم: (هذا على ما جاء عن النبي ﷺ في أم ورقة الأنصارية -رضي الله عنها- حين أمرها أن تؤم أهل دارها، وأخذ بذلك بعد النبي ﷺ عائشة -رضي الله عنها- وأم سلمة -رضي الله عنها-)، قال: (وهذا الذي نعتمد عليه)[4]، وترجم له أبوداود: (باب إمامة النساء)، وترجم له ابن خزيمة: (باب إمامة المرأة النساء في الفريضة)، وترجم له ابن المنذر: (ذكر إمامة المرأة النساء في الصلوات المكتوبة)، وترجم له الدارقطني: (باب صلاة النساء جماعة وموقف إمامهن)، وترجم له البيهقي:(باب إمامة المرأة النساء دون الرجال)، وقال أبونعيم في الحلية في ذكر الصحابيات: (ومنهن الشهيدة القارئة أم ورقة الأنصارية كانت تؤم المؤمنات المهاجرات)، واستدل به الشافعية على

---

(١) أخرجه ابن خزيمة(١٦٧٦)، وهذا الاختلاف مما يبين الاضطراب في المتن أيضاً.

(٢) أخرجه الدارقطني(١٠٨٤).

(٣) المغني(٢/١٤٧).

(٤) مختصر قيام الليل للمروزي ص(٢٢٨) والمروزي من تلاميذ إسحاق.

إمامة المرأة بالنساء[1].

- وأول من وقفت عليه يذكر الاستدلال بهذا الحديث على إمامة المرأة للرجال هو الروياني(ت٥٠٢) ونسب الاحتجاج به لأبي ثور وابن جرير ثم قال: (وهذا غلط)[2]، ثم ترجم الإشبيلي(ت٥٨١) للحديث: (باب هل تؤم المرأة الرجل؟) ثم عقب بعد الحديث: (وعبد الرحمن لا أعلم روى عنه إلا الوليد بن جميع) إشارة منه لضعف الحديث وعدم احتمال هذا الحكم الجديد برواية مجهول[3].
- ولما استدل بعض الحنابلة به على تجويز أن تؤم المرأة القارئة الرجال الأميين في التراويح، وتكون وراءهم[4]، قال ابن قدامة ردّاً عليهم: (تخصيص ذلك بالتراويح واشتراط تأخرها تحكم يخالف الأصول بغير دليل، فلا يجوز المصير إليه)[5].

٢/ **واستُدلّ لهم[6] أيضاً بحديث:** أبي مسعود الأنصاري ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «**يؤم القوم أقرؤهم لكتاب الله...**» الحديث[7].

وأجيب عن هذا الاستدلال:

---

(١) انظر: الحاوي الكبير(٣٥٦/٢)، المجموع(١٩٩/٤).

(٢) بحر المذهب(٢٦١/٢)، وانظر: بداية المجتهد(١٥٥/١)، وهذا الاستدلال أظن أنه قيل تفقهاً وليس منقولاً عنهما؛ لأن هناك من قال بأنهم استدلوا بحديث: «**يؤم القوم أقرؤهم**» كما سيأتي.

(٣) لأن من لم يرو عنه إلا راو واحد ولم يعرف بجرح ولا تعديل فهو مجهول جهالة عين كحال عبدالرحمن بن خلاد.

(٤) قال البهوتي في المنح الشافيات (٢٥٢/١): (وهذا القول هو الأشهر عند المتقدمين، وقال الشيخان وجمهور المتأخرين: لا تصح إمامتها برجل مطلقاً)، وهو المذهب كما تقدم.

(٥) المغني(١٤٧/٢)، وقال: (أذن لها أن تؤم في الفرائض، بدليل أنه جعل لها مؤذناً، والأذان إنما يشرع في الفرائض، ولا خلاف في أنها لا تؤمهم في الفرائض).

(٦) انظر: الحاوي الكبير (٢/ ٣٢٦)، النجم الوهاج في شرح المنهاج (٢/ ٣٥٢).

(٧) أخرجه مسلم(٦٧٣)، وعلّقه البخاري في باب(إمامة العبد والمولى)، وأخرج البخاري من حديث عمرو بن سلمة عن أبيه مرفوعاً: «...**وليؤمكم أكثركم قرآناً**...».

- بأن لفظ القوم في اللغة يطلق على: (الرجال دون النساء)[1]، (ولا يكون ذلك إلا للرجال)[2]، (وإنما سمي الرجال دون النساء قوماً لأنهم يقومون في الأمور كما قال عز ذكره: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾...
- ومما يدل على أن القوم رجال دون النساء قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَسۡخَرۡ قَوۡمٞ مِّن قَوۡمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُواْ خَيۡرٗا مِّنۡهُمۡ وَلَا نِسَآءٞ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيۡرٗا مِّنۡهُنَّۖ﴾ وقول زهير: وما أدري وسَوف إخالُ أدري ... أقومٌ آلُ حِصْنٍ أم نِساءُ)[3].
- ففي الآية: (قابل القوم بالقوم والنساء بالنساء، فلو كان النساء يسمين بالقوم لما صحت هذه المقابلة)[4]، وفي البيت: (أظهر التشكك بين كونهم قومًا أو نساء وهذا لا يصح إلا مع قصر لفظ القوم على الرجال)[5].
- و"القوم" (لا يقع على النساء إلا على وجه التبع كما قل عز وجل: ﴿كَذَّبَتۡ قَوۡمُ نُوحٍ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ والمراد الرجال، والنساء تبعٌ لهم)[6]، (اكتفى بذكر الرجال من ذكر النساء؛ لأن الغالب على النساء اتباع الأزواج. فكان ذكرهم يكفي من ذكرهن)[7].
- وقد روي في الحديث: «**إن نسَّاني الشيطانُ شيئاً من صلاتي، فليسبح القومُ وليُصفِّق**

---

(١) العين (٥/٢٣١)، قال الإسنوي:(القوم اسم جمع بمعنى الرجال خاصة، واحده في المعنى رجل، كذا نص عليه النحاة واللغويون). "الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية" ص(٢٨٢).

(٢) مقاييس اللغة(٥/٤٣)، قال ابن تيمية: (ولما كان لفظ "القيام" يتضمن القوة والثبات، وقد يتضمن مع قيام الشيء بنفسه إقامته لغيره، خص لفظ "القوم" بالرجال دون النساء). جامع المسائل (٥/١٦٦).

(٣) فقه اللغة ص(٢٣٤)، وانظر: تهذيب اللغة(٩/٢٦٦)، لسان العرب(١٢/٥٠٥).

(٤) شرح التلقين(١/٦٧٠).

(٥) المرجع السابق.

(٦) الفروق اللغوية للعسكري ص(٢٨٠)، وانظر: مختار الصحاح ص(٢٦٢)، تاج العروس(٣٣/٣٠٦).

(٧) الزاهر في معاني كلمات الناس (٢/١٦١).

النساء...» الحديث[1]، إذا تقرر هذا المعنى في اللغة فإن هذا مما يقرره الأصوليون:

- قال الزركشي: (الألفاظ الدالة على الجمع بالنسبة إلى دلالتها على المذكر والمؤنث على أقسام: أحدها: ما يختص به أحدهما، ولا يطلق على الآخر بحال، كرجال للمذكر والنساء للمؤنث، فلا يدخل أحدهما في الآخر بالاتفاق إلا بدليل من خارج من قياس أو غيرها[2]...ومنه "القوم" فإنه خاص بالذكور)[3].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فلا شك أن القول بجواز إمامة المرأة للجمعة وخطبتها، قول شاذ حادث مخالف للإجماع وللمقاصد الشرعية وللنصوص المرعية،** ولم يقل به أحد من فقهاء الإسلام قاطبة، حتى سوّغه د. عبدالله بن بيه بعد وقوعه لأول مرة سنة (١٤٢٦هـ) بحجة تأليفهم للإسلام، وهي زلة منه قابلها استنكار لهذا الفعل الشنيع من المجمعات ولجان الفتوى في العالم الإسلامي.

أما تجويز إمامتها للفرائض فالذي يظهر -والله أعلم- صحة نسبة هذا الرأي للشذوذ؛ لمخالفته للإجماع، وأما ما نُقل عن أبي ثور والمزني والطبري، فصحته محل نظر، و أقواها مانُقل عن أبي ثور، مع أن النقل عنهم محتمل لتجويزهم ذلك لمن لم يعلم إلا بعد الصلاة، ويحتمل أن يكون ذلك في النفل عند عدم وجود القارئ وتكون خلفهم، ويحتمل الجواز المطلق، وكلها منقولة عنهم ولا مرجح لأحدها، و

---

(١) أخرجه أحمد(١٠٩٧٧)، وأبوداود(٢١٧٤)،من طريق الجُريري عن أبي نضرة حدثني شيخ من طُفَاوةَ عن أبي هريرة به.

(٢) قال ابن حزم في الإحكام (٣/ ٨١): (لا ننكر صرف اللفظ عن موضوعه في اللغة بدليل من نص أو إجماع أو بضرورة طبيعة تدل على أنه مصروف عن موضوعه).

(٣) البحر المحيط(٤/٢٤٠)، وانظر: إرشاد الفحول (١/٣٨٠).

أقواها الأول وأضعفها الأخير.

أما تجويز إمامتها في التراويح، في حال عجز الرجل عن القراءة وكانت هي قارئة، بشرط أن تصلي خلفه، فالذي يظهر عدم شذوذه لكنه ضعيف، وهو رواية عن الإمام أحمد، ولعل سلفه فيها ما صح عن قتادة السدوسي أنه قال: (إذا كان الرجل لا يقرأ مع نساء تقدّم، وقرأت المرأة من ورائه، فإذا كبر ركع، وركعت بركوعه، وسجدت بسجوده)، وهو أشبه بحال الاضطرار والعجز عن الواجب في العبادة، وإن كان الصحيح من المذهب عدم جواز إمامة المرأة بالرجال مطلقاً، وهو الصحيح الذي عليه عامة العلماء، فمن مُنعت من التسبيح في الصلاة والأذان فمنعها من الإمامة أولى، والله أعلم.

المبحث الثالث عشر: جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر لعذر المشقة مطلقاً

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

المشقة في اللغة: من الشق وهو الصدع، (يقال أصاب فلانا شِقٌّ ومشقَّة، وذلك الأمر الشديد كأنه من شدته يشق الإنسان شقاً. قال الله جل ثناؤه: ﴿وَتَحۡمِلُ أَثۡقَالَكُمۡ إِلَىٰ بَلَدٖ لَّمۡ تَكُونُواْ بَٰلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ ٱلۡأَنفُسِ﴾)[١]، فالمشقة: الجَهدُ والعناء والشدّة[٢].

ولفظة: (مطلقاً) في العنوان تعني: عدم تقييد المشقة بمشقة المطر فقط، بل لو تحققت المشقة في غيره فهو عذر على هذا الرأي المعنون له، ودفع المشقة من الحاجيّات، وبعض العلماء يقيد جواز الجمع في الحضر بوجود الحاجة وهي كالتعبير بالمشقة، فالحاجة هي التي تبلغ بالإنسان حدًّا يكون فيه في جهد ومشقة[٣]، وهذا الرابط بين الحاجة والمشقة، فمن لم يتعاطَ ما يحتاجه لحقته مشقة، والقاعدة الكلية الكبرى أن: (المشقة تجلب التيسير)[٤]، (قال العلماء: يتخرج على هذه القاعدة جميع رخص الشرع وتخفيفاته)[٥]، لكنّ جلبها للتيسير مشروط بعدم مصادمتها نصاً، وليست كل مشقة أيضاً بل المشقة المقصودة ما كانت منفكة عن التكليفات الشرعية، أما التي لا تنفك عنها التكليفات

(١) مقاييس اللغة(٣/١٧١).
(٢) انظر: لسان العرب(١٠/١٨٣).
(٣) انظر: موسوعة القواعد الفقهية للبورنو(٢/٥٣٢).
(٤) الأشباه والنظائر للسبكي(١/٤٩)، المنثور في القواعد(٣/١٦٩).
(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ص(٧٧).

الشرعية كمشقة الجهاد فلا أثر لها في جلب تيسير ولا تخفيف[1].

والمقصود بالجمع بين الصلاتين: (ضم إحدى الصلاتين للأخرى في وقت واحدة منهما)[2]، **وبعبارة أدقّ:** (ضم الظهرين أو العشائين في وقت إحداهما أداءً لعذر)[3]، فتجمع صلاة الظهر مع العصر أو المغرب مع العشاء، تقديماً أو تأخيراً في وقت إحداهما، ولا يدخل في التعريف السابق (الجمع الصوري) بفعل الأولى في آخر وقتها، والثانية في أول وقتها، وهو المراد بالجمع عند الحنفية في غير يوم عرفة وليلة جمع أي: مزدلفة[4].

فجمع التقديم والتأخير هو في الحقيقة جمع للزمن حتى يكون وقت الصلاتين المجموعتين وقتا واحدا مشتركا، أما الجمع الصوري فهو جمع للفعل دون الزمن [5].

والأصل أن الجمع رخصة عند عذر السفر أو مشقة المطر في الحضر، وهل المشقة مطلقاً عذر في الترخص بالجمع أم هي مقيدة بالمطر؟ هذا هو محل البحث.

ومن أشهر أحاديث المواقيت للفروض الخمسة:حديث عبدالله بن عمرو -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ : «**وقت الظهر إذا زالت الشمس وكان ظل الرجل كطوله، ما لم يحضر العصر، ووقت العصر ما لم تصفرّ الشمس، ووقت صلاة المغرب ما لم**

---

(١) انظر: شرح القواعد الفقهية للزرقاء ص(١٥٧).

(٢) إعانة الطالبين(٢/١١٤)، وانظر: إكمال المعلم(٣/٣٤)، وقال القرطبي في المفهم(٢/٣٤٣): (هو إخراج إحدى الصلاتين المشتركتين عن وقت جوازها، وإيقاعها في وقت الأخرى مضمومة إليها)

(٣) الجمع بين الصلاتين للتميمي ص (٨٦).

(٤) قال أبو حنيفة: (من أراد أن يجمع بين الصلاتين بمطر أو سفر أو غيره فليؤخر الأولى منهما حتى تكون في آخر وقتها، ويعجل الثانية حتى يصليها في أول وقتها فيجمع بينهما، فيكون كل واحد منهما في وقتها، ولا ينبغي أن يجمع بين صلاتين في وقت صلاة واحدة إلا الظهر والعصر جميعاً فإنهما يجمعان جميعاً في وقت الظهر لوقوف الناس بعرفة، وصلاة المغرب والعشاء ليلة جمع). "الحجة على أهل المدينة" (١/١٦٤)، وقال الطحاوي كما في مختصر اختلاف العلماء(١/٢٩٢): (قال أصحابنا لا يجمع بين الصلاتين في وقت واحد منهما إلا بعرفة والمزدلفة).

(٥) انظر: مجموع الفتاوى (٢٤/٥٣-٥٤) وسمى الجمع الصوري: (الجمع بالفعل) و (الجمع في الوقتين) و قال عنه: (مراعاة ذلك من أصعب الأشياء وأشقها).

يغب الشفق، ووقت صلاة العشاء إلى نصف الليل الأوسط، ووقت صلاة الصبح من طلوع الفجر ما لم تطلع الشمس...»[1]. قال ابن تيمية: (ولم يُروَ عن النبي ﷺ حديث في المواقيت من قوله إلا هذا، وسائر ما روي فعل منه، والأحاديث الصحيحة المتأخرة من فعله توافق هذا الحديث. ولهذا ما في هذا الحديث من المواقيت هو الصحيح عند الفقهاء العارفين بالحديث)[2].

وإخراج الصلاة عن ميقاتها بلا عذر محرم وكبيرة؛ لمخالفة الخبر المتضمن للأمر في قوله تعالى:﴿ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا ﴾[3]، وقد روي عن ابن عباس مرفوعاً: «**من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر**»[4]، وكتب عمر إلى أبي موسى -رضي الله عنهما- كتاباً وفيه: (واعلم أن جمعاً بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر)[5]، وعن أبي قتادة العدوي، أن عمر ﷺ كتب إلى عامل له: (ثلاث من الكبائر: الجمع بين الصلاتين إلا في عذر، والفرار من الزحف، والنُّهبى)[6].

---

(١) أخرجه مسلم(٦١٢) من طرق وألفاظ أسند مسلم بعدها عن يحيى بن أبي كثير: (لا يستطاع العلم براحة الجسم).

(٢) جامع المسائل(٦/٣٣٩).

(٣) من الآية (١٠٣) من سورة النساء.

(٤) أخرجه الترمذي(١٨٨)، والحاكم(١٠٢٠) وغيرهما من طريق حنش عن عكرمة عن ابن عباس مرفوعاً، قال الترمذي: (وحنش هذا هو أبو علي الرحبي، وهو حسين بن قيس، وهو ضعيف عند أهل الحديث)، ولما وثّق الحاكم حنشاً تعقبه الذهبي بقوله: (بل ضعفوه)،قال ابن رجب في الفتح(٤/٢٦٦): (ورواه بعضهم، وشك في رفعه ووقفه...ولعله من قول ابن عباس)، قال ابن تيمية في الفتاوى(٢٢/٥٤): (ورفع هذا إلى النبي ﷺ وإن كان فيه نظر، فإن الترمذي قال: العمل على هذا عند أهل العلم، والأثر معروف وأهل العلم ذكروا ذلك مقرين له لا منكرين له).

(٥) أخرجه عبدالرزاق في مصنفه(٢٠٣٥) من طريق معمر، عن قتادة، عن أبي العالية الرياحي، أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي موسى، وإسناده صحيح.

(٦) أخرجه البيهقي في الكبرى(٥٥٦٠) وقال: (أبو قتادة العدوي أدرك عمر ﷺ، فإن كان شهده كتب فهو موصول، وإلا فهو إذا انضم إلى الأول صار قوياً)، والنُّهبى: (فُعلى من النهب وهو أخذ المرء ما ليس له جهاراً). فتح الباري لابن حجر (٥/١٢٠).

قال الترمذي عن حديث ابن عباس: (والعمل على هذا عند أهل العلم: ألا يجمع بين الصلاتين إلا في السفر أو بعرفة، ورخص بعض أهل العلم من التابعين في الجمع بين الصلاتين للمريض، وبه يقول أحمد، وإسحاق، وقال بعض أهل العلم: يجمع بين الصلاتين في المطر، وبه يقول الشافعي، وأحمد، وإسحاق)[1]، وقال الحاكم: (وهذا الحديث قاعدة في الزجر عن الجمع بلا عذر)[2]، وقال ابن تيمية عن أثر عمر: (وهذا اللفظ يدل على إباحة الجمع للعذر ولم يخص عمر عذراً من عذر)[3].

وقال: (وأصل هذا الباب أن تعلم أن وقت الصلاة وقتان: وقت الرفاهية والاختيار، ووقت الحاجة والعذر. فالوقت في حال الرفاهية خمسة أوقات...وأما أوقات الحاجة والعذر فهي ثلاثة: من الزوال إلى الغروب، ومن المغرب إلى الفجر، ومن الفجر إلى طلوع الشمس...والقرآن يدل على ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾ فالطرف الأول صلاة الفجر...وأما الطرف الثاني فمن الزوال إلى الغروب، فجعل الصلاة وأشرك بينهما فيه، ثم قال: ﴿وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾ وهي ساعات من الليل. فالوقت هنا ثلاثة، وكذلك في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودًا﴾...فالأول يتناول الظهر والعصر تناولاً واحداً، والثاني يتناول المغرب والعشاء تناولاً واحداً، ثم قال: ﴿وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ﴾ وهي صلاة مفردة لا تجمع ولا تقصر)[4].

وقال: (الجمع على ثلاث درجات: أما إذا كان سائراً في وقت الأولى فإنما ينزل في

(١) جامع الترمذي (٣٥٦/١).

(٢) المستدرك على الصحيحين(٤٠٩/١).

(٣) مجموع الفتاوى (٨٤/٢٤).

(٤) جامع المسائل(٣٣٨/٦-٣٤٣).

وقت الثانية، فهذا هو الجمع الذي ثبت في الصحيحين من حديث أنس وابن عمر، وهو نظير جمع مزدلفة، وأما إذا كان وقت الثانية سائراً أو راكباً فجمع في وقت الأولى فهذا نظير الجمع بعرفة...وأما إذا كان نازلاً في وقتهما جميعاً نزولا مستمراً: فهذا ما علمت روي ما يستدل به عليه إلا حديث معاذ...فإن ظاهره أنه كان نازلاً في خيمة في السفر وأنه أخر الظهر ثم خرج فصلى الظهر والعصر جميعاً ثم دخل إلى بيته ثم خرج فصلى المغرب والعشاء جميعاً. فإن الدخول والخروج إنما يكون في المنزل، وأما السائر فلا يقال: دخل وخرج بل نزل وركب. وتبوك هي آخر غزوات النبي ﷺ ولم يسافر بعدها إلا حجة الوداع وما نقل أنه جمع فيها إلا بعرفة ومزدلفة، وأما بمنى فلم ينقل أحد أنه جمع هناك بل نقلوا أنه كان يقصر الصلاة هناك، ولا نقلوا أنه كان يؤخر الأولى إلى آخر وقتها ولا يقدم الثانية إلى أول وقتها، وهذا دليل على أنه كان يجمع أحياناً في السفر، وأحياناً لا يجمع وهو الأغلب على أسفاره: أنه لم يكن يجمع بينهما، وهذا يبين أن الجمع ليس من سنة السفر كالقصر؛ بل يفعل للحاجة سواء كان في السفر أو الحضر، فإنه قد جمع أيضاً في الحضر لئلا يحرج أمته)[1]. قلت: الجمع في الحضر هي الدرجة الرابعة وهي محل بحثنا.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

٧. أجمع العلماء على تحريم تأخير الصلاة المفروضة عن الوقت الذي يجب أداؤها فيه لغير المعذور[2]، ف(لا يجوز لغيره بالاتفاق بل هو من الكبائر العظام)[3].

---

(١) المرجع السابق(٢٤/٦٣-٦٤).

(٢) قال ابن عبدالبر في الاستذكار (١/ ٨٠): (وقد أجمع العلماء على أن تارك الصلاة عامدا حتى يخرج وقتها عاص لله)، وتأخيرها من السهو المتوعد عليه بالويل قال ابن تيمية: (وتأخيرها عن وقتها من السهو عنها باتفاق العلماء)، وانظر: مراتب الإجماع ص(٢٥).

(٣) الصلاة لابن القيم ص(٧١).

٨. واتفقوا على تحريم تأخير صلاة النهار إلى الليل أو تأخير صلاة الليل إلى النهار، ولو كان ذلك لعذر يبيح الجمع [١].

٩. (وأجمع المسلمون أنه ليس لمسافر ولا مريض ولا في حال المطر يجمع بين الصبح والظهر، ولا بين العصر والمغرب، ولا بين العشاء والصبح)[٢].

١٠. وأجمع العلماء على مشروعية جمع الحاج للظهر والعصر في عرفة، وللمغرب والعشاء في مزدلفة، وخاصة مع الإمام [٣]،(واختلفوا في الجمع في غير هذين

---

(١) قال ابن تيمية في الفتاوى (٤٢٨/٣): (اتفق المسلمون على أنه لا يجوز تأخير صلاة النهار إلى الليل ولا تأخير صلاة الليل إلى النهار؛ لا لمسافر ولا لمريض ولا غيرهما)، وقال(٢٨/٢٢-٣٨) -مع اختصار وتأخير في العبارة الأخيرة-: (ولا يؤخر صلاة الليل إلى النهار لشغل من الأشغال، لا لحصد ولا لحرث ولا لصناعة ولا لجنابة. ولا نجاسة ولا صيد ولا لهو ولا لعب ولا لخدمة أستاذ، ولا غير ذلك؛ بل المسلمون كلهم متفقون على أن عليه أن يصلي الظهر والعصر بالنهار، ويصلي الفجر قبل طلوع الشمس...لكن يصلي بحسب حاله، فما قدر عليه من فرائضها فعله، وما عجز عنه سقط عنه...وإنما يعذر بالتأخير: النائم والناسي).

(٢) التمهيد (١٢/ ٢١٥).

(٣) انظر: الإجماع لابن المنذر ص(٣٨)، مراتب الإجماع ص(٤٥)، المغني(٣٦٧/٣)، وجعل ابن حزم هذا الجمع من الفروض كما في المحلى(٢١٧/٥) وليس ذلك بفرض عند غيره، وقال ابن عبدالبر في التمهيد(١٤/١٠):(واختلف الفقهاء فيمن فاتته الصلاة يوم عرفة مع الإمام هل له أن يجمع بينهما أم لا ؟)، وقال النووي في شرح مسلم(١٨٥/٨) عن مشروعية الجمع بين الظهر والعصر في عرفة: (وقد أجمعت الأمة عليه، واختلفوا في سببه فقيل: بسبب النسك وهو مذهب أبي حنيفة وبعض أصحاب الشافعي، وقال أكثر أصحاب الشافعي: هو بسبب السفر فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع، كما لا يجوز له القصر)انتهى. ويحتمل أن من نقل عنهم من أصحاب الشافعي بعدم جواز الجمع للمكي قولهم حادث بعد الإجماع، ولذلك لم يعتد بهم في نقل الإجماع في صدر كلامه المنقول،وقد قال ابن تيمية في الفتاوى(٨٩/٢٢): (ومن قال من أصحابنا وغيرهم: إن الجمع معلق بسفر القصر وجوداً وعدماً، حتى منعوا الحاج الذين بمكة وغيرهم من الجمع بين صلاتي العشي، وصلاتي العشاء فما أعلم لقولهم حجة تعتمد: بل خلاف السنة المعلومة يقيناً عن النبي ﷺ. فإنا قد علمنا أنه لم يأمر أحداً من الحجاج معه من أهل مكة أن يؤخروا العصر إلى وقتها المختص ولا يعجلوا المغرب قبل الوصول إلى مزدلفة فيصلوها إما بعرفة وإما قريباً من المأزمين، هذا مما هو معلوم يقيناً ولا قال هذا أحمد بل كلامه ونصوصه تقتضي أنه يجمع بين الصلاتين ويؤخر المغرب جميع أهل الموسم كما جاءت به السنة وكما اختاره طوائف من أصحابه). والمقصود التنبيه على مخالفة بعض الشافعية والحنابلة للجمع في عرفة ومزدلفة للمكي.

المكانين)[1].

١١. و(اتفق القائلون بجواز الجمع على أن السفر منها)[2]، و(اتفقوا أن فعل كل صلاة في وقتها في السفر أفضل إذا لم يكن هناك سبب يوجب الجمع)[3].

١٢. (واختلفوا في الجمع في الحضر)[4]، لكن(الجمع للمطر من الأمر القديم المعمول به بالمدينة زمن الصحابة والتابعين، مع أنه لم ينقل أن أحداً من الصحابة والتابعين أنكر ذلك، فعلم أنه منقول عندهم بالتواتر جواز ذلك)[5].

١٣. وقال ابن عبدالبر: (أجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر المطر إلا طائفة شذت)[6] هكذا قال -رحمه الله-، وقد قال بجواز الجمع في الحضر لغير عذر المطر جماعة من المعاصرين، وسبقهم إليه جماعة ممن سلف من العلماء، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بجواز الجمع في الحضر، للحاجة و وجود المشقة ولو كان في غير المطر من المعاصرين :

قال بهذا القول جماعة من المتقدمين ومن أبرز العلماء المعاصرين القائلين به:

---

(١) بداية المجتهد(١/١٨١).

(٢) المرجع السابق(١/١٨٣)، أي من الأسباب المبيحة للجمع.

(٣) مجموع الفتاوى(٢٢/٢٩١)، وقال: (أما الجمع فسببه الحاجة والعذر فإذا احتاج إليه جمع في السفر القصير والطويل وكذلك الجمع للمطر ونحوه وللمرض ونحوه ولغير ذلك من الأسباب، فإن المقصود به رفع الحرج عن الأمة ولم يرد عن النبي ﷺ أنه جمع في السفر وهو نازل إلا في حديث واحد، ولهذا تنازع المجوزون للجمع. كمالك والشافعي وأحمد: هل يجوز الجمع للمسافر النازل؟).

(٤) بداية المجتهد(١/١٨٣).

(٥) مجموع الفتاوى(٢٤/٨٣)، وخالف الحنفية كما سبق، واختلف الجمهور في ضابط المطر المبيح للجمع.

(٦) الاستذكار (٢/٢١١)، ونقله ابن القطان في الإقناع في مسائل الإجماع(١/١٦٩).

- أحمد شاكر(ت١٣٧٧)(١)، ومحمد بن إبراهيم(ت١٣٨٩)(٢).
- وابن باز(ت١٤٢٠)(٣)، و الألباني (ت١٤٢٠)(٤)، و ابن عثيمين(ت١٤٢١)(٥).

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

---

(١) قال في تحقيقه وتعليقه على جامع الترمذي(١/٣٥٨-٣٥٩): (...عن ابن سيرين أنه كان لا يرى بأسا أن يجمع بين الصلاتين إذا كانت حاجة أو شيء، ما لم يتخذه عادة" وهذا هو الصحيح الذي يؤخذ من الحديث، وأما التأول بالمرض أو العذر أو غيره فإنه تكلف لا دليل عليه، وفي الأخذ بهذا رفع كثير من الحرج عن أناس قد تضطرهم أعمالهم، أو ظروف قاهرة، إلى الجمع بين الصلاتين، ويتأثمون من ذلك ويتحرجون، ففي هذا ترفيه لهم وإعانة على الطاعة، ما لم يتخذه عادة، كما قال ابن سيرين).

(٢) جاء في مجموع فتاويه(٢/٢٢٩-٢٣٠): ("الجمع للشغل الخاص، لا لمطلق الاشغال، الجمع لحفر الآبار، ولمن يذود الجراد والدبا" أحمد -رحمه الله- مذهبه أوسع المذاهب في الجمع، فإنه يرى الجمع للشغل ومن هذا مثلاً حفر الآبار فيما تقدم لما كان السني على البهائم لو خرجوا للصلاة لتزايد الماء عليهم فيجوز أن يجمعوا، ومثله من يبتلى بذود الجراد والدبا ونحو ذلك، بخلاف مطلق الأشغال فإنها ليست مرادة هنا، إذ الانسان لا يخلو غالباً من شغل، ولو قيل بذلك لكان الفرد يجمع كل يوم، والجماعة يتفق لهم أشغال، وهذا لا قائل به، **بل المراد الشغل الذي يحصل بتفويته نقص**).

(٣) قال في فتاوى نور على الدرب (١٣/ ١٢٥): (الدليل يقتضي الجمع بين الظهر والعصر، وبين المغرب والعشاء عند الحاجة والمشقة)، وفي مجموع فتاويه ورسائله(١٢/٣٠٣): (لا يجوز أن يجمع بين الظهر والعصر ولا بين المغرب والعشاء إلا لعذر، كالمرض والسفر والمطر ونحوها مما يشق معه المجيء إلى المساجد لكل صلاة في وقتها).

(٤) قال في السلسلة الصحيحة(٦/٨١٧): (يبدو لي من تعليل الجمع في حديث ابن عباس برفع الحرج: أنه إنما يجوز الجمع حيث كان الحرج، وإلا فلا، وهذا يختلف باختلاف الأفراد وظروفهم)، وقال في سلسلة الهدى والنور شريط(٦٧٨): (الجمع في حالة الإقامة جمع حقيقي، ولكن يشترط هناك شرط لا يشترط في الجمع للمسافر، ألا وهو: الحاجة التي تعترض سبيل المصلي، فيجد حرجاً يوماً ما في وقت ما أن يصلي الظهر في وقتها والعصر في وقتها، فيجمع بينهما جمع تقديم أو جمع تأخير دفعاً للحرج، وفي السفر تمسكاً بالرخصة)، وقال في الشريط (٢٠) من أشرطة متفرقة في موقعه الرسمي: (فيجوز للمسلم دفعاً للحرج أن يجمع بين الصلاتين في حالة الحضر لكن بشرط أن تكون عادته في بقية الأوقات أن يصلي كل صلاة من الصلوات الخمس في وقتها المعروف في السنة...ما هو الحرج هو شيء...إذا وقع فيه الإنسان يجد فيه حرجاً، يجد فيه تضايقاً، يجد فيه ثقلاً).

(٥) قال في الشرح الممتع(٤/٣٩٠): (متى لحق المكلف حرج في ترك الجمع جاز له أن يجمع، ولهذا قال المؤلف: «ولمريض يلحقه بتركه مشقة». وفُهم من قول المؤلف: أنه لو لم يلحقه مشقة، فإنه لا يجوز له الجمع وهو كذلك)، وقال(٤/٣٩١): (٤/ ٣٩١): (فإذا قال قائل: ما مثال المشقة؟ قلنا: المشقة أن يتأثر بالقيام والقعود إذا فرق الصلاتين، أو كان يشق عليه أن يتوضأ لكل صلاة.. والمشقات متعددة. فحاصل القاعدة فيه: أنه كلما لحق الإنسان مشقة بترك الجمع جاز له الجمع حضرا وسفراً).

أما وجه شذوذ القول: بجواز الجمع في الحضر لغير عذر المطر، فهو: نقل الإجماع على عدم الجواز، وحكم بعض العلماء على القول بجواز الجمع بالشذوذ ! و قد نص على شذوذ هذا القول:

- ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله: (وأجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر المطر إلا طائفة شذت)[١]، وقال: (وقالت طائفة شذت عن الجمهور الجمع بين الصلاتين في الحضر وإن لم يكن مطر مباح إذا كان عذر وضيق على صاحبه ويشق عليه، وممن قال ذلك محمد بن سيرين وأشهب صاحب مالك)[٢]، وقال: (وأما في الحضر فأجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر على حال ألبتة إلا طائفة شذت)[٣].
- القاضي عياض (ت٥٤٤) بقوله: (وذهب كافة العلماء إلى منع الجمع بين الصلاتين فى الحضر لغير عذر إلا شذوذاً. منهم من السلف: ابن سيرين، ومن أصحابنا أشهب، فأجازوا ذلك للحاجة والعذر ما لم تتخذ عادة)[٤]، ونقل أبو العباس القرطبي في المفهم قول القاضي بنصه دون نسبة له [٥].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر المطر:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

---

(١) المرجعان السابقان.

(٢) الاستذكار(٢/٢١٢).

(٣) التمهيد (١٢/٢١٠).

(٤) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٣/ ٣٦)، وفي النقلين إشارة للمسألة، وخاصة ما أضيف إلى ابن سيرين.

(٥) المفهم لما أشكل من تلخيص صحيح مسلم (٢/٣٤٤).

١/ **الأدلة التي فيها مواقيت الصلاة ومنها:** صلاة جبريل بالنبي ﷺ الصلوات الخمس في يومين وقوله: (الوقتُ ما بين هذين الوقتين)[١]، وقول نبينا ﷺ لما سأله رجل عن مواقيت الصلاة: «**صل معنا هذين - يعني اليومين -**» فصلى في أول الوقت وآخره ثم قال: «**وقت صلاتكم بين ما رأيتم**»[٢].

وجه الاستدلال:

أن (جبريل أقام لرسول الله ﷺ أوقات الصلوات في الحضر ثم سافر رسول الله ﷺ فجمع بين الصلاتين)[٣]، كما جاءت الرخصة بالجمع في المطر في الحضر فلا يتعدى بالرخصة موضعها، (ولا يجوز أن تُحال أوقات الحضر إلا بيقين)[٤].

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن مواقيت الصلاة الخمسة لازمة ولكن في حق غير المعذور، ومن لم يطّرد في ذلك فيلزمه ما يلزم الحنفية الذين لايرون الجمع إلا في عرفة ومزدلفة لتمسكهم بحديث المواقيت، وتأولوا الجمع في السفر والمطر والمرض بالجمع الصوري، (فمن تمسك بحديث صلاة النبيﷺ مع جبريل عليه السلام وقدَّمه لم يرَ الجمع في ذلك. ومن خصه أثبت جواز الجمع في السفر بالأحاديث الواردة فيه، وقاس المرض عليه فيقول: إذا أبيح

---

(١) أخرجه أحمد(٣٠٨١)، وأبوداود(٣٩٣)، والترمذي(١٤٩) وغيرهم عن ابن عباس، وجاء من حديث جابر وأبي هريرة وابن عمر وأبي سعيد وأنس رضي الله عنهم، قال ابن عبدالبر في التمهيد(٣٤/٨): (ولم يختلفوا في أن جبريل هبط صبيحة ليلة الإسراء عند الزوال فعلم النبي ﷺ الصلاة ومواقيتها)، وعدّه السيوطي في "قطف الأزهار المتناثرة" من الأحاديث المتواترة ص(٧٣)، وقد أخرج البخاري(٥٢١) ومسلم(٦١٠) من حديث أبي مسعودرضي الله عنه إمامة جبريل بالنبي ﷺ دون تفصيل في المواقيت، وفيه أنه:(أخّر عمر بن عبد العزيز العصر فأنكر عليه عروة، وأخرها المغيرة فأنكر عليه أبو مسعود الانصاري، واحتجا بإمامة جبريل عليه السلام). شرح النووي على مسلم(١٠٨/٥).

(٢) أخرجه مسلم(٦١٣) من حديث بريدة بن الحصيب رضي الله عنه.

(٣) الاستذكار (٢١٣/٢)، وانظر: بحر المذهب للروياني (٢/ ٣٥٠).

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال (٢/ ١٦٨). وانظر: التمهيد (١٢/ ٢١٣).

للمسافر الجمع لمشقة السفر فأحرى أن يباح للمريض)[1]، ومثله في المطر، وسائر الأعذار التي يمكن قياسها عليها.

- وقد سبق الإشارة إلى أن الأوقات في حق المعذور ثلاثة وأن (الكتاب والسنة وآثار الصحابة تدل على أن الأوقات في حق المعذور ثلاثة، وأن ذلك لم يعارضه دليل شرعي أصلاً)[2]، و(الآثار المشهورة عن الصحابة تبين أن الوقت المشترك وقت في حال العذر، كقول عمر بن الخطاب: الجمع بين الصلاتين من غير عذر من الكبائر. فدل على أن الجمع بينهما للعذر جائز. وقال عبد الرحمن بن عوف وابن عباس وأبو هريرة فيمن طهرت في آخر النهار: إنها تصلي الظهر والعصر، وفيمن طهرت في آخر الليل: إنها تصلي المغرب والعشاء. وهو قول الثلاثة مالك والشافعي وأحمد)[3].
- (ومما يبين ذلك أن الجمع لو كان معلقاً بسبب محدود يدور معه وجوداً وعدماً كالقصر والفطر، لكان الشارع يعلقه به، كما علّق الفطر بالمرض والسفر بقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾، وكما علّق القصر بالسفر دون المرض بقوله: «**إن الله وضع عن المسافر الصوم وشطر الصلاة**»، وأما الجمع فإنما وقع من النبي ﷺ بأفعال فعلها في أول الوقت، وتارة يؤخره)[4].
- ومما يشهد لذلك جمع النبي ﷺ في عرفة ومزدلفة فإن جمعه (لم يكن لخوف ولا مطر ولا لسفر أيضاً، فإنه لو كان جمعه للسفر لجمع في الطريق ولجمع بمكة كما كان يقصر بها...ولم يجمع بمنى قبل التعريف ولا جمع بها بعد التعريف أيام منى...، ولا جمعه

(١) المعلم بفوائد مسلم (١/٤٤٥).
(٢) جامع المسائل (٦/ ٣٤٨).
(٣) المرجع السابق(٦/٣٦٦-٣٦٧).
(٤) المرجع السابق(٦/٣٦٣).

أيضا كان للنسك فإنه لو كان كذلك لجمع من حين أحرم فإنه من حينئذٍ صار محرماً، فعُلم أن جمعه المتواتر بعرفة ومزدلفة لم يكن لمطر ولا خوف ولا لخصوص النسك ولا لمجرد السفر، فهكذا جمعه بالمدينة الذي رواه ابن عباس، وإنما كان الجمع لرفع الحرج عن أمته فإذا احتاجوا إلى الجمع جمعوا)[1].

٢/ومما استُدل به: الإجماع.

- ولم أقف على حكايته إلا عند ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله: (وأجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر المطر إلا طائفة شذت)[2]، ونقله عنه ابن القطان ونصه: (وأجمعوا أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر بغير عذر المطر إلا من شذ)[3].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا الإجماع بهذا القيد والسياق فيه إشكال ولم يوافق عليه، بل ابن عبدالبر ذكر بعده بيسير بأن هذا قول الجمهور ولم يحكه إجماعاً فقال: (وقالت طائفة **شذت عن الجمهور** الجمع بين الصلاتين في الحضر وإن لم يكن مطر مباح إذا كان عذر وضيق على صاحبه ويشق عليه، وممن قال ذلك محمد بن سيرين وأشهب صاحب مالك)[4].
- ولعل الإجماع الأدق هو ما قاله في التمهيد: (وأما في الحضر فأجمع العلماء على أنه لا يجوز الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر على حال ألبتة إلا طائفة شذت)[5].
- فالجمع بلا عذر يستقيم فيه حكاية الإجماع، أما تخصيص العذر بالمطر فلا معنى له،

---

(١) مجموع الفتاوى (٧٨/٢٤).
(٢) الاستذكار (٢١١/٢).
(٣) الإقناع في مسائل الإجماع(١٦٩/١).
(٤) الاستذكار(٢١٢/٢).
(٥) التمهيد (٢١٠/١٢).

وبرهان ذلك في الآتي:

- أبدأ بالحافظ أبي عمر ابن عبدالبر؛ لأنه من نقل الإجماع فإنه قال: (واختلفوا في عذر المرض والمطر)[1]، وقال: (واختلفوا أيضاً في جمع المريض بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء، فقال مالك: إذا خاف المريض أن يغلب على عقله جمع بين الظهر والعصر عند الزوال وبين العشاءين عند الغروب...قال مالك: والمريض أولى بالجمع من المسافر وغيره لشدة ذلك عليه...وقال أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه: يجمع المريض بين الصلاتين، وكان الشافعي -رحمه الله- لا يرى أن يجمع المريض بين الصلاتين، وقال الليث: يجمع المريض والمبطون)[2]، فها هو ينقل الخلاف في جواز الجمع في الحضر لغير المطر ولم يعده شذوذاً، فأين الإجماع؟ وأين حَصْرُه للعذر في الحضر بالمطر؟ فقد جوّز مالك[3] وغيره الجمع للمريض كما ذكره.
- أما الإمام أحمد -وقد ذكره فيمن يجوّز الجمع للمرض- فإن (أوسع المذاهب في الجمع بين الصلاتين مذهب الإمام أحمد، فإنه نص على أنه يجوز الجمع للحرج والشغل بحديث روي في ذلك. قال القاضي أبو يعلى وغيره من أصحابنا: يعني إذا كان هناك شغل يبيح له ترك الجمعة والجماعة جاز له الجمع...ويجوز للمرضع أن تجمع إذا كان يشق عليها غسل الثوب في وقت كل صلاة نص عليه أحمد)[4].
- ومن ذلك قول الإمام أحمد: (الجمع في الحضر إذا كان عن ضرورة مثل مرض أو شغل)[5]، ومن الصور التي ذكرها الحنابلة مما يجوز فيه الجمع في الحضر: المرضع،

---

(١) التمهيد (١٢/٢١٠).

(٢) التمهيد (١٢/٢١٨).

(٣) انظر: المدونة(١/٢٠٤)، الفواكه الدواني(٢/٢٦٩).

(٤) مجموع الفتاوى(٢٤/٢٨).

(٥) الفروع(٣/١٠٨)، الإنصاف(٢/٣٣٦)، كشاف القناع (٢/٦) بعبارات متقاربة.

والمستحاضة ومن في معناها، والمريض الذي يلحقه بترك الجمع مشقة وضعف، والعاجز عن الطهارة والتيمم لكل صلاة، وعن معرفة الوقت، وفي المطر الذي يبل الثياب، والثلج والوحل والريح الشديدة الباردة، ولمن له شغل أو عذر يبيح ترك الجمعة والجماعة، كخوفه على نفسه، أو حرمه، أو ماله، أو غير ذلك [1].

- وقد نسب ابن عبدالبر وعياض قول ابن سيرين إلى الشذوذ، فما هو رأي ابن سيرين؟
- قال ابن عبدالبر: (كان ابن سيرين لا يرى بأساً أن يجمع بين الصلاتين إذا كانت حاجة أو عذر ما لم يتخذه عادة)[2]، وقال ابن المنذر قبله: (وقد روينا عن ابن سيرين أنه كان لا يرى بأساً أن يجمع بين الصلاتين إذا كانت حاجة أو شيء ما لم يتخذه عادة)[3]، وأسنده إليه ابن أبي شيبة فقال: حدثنا أزهر، عن ابن عون، قال: ذكر لمحمد بن سيرين، أن جابر بن زيد يجمع بين الصلاتين، فقال: (**لا أرى أن يجمع بين الصلاتين إلا من أمر**)[4].
- فأين الشذوذ في هذا الرأي؟! وظاهره عدم جواز الجمع إلا من عذر، والعجب من قول القاضي عياض:(وذهب كافة العلماء إلى منع الجمع بين الصلاتين في الحضر لغير عذر إلا شذوذاً. منهم من السلف: ابن سيرين، ومن أصحابنا أشهب، فأجازوا ذلك للحاجة والعذر ما لم تتخذ عادة)[5]، فكافة العلماء منعوا الجمع إلا لعذر وشذَّ ابن سيرين وأشهب فجوزاه للحاجة و العذر، فأي فرق بينهم ؟!
- بل كان ابن سيرين يكره الجمع ولو مع العذر كما قال ابن المنذر: (وكرهت طائفة

---

(١) انظر: الفروع(٣/١٠٤-١٠٩)، الإنصاف(٢/٣٣٥-٣٣٩)، الإقناع(١/١٨٣-١٨٤).
(٢) الاستذكار (٢/٢١٢).
(٣) الأوسط (٢/٤٣٣).
(٤) مصنف ابن أبي شيبة(٨٢٥٥).
(٥) إكمال المعلم بفوائد مسلم (٣/ ٣٦).

الجمع بين الصلاتين إلا عشية عرفة وليلة جمع، هذا قول الحسن البصري ومحمد بن سيرين)[1]، وأسنده ابن أبي شيبة فقال: حدثنا يزيد بن هارون، عن هشام، عن الحسن، ومحمد، قالا: (ما نعلم من السنة الجمع بين الصلاتين في حضر ولا سفر، إلا بين الظهر والعصر بعرفة، وبين المغرب والعشاء بجمع)[2]، فالجمع الجائز مراتب: منه ما هو سنة ومنه ما هو رخصة،والرخصة قد يترجح الأخذ بها وقد يترجح تركها.

- وقول ابن اسيرين في جواز الجمع للعذر نصره ابن المنذر وقال: (ثبت من حديث أبي الزبير عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قوله لما قيل له لم فعل ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أحداً من أمته، ولو كان ثم مطر من أجله جمع بينهما رسول الله ﷺ لذكره ابن عباس عن السبب الذي جمع بينهما...إذا ثبتت الرخصة في الجمع بين الصلاتين جمع بينهما للمطر والريح والظلمة ولغير ذلك من الأمراض وسائر العلل)[3].
- ولم ينفرد ابن سيرين بذلك، قال الخطابي: (وكان ابن المنذر يقول ويحكيه عن غير واحد من أصحاب الحديث. وسمعت أبا بكر القفال يحكيه، عَن أبي إسحاق المروزي. قال ابن المنذر: ولا معنى لحمل الأمر فيه على عذر من الأعذار؛لأن ابن عباس قد أخبر بالعلة فيه وهو قوله أراد ألا تحرج أمته)[4].
- قال النووي: (ذهب جماعة من الأئمة إلى جواز الجمع في الحضر للحاجة لمن لا يتخذه عادة، وهو قول ابن سيرين وأشهب من أصحاب مالك، وحكاه الخطابي عن القفال الشاشي الكبير من أصحاب الشافعي عن أبي إسحاق المروزي عن جماعة من

(١) الأوسط (٤٢٣/٢)،ونسب إليه ابن قدامة في المغني(٢٠٠/٢)عدم الجواز كقول الحنفية، والكراهة أو نحوها أدق.
(٢) مصنف ابن أبي شيبة(٨٢٥٥).
(٣) الأوسط(٤٣٣/٢).
(٤) معالم السنن(٢٥٦/١).

أصحاب الحديث واختاره ابن المنذر، ويؤيده ظاهر قول ابن عباس أراد أن لا يحرج أمته فلم يعلله بمرض ولا غيره، والله أعلم)[1]، قال ابن الملقن: ("من غير اتخاذه عادة" كذا قيده النووي في "شرح مسلم" وأشار به إلى ما يفعله طائفة من المبتدعة ببعض البلدان من غير حاجة، فهو خرق إجماع منهم)[2].

- فهذا القول الأخير الذي أشار إليه ابن الملقن عن بعض المبتدعة هو الأشبه بالشذوذ ومخالفة الإجماع، وقد ذكره ابن المنذر ولم يسم قائله فقال: (وقالت طائفة: الجمع بين الصلاتين في الحضر مباح وإن لم تكن علة)[3]،وقد جاء عن الأوزاعي أنه قال: (يجتنب أو يترك من قول أهل العراق خمس، ومن قول أهل الحجاز خمس ، ومن قول أهل العراق) ثم ذكر من أقوال أهل الحجاز التي تجتنب لشذوذها: (الجمع بين الصلاتين من غير عذر)[4]، وهذا القول هو قول الرافضة [5]، وأخطأ الشوكاني في نسبة هذا القول لابن سيرين وابن المنذر وغيرهما[6].

---

(١) شرح النووي على مسلم (٥/ ٢١٩) .

(٢) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/ ٨٤).

(٣) الأوسط (٢/٤٣٠).

(٤) معرفة علوم الحديث ص(٦٥)، السنن الكبرى للبيهقي(١٠/ ٣٥٦).

(٥) انظر: "مع الاثني عشرية في الأصول والفروع" للسالوس ص(٩٧٢)، قال: (انفردوا بالقول دون المذاهب الأربعة، بإجازتهم الجمع بين الصلاتين بلا عذر، فلم يوافقهم أي مذهب منها).

(٦) وعبارته كما في النيل(٣/٢٥٧): (وقد استدل بحديث الباب القائلون بجواز الجمع مطلقاً بشرط أن لا يتخذ ذلك خلقاً وعادة. قال في الفتح: وممن قال به ابن سيرين وربيعة وابن المنذر والقفال الكبير، وحكاه الخطابي عن جماعة من أصحاب الحديث، وقد رواه في البحر عن الإمامية)، فسوّى بين قول ابن سيرين ومن معه وقول الإمامية، وهو ينقل عن ابن حجر لكنه أغفل قيداً مهماً ذكره وهو الحاجة،كما قال في فتح الباري(٢/٢٤): (ذهب جماعة من الأئمة إلى الأخذ بظاهر هذا الحديث فجوزوا الجمع في الحضر للحاجة مطلقاً، لكن بشرط أن لا يتخذ ذلك عادة، وممن قال به ابن سيرين وربيعة وأشهب وابن المنذر والقفال الكبير وحكاه الخطابي عن جماعة من أصحاب الحديث)، ولما أغفل الشوكاني هذا القيد وسوى بين قولهم وقول الإمامية ردّه ابن باز بقوله في مجموع فتاويه(٢٥/

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز الجمع في الحضر لعذر المشقة:

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

١/ حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- المتفق عليه: «**أن رسول الله ﷺ صلى بالمدينة سبعاً، وثمانياً، الظهر والعصر، والمغرب والعشاء**»[(١)]، جاء عند مسلم: (قلت: يا أبا الشعثاء أظنه أخر الظهر، وعجل العصر، وأخر المغرب، وعجل العشاء، قال: وأنا أظن ذاك)[(٢)]، وعند البخاري: (فقال أيوب: لعله في ليلة مطيرة، قال: عسى)[(٣)].

- وفي رواية لمسلم: من طريق أبي الزبير المكي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس: «**صلى رسول الله ﷺ الظهر والعصر جميعاً بالمدينة، في غير خوف، ولا سفر**» قال أبو الزبير: فسألت سعيداً، لمَ فعل ذلك؟ فقال: سألت ابن عباس كما سألتني، فقال: «أراد أن لا يحرج أحداً من أمته»[(٤)]، وله من طريق حبيب بن أبي ثابت عن

---

١٦٩): (ولا يجمع بين الصلاتين إلا لعذر وهكذا خلفاؤه الراشدون وأصحابه جميعا -رضي الله عنهم- والعلماء بعدهم ساروا على هذا السبيل ومنعوا من الجمع إلا من عذر، سوى جماعة نقل عنهم صاحب النيل جواز الجمع إذا لم يتخذ خلقاً ولا عادة، وهو قول مردود للأدلة السابقة وبإجماع من قبلهم).

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٥٤٣)، ومسلم(٧٠٥) من طريق حماد بن زيد، عن عمرو بن دينار، عن جابر بن زيد [أبو الشعثاء]، عن ابن عباس به، قال ابن بطال في شرح البخاري(١٦٧/٢): (قوله: (سبعًا) يريد المغرب والعشاء، و (ثمانيًا) الظهر والعصر).

(٢) قال ابن عبدالبر في التمهيد : (١٢/ ٢١٩): (إنما هو ظن عمرو وأبي الشعثاء)، قال ابن حجر كما في الفتح(٢٤/٢)عن ظن أبي الشعثاء بأنه جمع صوري: (لكن لم يجزم بذلك بل لم يستمر عليه فقد تقدم كلامه لأيوب و تجويزه لأن يكون الجمع بعذر المطر) انتهى. وقوله لأيوب هو الذي ذكره البخاري وقد نقلته.

(٣) قال ابن حجر في الفتح(٢٣/٢):(فقال أيوب:هو السختياني، والمقول له هو أبو الشعثاء [جابر بن زيد]، قوله: عسى، أي: أن يكون كما قلت، واحتمال المطر قال به أيضاً مالك عقب إخراجه لهذا الحديث).

(٤) أخرجه مسلم (٧٠٥)، قال الإمام مالك لما أخرج هذا الحديث في الموطأ(١٤٤/١): (أُرى ذلك كان في مطر).

سعيد عن ابن عباس: «**...في غير خوف، ولا مطر...**»[1].

- وعنده أيضاً: عن عبدالله بن شقيق قال: خطبنا ابن عباس يوماً بعد العصر حتى غربت الشمس، وبدت النجوم، وجعل الناس يقولون: الصلاة الصلاة، قال: فجاءه رجل من بني تميم، لا يفتر، ولا ينثني: الصلاة الصلاة، فقال ابن عباس: (أتعلمني بالسنة؟ لا أمّ لك) ثم قال: «**رأيت رسول الله ﷺ جمع بين الظهر والعصر، والمغرب والعشاء**». قال عبد الله بن شقيق: فحاك في صدري من ذلك شيء، فأتيت أبا هريرة، فسألته فصدّق مقالته[2].

وجه الاستدلال

- أن النبي ﷺ جمع وهو مقيم (بالمدينة) كما في الصحيحين، وقد صلى الظهر والعصر(ثمانياً) والمغرب والعشاء(سبعاً) فلم يقصر مما يؤكد أنه ليس في سفر[3]، (ولا معنى لحمل الأمر فيه على عذر من الأعذار؛ لأن ابن عباس قد أخبر بالعلة فيه وهو قوله: أراد أن لا تحرج أمته)[4].
- فالصحابي الراوي وهو من فقهاء الصحابة عبّر عن سبب الجمع بقوله: (أراد ألا يحرج أمته) أي: (لا يضيق عليها في ترك الجمع)[5]، (فلم يعلّله بمرض ولا غيره)[6]

(١) أخرجه مسلم (٧٠٥)، قال البيهقي في الكبرى (٣/ ٢٣٧): (ورواه حبيب بن أبي ثابت، عن سعيد بن جبير فخالف أبا الزبير في متنه).

(٢) أخرجه مسلم (٧٠٥).

(٣) انظر: النفح الشذي(٤/٩).

(٤) معالم السنن(١/٢٦٥).

(٥) الإفصاح عن معاني الصحاح(٣/٩١)، قال في الشرح الممتع: (٤/٣٩٠): (أي: أن لا يلحقها حرج في عدم الجمع، ومن هنا نأخذ أنه متى لحق المكلف حرج في ترك الجمع جاز له أن يجمع).

(٦) شرح النووي على مسلم (٥/٢١٩).

ولو كان ثمّ خوف أو مطر أو مرض لذَكَره، و(كل تأويل أَوَّلوه في هذا الحديث يرده قول ابن عباس: "أراد أن لا يحرج أمته")[١].

- فيؤخذ منه أن كل أمر يُلحق حرجاً ومشقةً بتأدية كل صلاة في وقتها، فهو عذر يجوز معه الجمع بين الصلاتين[٢]، و(ليس لأحد أن يتأول في الحديث ما ليس فيه... لأنه ليس في الحديث ذكر مطر ولا غيره، بل قال من حَمَل الحديث: أراد أن لَا تُحْرَج أَمَّتُه)[٣]، والأصل أن(الراوي أعرف بمعنى ما روى) [٤].
- ثم إن الراوي ابن عباس كما بيّن العذر بقوله، فقد وضحه بتطبيقه وفعله حين خطب الناس في أمر يهمهم حتى جمع بين الصلاتين لهذه الحاجة(وقال لمن استعجله في صلاة المغرب وقد بدت النجوم: أتعلمني بالسنة لا أمَّ لك؟!...وفعلُ ابن عباس، وتصديقُ أبي هريرة يدلان على أن الحديث معمول به غير منسوخ)[٥].وقد (خطب بعد صلاة العصر إلى أن بدت النجوم ثم جمع بين المغرب والعشاء، وفيه تصديق أبي هريرة لابن عباس في رفعه)[٦].
- (فهذا ابن عباس لم يكن في سفر ولا في مطر وقد استدل بما رواه على ما فعله...كان ابن عباس في أمر مهم من أمور المسلمين يخطبهم فيما يحتاجون إلى معرفته ورأى أنه

---

(١) نخب الأخبار (٣/٢٤٢).

(٢) انظر: الفروع (٣/١١١).

(٣) الأم للشافعي(٧/٢١٦) وكلامه ليس تقريراً وإنما نقلاً لبعض المذاهب.

(٤) فتح المغيث(١/٢٩٨) وهذا من المرجحات في المتن. انظر: المعونة في الجدل ص(١٢٣).

(٥) العدة في شرح العمدة للعطار(٢/٦٦٤)، وانظر: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٤/٨١).

(٦) فتح الباري لابن حجر (٢/ ٢٤).

إن قطعه ونزل فاتت مصلحته فكان ذلك عنده من الحاجات التي يجوز فيها الجمع)(1).

- (وقول ابن عباس: "من غير خوف ولا سفر"، يدل بمفهومه على جواز الجمع للخوف والسفر)(2).

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- الإجماع على ترك العمل بهذا الحديث كما قال الترمذي: (جميع ما في هذا الكتاب من الحديث فهو معمول به وقد أخد به بعض أهل العلم ما خلا حديثين: حديث بن عباس أن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر بالمدينة والمغرب والعشاء من غير خوف ولا سفر ولا مطر...)(3)، وذكر حديثاً آخر.
- ثم إن الخوف والريح والوحل والمرض ونحوه(كل ذلك كان على عهد رسول الله ﷺ ولم ينقل عنه ﷺ أنه جمع في شيء غير المطر)(4)، ف(النبي ﷺ مرض أمراضاً كثيرة ولم ينقل جمعه بالمرض صريحاً)(5).

- وأثر ابن عباس من حيث الدراية (لا يصح الاحتجاج به؛ لأنه غير معين لجمع التقديم والتأخير كما هو ظاهر رواية مسلم، وتعيين واحد منها تحكم فوجب العدول

---

(1) مجموع الفتاوى(٢٤/٧٧).

(2) فتح الباري لابن رجب(٤/٢٧٣).

(3) جامع الترمذي (٥/٧٣٦)، وقد طبع العلل الصغير في آخره، وهو أول المسالك التي ذكرها ابن رجب في هذا الحديث حيث قال في الفتح(٤/٢٦٥): (المسلك الاول: أنه منسوخ بالإجماع على خلافه، وقد حكى الترمذي في آخر كتابه: أنه لم يقل به أحد من العلماء).

(4) الحاوي الكبير (٢/٣٩٩).

(5) المجموع (٤/٣٨٤).

عنه إلى ما هو واجب من البقاء على العموم في حديث الأوقات للمعذور وغيره، وتخصيص المسافر لثبوت المخصص، وهذا هو الجواب الحاسم)[١].

- وعلى فرض التسليم بجواز الجمع في الحضر فإن الجمع المنقول لم يكن إلا مرة واحدة، وهو محمول إما على المطر وإما على الجمع الصوري:
- أما المطر فهذا رأي لبعض رواته كأبي الشعثاء فإنه لما قيل له: لعله كان في ليلة مطيرة؟ قال: (عسى)، والإمام مالك حين قال: (أُرى ذلك كان في مطر)، (وهذا هو الذي حمله عليه أيوب السختياني...ومن ذهب إلى هذا المسلك فإنه يطعن في رواية من روى: «**من غير خوف ولا مطر**» كما قاله البزار وابن عبد البر وغيرهما)[٢].
- وأما ا الجمع الصوري أو (الجمع المجازي)[٣] فهذا رأيٌ لبعض رواته كأبي الشعثاء أيضاً وعمرو بن دينار حين قال: (قلت: يا أبا الشعثاء، أظنه أخر الظهر، وعجل العصر، وعجل العشاء، وأخر المغرب، قال: وأنا أظنه)، والرواي أدرى بما روى فهو (على ما ظنه أبو الشعثاء وتأول الحديث عليه هو وعمرو بن دينار، وموضعهما من الفقه الموضع الذي لا فوقه موضع وإذا كان ذلك غير مدفوع إمكانه وكان ذلك الفعل يسمى جمعاً في اللغة العربية بطلت الشبهة التي نزع بها من هذا الحديث من أراد الجمع في الحضر بين الصلاتين في وقت إحداهما)[٤].
- و(يتعين هذا التأويل فإنه صرّح به النسائي في أصل حديث ابن عباس ولفظه: «**صليت مع رسول الله ﷺ بالمدينة ثمانياً جمعاً وسبعاً جمعاً أخر الظهر وعجل العصر،**

---

(١) سبل السلام (١/٣٩٣).

(٢) فتح الباري لابن رجب (٤/٢٦٧).

(٣) سماه النووي بذلك في المجموع (٤/٣٨٠).

(٤) الاستذكار(٢/٢١٣).

وأخّر المغرب وعجل العشاء»... والمطلق في رواية يحمل على المقيد إذا كانا في قصة واحدة كما في هذا)[1]، (فهذا ابن عباس راوي حديث الباب قد صرّح بأن ما رواه من الجمع المذكور هو الجمع الصوري)[2].

- و(يقوي ما ذكره من الجمع الصوري أن طرق الحديث كلها ليس فيها تعرض لوقت الجمع، فإما أن تحمل على مطلقها فيستلزم إخراج الصلاة عن وقتها المحدود بغير عذر، وإما أن تحمل على صفة مخصوصة لا تستلزم الإخراج ويجمع بها بين مفترق الأحاديث)[3].
- وأما وجه رفع الحرج ونفيه في هذا الفعل(فمعناه مكشوف على ما وصفنا، أي: لا يضيق على أمته فتصلي في أول الوقت أبداً وفي وسطه أو آخره أبداً لا تتعدى ذلك، ولكن لتصل في الوقت كيف شاءت في أوله أو وسطه أو آخره لأن ما بين طرفي الوقت وقت كله)[4].
- والجمع الصوري (أيسر من التوقيت إذ يكفي للصلاتين تأهب واحد وقصد واحد إلى المسجد، ووضوء واحد بحسب الأغلب بخلاف الوقتين فالحرج في هذا الجمع لا

---

(١) سبل السلام (٣٩٤/١).

(٢) نيل الأوطار (٢٥٨/٣).

(٣) فتح الباري لابن حجر(٢٤/٢).

(٤) المرجع السابق، وقد انتصر لهذا الرأي الصنعاني كما في كتبه ومنها رسالة:"اليواقيت في المواقيت"، والشوكاني وله رسالة بعنوان: "تشنيف السمع بإبطال أدلة الجمع"، والظاهر أن من أسباب ترجيحهم لهذا الرأي توسع بعض أهل القطر اليماني في الجمع بلا عذر، سواء من تأثر منهم بالشيعة أو من تساهل منهم حتى ذُكر من يجمع لتخزين القات !

شك أخف)[1]، (ولا يشك منصف أن فعل الصلاتين دفعة والخروج إليهما مرة أخف من خلافه وأيسر)[2].

وأجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما ما ذكره الترمذي فإن كان مراده تركه مطلقاً فهو مردود؛ لأنهم (لم يجمعوا على ترك العمل به بل لهم أقوال...ومنهم من قال هو محمول على الجمع بعذر المرض أو نحوه مما هو في معناه من الأعذار، وهذا قول أحمد بن حنبل والقاضي حسين من أصحابنا واختاره الخطابي والمتولي والروياني من أصحابنا، وهو المختار في تأويله لظاهر الحديث ولفعل ابن عباس وموافقة أبي هريرة)[3].
- وإن كان (مراده أن العلماء أجمعوا على أنه لا يجوز الجمع إلا بعذر شرعي)[4]، فهذا متجه وهو الظاهر من مراده؛ لأنه أتبع حديث ابن عباس بحديث: «**من جمع بين الصلاتين من غير عذر فقد أتى باباً من أبواب الكبائر**»[5].
- وأما ما ذُكر من أن الخوف والمرض والريح ونحوها وقعت في عهد النبي ﷺ فلم يجمع لها، فهذا يمكن قلبه أيضاً عليهم في المطر الذي يجوز الجمع لأجله الجمهور، فقد أصابهم في عصره ﷺ مطرٌ كثير ولم ينقل الجمع بل قال أنس ﷺ:(ثم أمطرت، قال: فلا والله ما رأينا الشّمس سَبتًا)[6]، (مطرنا من الجمعة إلى الجمعة)[7]، فما يجيب

(١) سبل السلام (١/٣٩٤).
(٢) نيل الأوطار(٣/٢٥٩).
(٣) (٥/٢١٨).
(٤) مجموع فتاوى ابن باز (١٢/٣٠٥)، وتوجيه الشيخ لمراده أولى من رده.
(٥) جامع الترمذي (١٨٨)، والحديث ضعيف مرفوعاً وقد سبق.
(٦) أخرجه مسلم(٨٩٧).
(٧) أخرجه البخاري(١٠١٦).

به الجمهور هنا يكون جواباً هناك، والسنة يكفي في ثبوتها الوقوع ولو مرة ولا يشترط التكرار.

- أما حمل الجمع على المطر لأنه تأويل الراوي، فيقال: بأن الرواة الذين تأولوا لم يشهدوا الواقعة هذا أولاً، وثانياً: كل ما ذكر عنهم ليس فيه قطع، ولذلك أرفع من ذكر فيهم وهو أبو الشعثاء جابر بن زيد (لم يجزم بذلك بل لم يستمر عليه)[1]، فمرة جوّز أن يكون من أجل المطر كما في البخاري، ومرة ظنّ أنه جمع صوري كما في الصحيحين، ومثله الإمام مالك فإن قوله لم يقطع به، ولم يشهد الواقعة حتى يجزم.
- و(رواية ابن عباس هذه حكاية فعل مطلق لم يذكر فيها نفي خوف ولا مطر، فهذا يدلك على أن ابن عباس كان قصده بيان جواز الجمع بالمدينة في الجملة، ليس مقصوده تعيين سبب واحد، فمن قال: إنما أراد جمع المطر وحده فقد غلط عليه)[2].
- وأحق من يقبل قوله هو الصحابي الذي شهدها و(لما قيل له لم فعل ذلك؟ قال: أراد أن لا يحرج أحداً من أمته، ولو كان ثمّ مطر من أجله جمع بينهما رسول الله ﷺ لذكره ابن عباس عن السبب الذي جمع بينهما، فلما لم يذكره وأخبر بأنه أراد أن لا يحرج أمته دل على أن جمعه كان في غير حال المطر، **وغير جائز دفع يقين ابن عباس مع حضوره بشك مالك**)[3]، ولا رد جزم ابن عباس بتردد أبي الشعثاء وظنه، ولا رد تصديق أبي هريرة لابن عباس باختلاف من تأوله ممن بعدهم[4].

---

(١) فتح الباري (٢/٢٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/٧٩).

(٣) الأوسط (٢/٤٣٣).

(٤) وقد قسّم ابن رجب في الفتح مسالك العلماء في هذا الحديث إلى ستة مسالك أكثرها تأويل له بالظن.

- وأما حمل الجمع على الجمع الصوري أو المجازي ف(ليس الأمر كذلك؛ لأن ابن عباس كان أفقه وأعلم من أن يحتاج -إذا كان قد صلى كل صلاة في وقتها الذي تعرف العامة والخاصة جوازه- أن يذكر هذا الفعل المطلق دليلاً على ذلك. وأن يقول: أراد بذلك ألا يحرج أمته)[١].
- فهذا التأويل(ضعيف أو باطل؛ لأنه مخالف للظاهر مخالفة لا تحتمل وفعل ابن عباس الذي ذكرناه حين خطب، واستدلاله بالحديث لتصويب فعله، وتصديق أبي هريرة له وعدم إنكاره صريح في رد هذا التأويل)[٢].
- (ثم ابن عباس قد ثبت عنه في الصحيح أنه ذكر الجمع في السفر. وأن النبي ﷺ جمع بين الظهر والعصر في السفر إذا كان على ظهر سيره... فعُلم أن لفظ الجمع في عرفه وعادته إنما هو الجمع في وقت إحداهما، وأما الجمع في الوقتين فلم يعرف أنه تكلم به فكيف يعدل عن عادته التي يتكلم بها إلى ما ليس كذلك)[٣]، (وذلك هو المتبادر إلى الفهم من لفظ الجمع)[٤].
- و(قوله: "كي لا يحرج أمته" نص في الجمع الحقيقي؛ لأن رفع الحرج إنما يعني في الاصطلاح الشرعي رفع الإثم والحرام (راجع النهاية) كما في أحاديث أخرى،

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٤/٧٩-٨٠).

(٢) شرح النووي على مسلم(٥/٢١٨)، قال الألباني في السلسلة الصحيحة(٦/٨١٦-٨١٧): (وإن مما يؤكد ذلك أمران: الأول: إن في حديث ابن عباس أن الجمع كان في غير خوف ولا مطر، ففيه إشارة قوية إلى أن جمعه صلى الله عليه وسلم في المطر كان معروفا لدى الحاضرين، فهل كان الجمع في المطر صوريا أيضا؟! اللهم لا...والأمر الآخر: أن التعليل المتقدم برفع الحرج قد ثبت أيضا في الجمع في السفر من حديث معاذ: جمع رسول الله ﷺ في غزوة تبوك بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء. قال أبو الطفيل: فقلت: ما حمله على ذلك؟ قال: فقال: أراد أن لا يحرج أمته. أخرجه مسلم)

(٣)مجموع الفتاوى (٢٤/٨٠-٨١).

(٤) فتح الباري لابن حجر(٢/٥٨٠).

الأصل فيها المؤاخذة لولا الحرج، كمثل ترك صلاة الجمعة والجماعة من أجل المطر والبرد، كما في حديث ابن عباس لما أمر المؤذن يوم الجمعة أن يقول: " الصلاة في الرحال "، فأنكر ذلك بعضهم، فقال: "كأنكم أنكرتم هذا، إن هذا فعله من هو خير مني- يعني النبي ﷺ- إنها عزمة، إني كرهت أن أحرجكم" رواه البخاري)[1].

- ثم إن (اسم الجمع عرفاً لا يقع على من أخّر الظهر حتى صلاها في آخر وقتها وعجّل العصر فصلاها في أول وقتها؛ لأن هذا قد صلى كل صلاة منهما في وقتها الخاص بها، وإنما الجمع المعروف بينهما أن تكون الصلاتان معاً في وقت إحداهما ألا ترى أن الجمع بينهما بعرفة والمزدلفة كذلك)[2].
- (وعلى مثل ذلك حَمَل الجمع بين الصلاتين في السفر بغير عرفة والمزدلفة من لا يرى الجمع في السفر)[3] كالحنفية، وكذلك الجمع في المطر عندهم (ومن حجتهم: أن حديث ابن عباس هذا ليس فيه صفة الجمع ويمكن أن يكون أخر الظهر إلى آخر وقتها وجمع بينها وبين العصر في أول وقتها وصنع كذلك بالمغرب والعشاء، وهذا قد يسمى جمعاً، قالوا: ولسنا نحيل أوقات الحضر إلا بيقين)[4]، فما يكون جواباً على الحنفية هناك فهو الجواب هنا.
- (ولو قال قائل: قوله جمع بينهما بالمدينة من غير خوف ولا سفر المراد به الجمع في الوقتين كما يقول ذلك من يقوله من الكوفيين لم يكن بينه وبينهم فرق. فلماذا يكون

---

(١) السلسلة الصحيحة(٦/٨١٥)، فالحرج في حديث ابن عباس في الجمع يمكن أن يفهم من هذا الحديث.

(٢) معالم السنن(١/٢٦٤).

(٣) فتح الباري لابن رجب(٤/٢٦٧).

(٤) التمهيد(١٢/٢١٣).

الإنسان من المطففين لا يحتج لغيره كما يحتج لنفسه؟ ولا يقبل لنفسه ما يقبله لغيره؟)[1].

- أما رواية النسائي لحديث ابن عباس: «**صليت مع النبي ﷺ بالمدينة ثمانياً جميعاً وسبعاً جميعاً، أخر الظهر وعجل العصر، وأخر المغرب وعجل العشاء**»[2]، يرويها قتيبة بن سعيد عن ابن عيينة (فأقحم في الحديث قول أبي الشعثاء وعمرو بن دينار...الصحيح في حديث ابن عيينة هذا غير ما قال قتيبة حين جعل التأخير والتعجيل في الحديث، وإنما هو ظن عمرو وأبي الشعثاء)[3]، (كما بينته رواية الشيخين من طريق ابن عيينة، عن عمرو بن دينار، فذكر هذا الحديث، وزاد: قلت: يا أبا الشعثاء أظنه أخر الظهر، وعجل العصر، وأخر المغرب، وعجل العشاء، قال: وأنا أظنه... وأما الذي ثبت عن ابن عباس رضي الله عنهما لما سئل عن سبب الجمع فهو قوله: "لئلا يكون على أمته حرج")[4].

- (وقد علم أن الصلاة في الوقتين قد شرعت بأحاديث المواقيت، وابن عباس هو ممن روى أحاديث المواقيت، وإمامة جبريل له عند البيت...فإن كان النبي ﷺ إنما جمع على هذا الوجه فأي غرابة في هذا المعنى؟! ومعلوم أنه كان قد صلى في اليوم الثاني كلا الصلاتين في آخر الوقت وقال: «**الوقت ما بين هذين**» فصلاته للأولى وحدها في آخر الوقت أولى بالجواز. وكيف يليق بابن عباس أن يقول: فعل ذلك كيلا يحرج أمته والوقت المشهور هو أوسع وأرفع للحرج من هذا الجمع الذي ذكروه)[5].

---

(١) مجموع الفتاوى (٨٢/٢٤).

(٢) أخرجه النسائي(٥٨٩) من طريق قتيبة قال: حدثنا سفيان، عن عمرو، عن جابر بن زيد، عن ابن عباس به.

(٣) التمهيد(٢١٩/١٢)، قال الألباني في إرواء الغليل(٣٦/٣): (وهم بعض رواة النسائي فأدرجه في الحديث).

(٤) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (٤٦٨/٧).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٤/ ٨٠).

- (وأيضاً فابن شقيق يقول: حاك في صدري من ذلك شيء فأتيت أبا هريرة فسألته فصدق مقالته. أتراه حاك في صدره أن الظهر لا يجوز تأخيرها إلى آخر الوقت؟ وأن العصر لا يجوز تقديمها إلى أول الوقت؟ وهل هذا مما يخفى على أقل الناس علماً حتى يحيك في صدره منه؟ وهل هذا مما يحتاج أن ينقله إلى أبي هريرة أو غيره حتى يسأله عنه؟ إن هذا مما تواتر عند المسلمين وعلموا جوازه)[1].
- فـ(الجمع بين الصلاتين من الرخص العامة لجميع الناس عامهم وخاصهم، ومعرفة أوائل الأوقات وأواخرها مما لا يدركه أكثر الخاصة، فضلاً عن العامة وإذا كان كذلك كان في اعتبار الساعات على الوجه الذي ذهبوا إليه ما يبطل أن تكون هذه الرخصة عامة مع ما فيه من المشقة المربية على تفريق الصلاة في أوقاتها الموقتة)[2].
- وحتى لمن يعرفها فإن(مراعاة هذا من أصعب الأشياء علماً وعملاً، وهو يشغل قلب المصلي عن مقصود الصلاة، والجمع شرع رخصة ودفعا للحرج عن الأمة فكيف لا يشرع إلا مع حرج شديد ومع ما ينقض مقصود الصلاة؟!)[3].
- (وكيف يعلم ذلك المصلي في الصلاة وآخر وقت الظهر وأول وقت العصر إنما يعرف على سبيل التحديد بالظل، والمصلي في الصلاة لا يمكنه معرفة الظل ولم يكن مع النبي ﷺ آلات حسابية يعرف بها الوقت ... والمغرب إنما يعرف آخر وقتها بمغيب الشفق فيحتاج أن ينظر إلى جهة الغرب هل غرب الشفق الأحمر أو الأبيض والمصلي في الصلاة منهي عن مثل ذلك.

---

(١) المرجع السابق.
(٢) معالم السنن (١/٢٦٤).
(٣) مجموع الفتاوى (٢٤/٥٤).

- وإذا كان يصلي في بيت أو فسطاط أو نحو ذلك مما يستره عن الغرب ويتعذر عليه في الصلاة النظر إلى المغرب فلا يمكنه في هذه الحال أن يتحرى السلام في آخر وقت المغرب؛ بل لا بد أن يسلم قبل خروج الوقت بزمن يعلم أنه معه يسلم قبل خروج الوقت. ثم الثانية لا يمكنه على قولهم أن يشرع فيها حتى يعلم دخول الوقت وذلك يحتاج إلى عمل وكلفة مما لم ينقل عن النبي ﷺ أنه كان يراعيه؛ بل ولا أصحابه)(1).
- (والسنة جاءت بأوسع من هذا وهذا ولم تكلف الناس لا هذا ولا هذا والجمع جائز في الوقت المشترك فتارة يجمع في أول الوقت كما جمع بعرفة. وتارة يجمع في وقت الثانية كما جمع بمزدلفة وفي بعض أسفاره. وتارة يجمع فيما بينهما في وسط الوقتين وقد يقعان معا في آخر وقت الأولى وقد يقعان معا في أول وقت الثانية وقد تقع هذه في هذا وهذه في هذا؛ وكل هذا جائز؛ لأن أصل هذه المسألة أن الوقت عند الحاجة مشترك والتقديم والتوسط بحسب الحاجة والمصلحة)(2).

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فالذي يظهر أن نسبة القول بجواز الجمع لوجود المشقة إلى الشذوذ غير صحيحة**، فهو رأي لم يخالف نصاً ولا إجماعاً، بل استُدل له بدليل قوي وعضده فهم سلفي من التابعي الجليل محمد بن سيرين، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، وإن كان القول بالجواز أقوى لولا ما يعكّر عليه من أن المشقة وصف غير منضبط، ولذلك لم تعلق رُخص السفر بالمشقة لعدم انضباطها بل علقت بالسفر، وكذلك الجمع في الحضر علّقه أكثر العلماء بأوصاف أكثر انضباطاً

---

(1) مجموع الفتاوى (٢٤/٥٥).

(2) المرجع السابق(٢٤/٥٦).

واطراداً كالمطر أو المرض، ف(من المشكل ضبط المشقة المقتضية للتخفيف...ومن ضبط ذلك بأقل "مما" ينطلق عليه الاسم، كأهل الظاهر خَلَصَ من هذا الإشكال)[1].

قال القرافي: ("سؤال" ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها فإنا إذا سألنا الفقهاء يقولون ذلك يرجع إلى العرف فيحيلون على غيرهم ويقولون: لا نجد ذلك ولم يبق بعد الفقهاء إلا العوام وهم لا يصح تقليدهم في الدين ثم إن الفقهاء من جملة أهل العرف فلو كان في العرف شيء لوجدوه معلوماً لهم أو معروفاً.

"جوابه" هذا السؤال له وقعٌ عند التحقيق وإن كان سهلاً في بادي الرأي وينبغي أن يكون الجواب عنه: إن لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريبه بقواعد الشرع؛ لأن التقريب خير من التعطيل فيما اعتبره الشرع، فنقول: يجب على الفقيه أن يفحص عن أدنى مشاق تلك العبادة المعينة فيحققه بنص أو إجماع أو استدلال، ثم ما ورد عليه بعد ذلك من المشاق مثل تلك المشقة أو أعلى منها جعله مسقطاً، وإن كان أدنى منها لم يجعله مسقطاً. مثاله: التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب بن عجرة فأي مرض آذى مثله أو أعلى منه أباح وإلا فلا، والسفر مبيح للفطر بالنص فيعتبر به غيره من المشاق)[2]، فيقال: مثله في الجمع في الحضر فما دل حديث ابن عباس بفحواه من الجمع لعذر المطر أو المرض أو الخوف اعتبر في الأعذار ماهو مثلها أو أعلى منها دون ما كان أدنى، مع الأخذ في الاعتبار أن هذا الجمع لم يقع في

---

(١) المنثور في القواعد(١٧٣/٣).

(٢) الفروق (١١٩/١-١٢٠).

عهده ﷺ إلا على سبيل الندرة في هذه الواقعة الوحيدة مع كثرة مايصيبهم من الأمطار والأمراض ووقائع الخوف.

أما الجمع في الحضر بلا عذر معتبر فهو من أقوال الرافضة المبتدعة وهو مخالف للإجماع ولا شك في شذوذه، والله أعلم.

المبحث الرابع عشر : وجوب صلاة الجمعة على المسافر
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

يوم الجمعة «**خير يوم طلعت عليه الشمس**» [1]، كما أخبر نبينا ﷺ، وقال: «**...هذا اليوم الذي كتبه الله علينا، هدانا الله له، فالناس لنا فيه تبع، اليهود غداً، والنصارى بعد غد**» [2]، قال ابن رجب: (وفي الحديث: دليلٌ على أن الجمعة فرض من الله واجبٌ علينا، كما كان على من قبلنا، فإن الله فرض عليهم تعظيم يوم الجمعة، واتخاذه عيداً ومجمعاً لذكر الله وعبادته، فبدلوه بغيره من الأيام، وهدانا الله لهُ، فدل ذلكَ على أنه مفروض علينا تعظيمه، واتخاذه عيداً؛ لذكر الله والاجتماع فيه لعبادته، وهذا من أدل دليلٍ على أن شهود الجمعة فرض على هذه الأمة)[3]، أي: شهود صلاة الجمعة.

(والجمعة فرض باتفاق المسلمين فلا يجوز تركها لغير عذر شرعي)[4]، وهي فرض الوقت وليست بدلاً عن الظهر عند الجمهور[5]، (ولا خلاف في أنه يأثم بتركها وترك السعي إليها، ويلزم من ذلك ألا يخاطب بالظهر...فأما إذا فاتته الجمعة فإنه يصير إلى

---

(١) أخرجه مسلم(٨٥٤) من حديث أبي هريرة ﷺ، و(كان يوم الجمعة يسمى في الجاهلية: العروبة، فسُمي في الإسلام: يوم الجمعة ؛ لأنه يُجتمع فيه للصلاة) كما في المحلى(٣/٢٤٨).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٨٧٦)، ومسلم(٨٥٥) وهذا لفظه، من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) فتح الباري (٨/٧٢).

(٤) مجموع الفتاوى(٢١/ ٣٣٩)، قال ابن القيم في زادالمعاد(١/٣٨٥): (أجمع المسلمون على أن الجمعة فرض عين إلا قولاً يحكى عن الشافعي أنها فرض كفاية، وهذا غلط عليه منشؤه أنه قال: وأما صلاة العيد فتجب على كل من تجب عليه صلاة الجمعة، فظن هذا القائل أن العيد لما كانت فرض كفاية كانت الجمعة كذلك. وهذا فاسد).

(٥) من المالكية والشافعية والحنابلة خلافاً للحنفية، ومن فروعها: لوصلى الظهر قبل أن تفوته الجمعة فلا تصح عند الجمهور وتصح عند الحنفية لأن الظهر فرض الوقت والجمعة لإسقاطها، ومن فروعها لو نوى فرض الوقت، قال في الفروع(٣/١٣٣): (وهي صلاة مستقلة، لعدم انعقادها بنية الظهر، وممن لا تجب عليه، ولجوازها قبل الزوال). انظر: حاشية ابن عابدين(٢/ ١٣٧)، حاشية الدسوقي(١/ ٣٨٣)، المجموع(٤/ ٤٩٦)، المغني(٢/ ٢٥٤).

الظهر؛ لأن الجمعة لا يمكن قضاؤها)[1].

ووجوب الجمعة إنما هو على غير المعذور، فهل المسافر منهم؟ هذه هي مسألتنا .

وهذا هو تحرير محل الشذوذ ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. أجمع العلماء(أن الجمعة واجبة على الأحرار، البالغين، المقيمين، الذي لا عذر لهم)[2].

٢. ومن كان من أهل الوجوب في البلد أو القرية (إن كان من أهلها المستوطنين بها، فلا خلاف في لزوم السعي إلى الجمعة له، سواء سمع النداء أو لم يسمع)[3].

٣. (وأجمعوا على أن لا جمعة على النساء) و (على أنهن إن حضرن الإمام، فصلين معه أن ذلك يجزئ عنهن)[4].

٤. وهكذا كل (المعذورين كالعبد والمرأة والمسافر وغيرهم فرضهم الظهر، فإن صلوها صحت، وإن تركوا الظهر وصلوا الجمعة أجزأتهم بالإجماع)[5].

٥. (وأما المسافر فأكثر أهل العلم يرون أنه لا جمعة عليه)[6] إذا لم ينوِ إقامة تمنع القصر ونحوه[7]، ونقل الإجماع على ذلك، وقد روي عن بعض السلف وجوبها عليه [8]،

---

(١) المغني(٢/٢٥٤).

(٢) الإجماع لابن المنذر ص(٤٣)، وانظر: الإقناع لابن القطان(١/١٥٨-١٥٩).

(٣) فتح الباري لابن رجب(٨/١٥٦).

(٤) الإجماع لابن المنذر ص(٤٣)، وانظر: الإقناع لابن القطان(١/١٥٨-١٥٩).

(٥) المجموع(٤/٤٩٥).

(٦) المغني(٢/٢٥٠).

(٧) في الفتح لابن رجب(٨/١٥٧): (وإن كان المسافر قد نوى إقامة بالقرية تمنعه من قصر الصلاة، فهل يلزمه الجمعة؟ وفيه وجهان لأصحابنا. وأوجب عليه الجمعة في هذه الحال:مالكٌ وأبو حنيفة، ولم يوجبها عليه الشافعي وأصحابه).

(٨) كعطاءٍ والزهري والأوزاعي والنخعي. انظر: المغني(٢/٢٥٠)،فتح الباري لابن رجب(٨/١٥٧)، وسيأتي تحقيق قولهم، وممن يحتمل أن يكون قوله الوجوب أيضاً: البخاري كما قال ابن حجر في الفتح لما ذكر قول الزهري(٢/٣٩١): (وكأن ذلك رجح عند البخاري)، قلت: ومع عدم جزم ابن حجر وعدم تصريح البخاري، فالذي يظهر أن سياق البخاري لأثر الزهري إنما هو لبيان معنى السعي إلى الجمعة، ولذلك ترجم بقوله: (باب المشي إلى الجمعة وقول الله

وذُكر عن غيرهم[١]، و هو قول ابن حزم[٢].

وذكره ابن تيمية احتمالاً في المسافر النازل[٣]، ووجهه في الفروع[٤]، ورجحه بعض المعاصرين، و قد حُكم على هذا القول بالشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

ابن عثيمين(ت١٤٢١)[٥]، وابن جبرين(ت١٤٣٠)[١]، وعبدالله الفوزان[٢].

جل ذكره: ﴿ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ ﴾ ، ومن قال: السعي العمل والذهاب) ثم ختم بالحديث الذي جاء في آخره:((**وعليكم السكينة**)) وجعل بينهما أثر الزهري وفيه: (إذا أذن المؤذن يوم الجمعة وهو مسافر فعليه أن يشهد).

(١) في المعاني البديعة للريمي(١/ ٢١٨)، ونيل الأوطار (٣/ ٢٧١) نقلا الوجوب عن جماعة من الزيدية، وفي سبل السلام (١/ ٤١٧) نقله عن جماعة من الآل لم يسمهم.

(٢) قال في المحلى (٣/٢٥٢): (وسواء فيما ذكرنا – من وجوب الجمعة – المسافر في سفره، والعبد، والحر، والمقيم).

(٣) قال ابن تيمية(٢٤/١٨٤): (يُحتمل أن يُقال: بوجوب الجمعة على من في المصر من المسافرين وإن لم يجب عليهم الإتمام... ولا ينبغي أن يكون في مصر المسلمين من لا يصلي الجمعة إلا من هو عاجز عنها كالمريض والمحبوس وهؤلاء قادرون عليها؛ لكن المسافرون لا يعقدون جمعة لكن إذا عقدها أهل المصر صلوا معهم وهذا أولى من إتمام الصلاة خلف الإمام المقيم).

(٤) قال الفروع(٣/١٤٠): (يحتمل أن يلزمه تبعاً للمقيمين "خلافا لهم" قاله شيخنا، **وهو متجه**).

(٥) قال في مجموع فتاويه (١٥/٤٣١): (الصحيح: أن الجمعة لا تسقط عن المسافر إلا إذا كان ماراً بالبلد مواصلاً للسير)، وقال(١٥/٣٦٢): (**وعلى هذا فلا يحل لأحد من المبتعثين للدراسة أن يدع الجمعة والجماعة بحجة أنه مسافر**)، وقال(١٥/٣٦٠): (ولا يحل له التخلف عنهما إلا بعذر شرعي يبيح التخلف للمستوطن...وأدلة وجوب الجمعة على من كان في مكان تقام فيه الجمعة عامة لم يستثن منها المسافر)، وقال في الشرح الممتع(٥/١٢-١٣): (المسافر في بلد تقام فيه الجمعة، كما لو مر إنسان في السفر ببلد، ودخل فيه ليقيل، ويستمر في سيره بعد الظهر فإنها تلزمه الجمعة...فالمسافر لا جمعة عليه، والمقيم أيضاً لا جمعة عليه، لكن إن أقامها مستوطنون في البلد لزمته بغيره لا بنفسه).

وهنا لفتة فقهية ترددت في كتابتها، وهو أن رأي ابن عثيمين المعروف في ترخص المسافر برخص السفر مهما طالت مدة سفره يجب أن يؤخذ بقيوده، وهو أنه لا يرخص بترك جمعة لمن نزل في بلد، ولا بترك جماعة لمن سمع النداء وإن كان مسافراً، ومن أخذ برأيه في الرخصة وترك رأيه في العزيمة فقد لفّق تلفيقاً غير مقبول؛ فرأي الشيخ متصل ببعضه،وقد قال في

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذ هذا القول:

- أبوبكر ابن المنذر(ت٣١٩) بقوله: (عن الزهري أنه قال: لا جمعة على المسافر، وإن سمع المسافر أذان الجمعة وهو في بلد جمعة فليحضر معهم، قال أبو بكر: وقوله: فليحضر معهم يحتمل أن يكون أراد استحباباً، ولو أراد غير ذلك كان **قولاً شاذاً خلاف قول أهل العلم، وخلاف ما دلت عليه السنة)**[٣].

- وابن التين (ت٦١١)[٤] بقوله -لما ذكر قول الزهري-: (إن أراد وجوبها فهو قول شاذ)[٥].

- وابن تيمية (ت٧٢٨) بقوله: (عامة العلماء على أن الجمعة لا تصلى في السفر، وليس

فتاويه(٣٦٢/١٥): (ومن ظن أن قولنا بجواز الترخص برخص السفر لهؤلاء المبتعثين يقتضي سقوط الجماعة والجمعة عنهم، ويبيح لهم الصلاة في بيوتهم= فقد أخطأ في ظنه)، ومعنى ترخص المسافر عنده في الصلاة كما في فتاويه (٣٦٤/١٥): (لكن إذا فاتتك الصلاة هناك أو كنت في مكان بعيد عن المساجد، فإنك تصلي الرباعية ركعتين).

(١) قال: (أرى أن أحكام السفر تغيرت كثيرًا في هذه الأزمنة؛ لقُرب البلاد، وسهولة المواصلات، ووجود الاستراحات، فعلى المسافر إذا مر في طريقه يوم الجمعة ببلد، أو قد سمع النداء للجمعة أن يحضرها ويُصلي، حيث قد يمر يوم الجمعة بعدة مساجد جوامع في طريقه بخلاف الأعوام الماضية، فإنه يسير يومًا أو نحوه لا يمر بالجوامع، فلذلك قالوا: المسافر لا جمعة عليه أي: للبُعد والمشقة التي انتفت هذه الأزمنة، وأيضًا فإذا أقام في البلد في فندق أو منزل بأجرة، وتمتع بما يتمتع به المقيمون مع الفرش، والتكييف والسرر والأدوات، فهو كالمقيم لا عذر له، ولا مشقة عليه تسقط عنه صلاة الجمعة والجماعة، وتحمله على القصر، وترك التطوع بالسنن الرواتب). الفتوى رقم(٦٩٦١) في موقعه الرسمي.

(٢) قال في منحة العلام(٨٢/٤): (إن كان المسافر نازلاً فالأظهر أن الجمعة تلزمه إذا سمع النداء).

(٣) الأوسط (٢٠/٤).

(٤) أبو محمَّد عبد الواحد بن التين الصفاقسي، له شرح على البخاري مشهور سماه: "المخبر الفصيح في شرح البخاري الصحيح" له اعتناء زائد في الفقه ممزوجاً بكثير من كلام المدونة وشراحها مع رشاقة العبارة ولطف الإشارة، اعتمده ابن حجر في شرح البخاري وغيره توفي سنة (٦١١ هـ). انظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية(٢٤٢/١)، قلت: وشرحه للبخاري كان أشبه بالمفقود، ثم وُجدت منه قطع حققت برسائل علمية في جامعة الملك سعود.

(٥) نقله عنه العيني في عمدة القاري(٢٠٤/٦).

في ذلك إلا نزاع شاذ)[1].

- وابن باز (ت١٤٢٠) بقوله: (المسافر وسكان البادية يصلون ظهراً كما دلت على ذلك السنة، وهو قول عامة أهل العلم ولا عبرة بمن شذ عنهم)[2]، وقال في رد له على أحد الشيوخ:(ومن المسائل المنسوبة إليكم: القول بإيجاب صلاة الجمعة والعيد على البادية والمسافرين والنساء، مع أن الأدلة الشرعية وكلام أهل العلم واضحان في إسقاطها عنهم، سوى ابن حزم في المحلى فقد ذكر وجوبها على المسافرين، وقوله هذا شاذ مخالف للأدلة الشرعية، ولجمهور أهل العلم فلا يلتفت إليه)[3]، وقال: (ولا أعلم خلافاً من علماء الإسلام في هذه المسألة بحمد الله، إلا خلافا شاذاً من بعض التابعين لا ينبغي أن يعول عليه)[4].

- والنقل الأول والثاني يتوجهان إلى القول بوجوب إجابة المسافر للجمعة القائمة، وبقية النقول تحتمل ذلك أيضاً ،والأظهر توجهها إلى إقامة المسافر للجمعة، يعني: تجميعه، وهو أبعد من الأول بل قيل ببدعية تجميع المسافر.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

---

(١) مجموع الفتاوى (٤٢٢/٢٧).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز(٣٣٢/١٢).

(٣) المرجع السابق (٢٣١/١٥)، ولم أعرف المردود عليه وقد رمز له بـ:(حضرة الأخ المكرم الشيخ ع. م.) وهي صادرة بتاريخ (١٣٩٧/٧/٢٨هـ).

(٤) المرجع السابق(٢٣٥/٣٠)،وكان كلامه هنا في إقامة الجمعة من غير المستوطن وليس في المسافر، حيث كان السؤال: (هل تفرض علينا صلاة الجمعة في هذه الديار الأسبانية علما بأنه لا مسجد فيها، ونحن أتينا إلى تلك الديار من أجل الدراسة؟) لكنه علل الحكم بعد أن ذكر أن إقامة الجمعة لا تصح منهم: (...لأنهم في حكم المسافرين، ولا أعلم خلافاً من علماء الإسلام في هذه المسألة بحمد الله، إلا خلافا شاذاً من بعض التابعين لا ينبغي أن يعول عليه، ولكن لو وجد من يصلي الجمعة من المسلمين المستوطنين فالمشروع لكم ولأمثالكم من المقيمين في البلاد إقامة مؤقتة لطلب علم أو تجارة ونحو ذلك، الصلاة معهم؛ لتحصيل فضل الجمعة، ولأن جمعا من أهل العلم قالوا بوجوبها على المسافر تبعا للمستوطن إذا أقام في محل تقام فيه الجمعة تمنعه من قصر الصلاة).

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم وجوب الجمعة على المسافر:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/حديث جابر رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «**من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فعليه الجمعة يوم الجمعة إلا مريض أو مسافر أو امرأة أو صبي أو مملوك**»[1]، وحديث تميم رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**الجمعة واجبة إلا على صبي، أو مملوك، أو مسافر**»[2]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**خمسة لا جمعة عليهم: المرأة، والمسافر، والعبد، والصبي، وأهل البادية**»[3]، وحديث ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «**ليس على مسافر جمعة**»[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

---

(١) أخرجه الدارقطني (١٥٧٦)، والبيهقي في الكبرى(٥٦٣٤)،من طريق ابن لهيعة ثنا معاذ بن محمد الأنصاري عن أبي الزبير عن جابر به، قال ابن القطان في بيان الوهم(٣٩٩/٣): (أبو الزبير مدلس، وابن لهيعة متروك، ومعاذ بن محمد منكر الحديث غير معروف)، وانظر: الكامل لابن عدي(١٨٢/٨)، التلخيص الحبير(١٦١/٢).

(٢) أخرجه البيهقي في الكبرى(٥٦٣٣)وهذا لفظه، والطبراني في الكبير(١٢٥٧)، من طريق محمد بن طلحة، عن الحكم بن عمرو، عن ضرار بن عمرو، عن أبي عبد الله الشامي، عن تميم الداري به، قال ابن القطان في بيان الوهم(١٦١/٣): (حديث فيه ثلاثة، يعتل بكل واحد منهم: ضرار رابعهم)، ولذلك قال أبو زرعة: (هذا حديث منكر) كما في علل الحديث لابن أبي حاتم(٥٨٥/٢).

(٣) أخرجه الطبراني في الأوسط(٢٠٢)من طريق إبراهيم بن حماد بن أبي حازم عن مالك بن أنس، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة به، قال الطبراني: (لم يرو هذا الحديث عن مالك إلا إبراهيم بن حماد بن أبي حازم)، وقال ابن حجر في "موافقة الخبر الخبر"(٤٢/٢): (قال الدارقطني في غرائب مالك: تفرد به إبراهيم وكان ضعيفًا. وقال ابن يونس في تاريخ الغرب: قدم مصر وحدث بها عن مالك وغيره، وذكر جماعة رووا عنه ولم يذكر فيه جرحا، لكن تفرده بهذا عن مالك مما يدخل في قبيل المنكر، لكون الرواة عن مالك كثيرين جداً، ولم يوجد هذا عند أحد منهم).

(٤) أخرجه الدارقطني(١٥٨٢)، والطبراني في الأوسط(٨١٨) وهذا لفظه، عن عبد الله بن نافع، عن أبيه، عن ابن عمر به، قال الطبراني:(لم يرو هذا الحديث عن نافع إلا ابنه عبد الله)، وهو أضعف أبنائه، قال البخاري عنه في التاريخ الكبير(٢١٤/٥): (منكر الحديث)، وقال النسائي في الضعفاء والمتروكين ص(٦٤): (متروك الحديث)، وأخرجه البيهقي في الكبرى(٥٦٣٩) من طريق عبيد الله بن عمر، عن نافع، عن ابن عمر قال: (لا جمعة على مسافر). قال البيهقي: (هذا هو الصحيح موقوف، ورواه عبد الله بن نافع عن أبيه فرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم)، قلت: وجاء مرسلاً عن الحسن بن محمد ابن الحنفية في مصنف عبدالرزاق(٥٢٠٣).

- بأن كل حديث من الأحاديث السابقة منكر، وكما قال الإمام أحمد: (المنكر أبداً مُنكر)[1]، يعني لا يتقوى ولو تعدد، و وجودها كعدمها في الشواهد والمتابعات.
- وعلى فرض التسليم(فالمسافر لا جمعة عليه...لكن إن أقامها مستوطنون في البلد لزمته بغيره لا بنفسه)[2].

ويمكن الجواب عن المناقشة:

- بأن أحاديث الترخيص عن الجمعة للمسافر وإن لم تثبت بالنص المرفوع، فهي ثابتة بفعل النبي ﷺ، وبقول الصحابة وفعلهم، وبالقياس، وبالإجماع:
- **أما فعل النبي ﷺ**: فقد كان (النبي ﷺ، وأصحابه كانوا يسافرون في الحج وغيره، فلم يصل أحد منهم الجمعة فيه مع اجتماع الخلق الكثير)[3]، ومع مرورهم بالبلاد التي تقيم الجمعة كمكة في حجة الوداع.
- **وأما الصحابة:** فقد ثبت عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنه قال: (لا جمعة على مسافر)[4]، ويؤيده فعل علي بن أبي طالب ﷺ فقد: (أقام بنيسابور سنة أو سنتين، فكان يصلي ركعتين ثم يسلم، ولا يجمع)[5]، وفعل عبدالرحمن بن سمرة ﷺ كذلك،

---

(١) قال كما في العلل ومعرفة الرجال برواية المروذي ص(١٢٠): (الحديث عن الضعفاء قد يحتاج إليه في وقت، والمنكر أبداً منكر)، وانظر: شرح علل الترمذي(٢/٨٩٦).

(٢) الشرح الممتع(٥/١٣).

(٣) المبدع(٢/١٤٧)، منار السبيل(١/١٤٢)،قال الألباني في الإرواء(٣/٦٠): (وإن كنت لم أره مروياً بهذا اللفظ، ولكن الاستقراء يدل عليه، وقد ثبت فى حديث جابر الطويل فى صفة حجة ﷺ عند مسلم وغيره: «**حتى أتى عرفة** ... **فصلى الظهر** ، **ثم أقام فصلى العصر**». وقد كان ذلك يوم جمعة كما فى الصحيحين وغيرهما).

(٤) أخرجه البيهقي في الكبرى(٥٦٣٩)، وقال:(هذا هو الصحيح موقوف)، وقد سبق.

(٥) أخرجه ابن أبي شية(٥١٠٠) وابن المنذر في الأوسط(١٧٣٦)، من طريق عبدالأعلى عن يونس عن الحسن به، وإسناده صحيح، وأخرجه الطبراني في الكبير(٦٨٢) ولفظه: (عن الحسن، أنه قام مع أنس بنيسابور سنتين، فكان يصلي ركعتين ركعتين)، من غير شك ومن غير التجميع، والأول أصح لأن لفظ الطبراني روي من طريق علي بن عبد العزيز، ثنا عارم، ثنا حماد بن زيد، عن أنس بن سيرين، عن الحسن به، وعلي بن عبدالعزيز البغوي سمع من

كما قال الحسن البصري: (كنا معه في بعض بلاد فارس سنتين، وكان لا يجمع، ولا يزيد على ركعتين)[(١)] وفي لفظ: (ولا نُجمّع)، قال البيهقي: (هكذا وجدته في كتابي: ولا نُجمّع، بالتشديد ورفع النون)، وترجم لهما ابن أبي شيبة: (من قال: ليس على المسافر جمعة)، وترجم للأخير البيهقي: (باب من لا تلزمه الجمعة).

- وحكاه إبراهيم النخعي عن أصحاب ابن مسعود ولايبعد أن يكون هو رأي ابن مسعود أيضاً[(٢)]، قال إبراهيم: (كانوا لا يُجمّعون في سفر، ولا يصلون إلا ركعتين)[(٣)]، ترجم عليه عبدالرزاق: (باب من تجب عليه الجمعة)، ويؤيده قول علي بن الأقمر، قال: خرج مسروق، وعروة بن المغيرة، ونفر من أصحاب عبد الله: فحضرت الجمعة، فلم يجمعوا، وحضر الفطر، فلم يفطروا)[(٤)] وترجم عليهما عبدالرزاق: (باب من تجب عليه الجمعة)، وابن أبي شيبة: (باب من قال: ليس على المسافر جمعة).

عارم محمد بن الفضل بعد الاختلاط كما ذكر العقيلي في الضعفاء الكبير(٤/١٢١).

(١) أخرجه عبدالرزاق عبدالرزاق(٤٣٥٣) وهذا لفظه، وابن أبي شيبة(٥٠٩٩)، والبيهقي في الكبرى(٥٦٣٩) من طريق يونس بن عبيد عن الحسن عن سمرة، والإسناد صحيح، وله شاهد عند عبدالرزاق(٤٣٥٢) عن هشام بن حسان، عن الحسن، عن عبد الرحمن بن سمرة به.

(٢) روي عن ابن مسعود أنه قال: (ليس على المسلمين جمعة في سفرهم، ولا يوم نفرهم) أخرجه ابن أبي شيبة(٥١٠٣) من طريق وكيع عن إبراهيم بن يزيد [الخوزي وهو متروك] عن عون بن عبدالله عن ابن مسعود به.

(٣) أخرجه عبدالرزاق(٥٢٠٢) من طريق الثوري، عن مغيرة، عن إبراهيم به، وبنحوه عن ابن أبي شيبة(٥٠٦٥) (٥١٠١)، ورجاله ثقات إلا أن مغيرة بن مقسم عن إبراهيم فيه كلام، قال الإمام أحمد كما في العلل براوية ابنه عبدالله(١/٢٠٧): (عامة حديثه عن إبراهيم مدخول، عامة ما روى عن إبراهيم إنما سمعه من حماد ومن يزيد بن الوليد والحارث العكلي وعن عبيدة وعن غيره، وجعل يضعف حديث المغيرة عن إبراهيم وحده)، وقد سبق في المبحث الرابع من كتاب الطهارة تحرير حديث مقسم عن إبراهيم، وأن ابن المديني وأبا داود يقبلانه، وروى البخاري ومسلم من هذا الطريق من غير تصريح بالسماع في نحو عشرة مواضع، ويقويه أيضاً الأثر بعده.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة(٥٠٩٨) حدثنا أبو أسامة، عن أبي العميس، عن علي بن الأقمر، قال: خرج مسروق، وعروة بن المغيرة، وإسناده جيد، وعلي بن الأقمر كوفي وله رواية عن بعض أصحاب ابن مسعود، ولم يذكر المزي في تهذيب الكمال(٢٠/٣٢٤) مسروقاً ولا عروة ممن روى عنهم.

- **أما القياس:** فالمسافر أُسقط عنه شطر الصلاة وهي أركان منها عند الجميع، فسقوط ما ليس منها وما ليس بركن أولى، (ولأن الله ﷻ أسقط على المسافر بعض الصلاة مع كون الساقط عنه منها واجبًا في حق كل أحد، فالجمعة أولى بالسقوط؛ لأن السعي وانتظار الجمعة أشق من فعل أربع، وما كان أشق كان أولى بالسقوط)[(١)].
- **وأما الإجماع فهو الآتي:**

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال الشافعي(ت٢٠٤): (لم نعلم خلافاً في أن لا جمعة عليه[أي:المصلي] إلا في دار مقام)[(٢)].
٢. وقال القاضي عبدالوهاب (ت٤٢٢): (عند جميع الفقهاء أن المسافر لا جمعة عليه، وقال داود: هي واجبة عليه)[(٣)].
٣. وقال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (وأما قوله: ليس على مسافر جمعة= فإجماع لا خلاف فيه)[(٤)].
٤. وقال المازري(ت٥٣٦): (أجمع الفقهاء على سقوط الجمعة على المسافر إلا داود، فإنه يوجبها عليه. وقال الزهري والنخعي: تجب عليه إذا سمع النداء)[(٥)].
٥. وقال ابن هبيرة(ت٥٦٠): (اتفقوا على أن الجمعة لا تجب على...مسافر)[(٦)].

---

(١) شرح التلقين للمازري(١/٩٤٧).
(٢) الأم (١/٢١٩).
(٣) عيون المسائل ص(١٤٧).
(٤) الاستذكار (٢/٣٦).
(٥) شرح التلقين (١/ ٩٤٧).
(٦) اختلاف الأئمة العلماء(١/١٥٢).

٦. وقال ابن رشد (ت٥٩٥): (فإن فقهاء الأمصار اتفقوا عليه[أي:شرط الاستيطان] لاتفاقهم على أن الجمعة لا تجب على المسافر، وخالف في ذلك أهل الظاهر لإيجابهم الجمعة على المسافر)[١].

٧. وقال ابن قدامة (ت٦٢٠) بعد أن ذكر قول النخعي وأثر أنس وأثر عبدالرحمن بن سمرة: (وهذا إجماع، مع السنة الثابتة فيه، فلا يسوغ مخالفته)[٢].

٨. وقال قاضي صفد محمد بن عبدالرحمن الدمشقي(ت بعد ٧٨٠ هـ): (إنما يجب على المقيم، ولا تلزم مسافراً بالاتفاق... ومن لا جمعة عليه كالمسافر المار ببلد فيها جمعة مخيّر بين فعل الجمعة والظهر بالاتفاق)[٣].

٩. وقال أحمد الكوراني(ت٨٩٣) عن قول الزهري: (لم يأخذ به أحد من الأئمة، ونُقل عن الزهري مثل قول الأئمة، والتزم بعضهم التوفيق بأن يفيد وجوب الجمعة على المسافر إذا حضر الجامع ولا عذر له)[٤].

١٠. وقال علي بن محمد المالكي(ت٩٣٩)[٥]: (ولا تجب على مسافر. اتفاقاً)[٦]، وبنحو قوله قال صالح الأزهري(ت١٣٣٥): (ولا تجب على مسافر. اتفاقاً)[٧].

١١. وقال علي القاري(ت١٠١٤): (ولا تلزم مسافراً بالاتفاق، وحكي عن الزهري

---

(١) بداية المجتهد (١/١٦٩).

(٢) المغني(٢/٢٥١).

(٣) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص(٧٠-٧١).

(٤) الكوثر الجاري(٣/٣٠).

(٥) أبو الحسن علي بن محمد، ولد في مصر، وأخذ الفقه عن جماعة منهم علي السنهوري، ولازم الجلال السيوطي، من مؤلفاته "كفاية الطالب الرباني"، توفي سنة(٩٣٩هـ)، انظر: حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني(١/٤).

(٦) حاشية العدوي على كفاية الطالب الرباني (١/٣٧٦).

(٧) الثمر الداني ص(٢٣٦)، وكفاية الطالب والثمر الداني: شرحان على رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

والنخعي وجوبها على المسافر إذا سمع النداء)[1].

١٢. وقال الزرقاني(ت١١٢٢): (ولا جمعة على مسافر. إجماعاً)[2].

١٣. وقال حسين المحَلِّي(ت١١٧٠)[3]: (من لا تجب عليه الجمعة كالمسافر المار ببلد فيها جمعة تَخيّر بين فعل الجمعة والظهر بالاتفاق)[4].

١٤. وقال سليمان بن عبدالله بن عبدالوهاب(ت١٢٣٣) بعد أن ذكر فعل النبيﷺ وصحابته ومن بعدهم في عدم التجميع في السفر: (وهذا إجماع لا يجوز مخالفته)[5].

١٥. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (اتفق الفقهاء على أن الإقامة من شروط وجوب الجمعة، وعلى هذا فلا تجب الجمعة على المسافر)[6].

ونوقش الاستدلال بالإجماع:

- بفعل النبي ﷺ في حجته، و(لا خلاف في أنه‏عليه السلام‏خطب وصلى ركعتين وهذه صلاة الجمعة.
- وحتى لو صح لهم أنه عليه السلام لم يجهر لما كان لهم في ذلك حجة أصلاً؛ لأن الجهر ليس فرضاً، ومن أسر في صلاة جهر، أو جهر في صلاة سر، فصلاته تامة)[7].
- ولا إجماع في المسألة، فقد جاء: (عن أبي هريرة: أنهم كتبوا إلى عمر بن الخطاب

---

(١) مرقاة المفاتيح (١٠٢٥/٣).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٣٩١/١).

(٣) حسين بن محمد المحلي، المصري، فقيه شافعيّ فرضي، من تصانيفه: فتح رب البرية على متن السخاوية، الكشف التام عن إرث ذوي الارحام، منتهي الايرادات لجدول المناسخات، وغيرها. توفي سنة (١١٧٠)هـ. انظر: تاريخ عجائب الآثار للجبرتي(٣٠٢/١)، الأعلام(٢٥٧/٢)، معجم المؤلفين(٥٧/٤).

(٤) مزيد النعمة لجمع أقوال الأئمة ص(١٤٣).

(٥) الدرر السنية(١٤/٥).

(٦) الموسوعة الفقهية الكويتية(٣٦/٢٥).

(٧) المحلى (٢٥٢/٣-٢٥٣)، وابن حزم يرى أن النبي ﷺ صلى الجمعة في عرفة.

يسألونه عن الجمعة وهم بالبحرين؟ فكتب إليهم: أن جمعوا حيثما كنتم)[1] فـ(هذا عمر بن الخطاب يرى الجمعة عموماً)[2].

- وسئل سعيد بن المسيب على من تجب الجمعة؟ فقال: (على من سمع النداء)[3]، ونحوه عن عمرو بن شعيب[4]، (فعمم سعيد، وعمرو: كل من سمع النداء، ولم يخصا عبداً، ولا مسافراً، من غيرهما)[5].
- قال ابن حزم: (وعن عبد الرزاق عن سعيد بن السائب بن يسار ثنا صالح بن سعد المكي أنه كان مع عمر بن عبد العزيز وهو متبد بالسويداء في إمارته على الحجاز، فحضَرَت الجمعة، فهيئوا له مجلساً من البطحاء، ثم أذن المؤذن بالصلاة، فخرج إليهم عمر بن عبد العزيز، فجلس على ذلك المجلس، ثم أذنوا أذاناً آخر، ثم خطبهم، ثم أقيمت الصلاة، فصلى بهم ركعتين وأعلن فيهما بالقراءة، ثم قال لهم: "إن الإمام يجمع حيثما كان".
- وعن الزهري مثل ذلك، وقال، إذا سئل عن المسافر يدخل قرية يوم الجمعة فينزل فيها؟ قال: إذا سمع الأذان فليشهد الجمعة)[6].
- (وروي عن عطاءٍ – أيضاً –، أنه يلزمه، وكذا قال الأوزاعي: إن أدركه الأذان قبل أن

---

(١) المرجع السابق، وقد ساقه بسنده، و أخرجه ابن أبي شيبة (٥٠٦٨) حدثنا عبد الله بن إدريس، عن شعبة، عن عطاء بن أبي ميمونة، عن أبي رافع، عن أبي هريرة، أنهم كتبوا إلى عمر، يسألونه عن الجمعة، فكتب: (جمعوا حيث كنتم) قال الإمام أحمد:(هذا إسنادٌ جيدٌ) كما في الفتح لابن رجب(١٣٩/٨).

(٢) المحلى (٢٥٥/٣).

(٣) أخرجه عبدالرزق(٥١٥٦)وفيه جهالة، وأخرجه ابن أبي شيبة(٥٠٧٥) عن أبي خالد الأحمر ،عن عبد الله بن يزيد، عن سعيد بن المسيب، قال: سألته على من تجب الجمعة؟ فقال: (على من سمع النداء).

(٤) أخرجه عبدالرزاق (٥١٥٥)وابن أبي شيبة(٥٠٩٤) عن داود بن قيس قال: سئل عمرو بن شعيب وأنا أسمع: من أين تؤتى الجمعة؟ قال: (من مد الصوت).

(٥) المحلى (٢٥٤).

(٦) المحلى (٣/ ٢٥٤)، وأثر عمر بن عبدالعزيز عند عبدالرزاق كما ذكر ابن حزم، وسيأتي تخريج للأثرين في الجواب.

يرتحل فليجب)[1].

ويمكن الجواب عن المناقشة:

- أما المرفوع فـ(لم ينقل أنه ﷺ صلى الجمعة بعرفات في حجة الوداع؛ لأنه كان مسافراً...وقد وهم ابن حزم فقال: إنه صلاها في حجته وغلّطه العلماء)[2]، وقد خالف ابن حزم نفسه أيضاً، ففي حجة الوداع ذكر أنه صلاها ظهراً، فقال: (فلما أتم الخطبة المذكورة أمر بلالاً فأذن، ثم أقام فصلى الظهر، ثم أقام فصلى العصر، ولم يصل بينهما شيئاً)[3].
- قال ابن عبدالبر: (أجمع العلماء على أن الإمام لا يجهر بالقراءة في الظهر والعصر بعرفة لا في يوم الجمعة ولا غيرها، وأجمعوا أن رسول الله ﷺ كذلك فعل لم يجهر، وأجمعوا على أن الرسول ﷺ صلى الظهر والعصر يوم عرفة، إذ جمع بينهما ركعتين، وأجمعوا على أن الرسول ﷺ كان يومئذ مسافراً)[4]، قال ابن تيمية: (يوم عرفة خطب بهم ثم نزل فصلى بهم ركعتين، ولم ينقل أحد أنه جهر، ولم تكن تلك الخطبة للجمعة فإنها لو كانت للجمعة لخطب في غير ذلك اليوم من أيام الجُمَع وإنما كانت لأجل النسك. ولهذا كان علماء المسلمين قاطبة على أنه يخطب بعرفة وإن لم يكن يوم جمعة؛ فثبت بهذا النقل المتواتر أنها خطبة لأجل يوم عرفة وإن لم يكن يوم جمعة)[5].

---

(١) فتح الباري لابن رجب (٨/ ١٥٧).

(٢) سبل السلام (١/٤١٧).

(٣) حجة الوداع ص(١٢٠)، ولم يذكر صلاته ﷺ للجمعة.

(٤) التمهيد(١٠/١٣)، على أن ابن حزم له تعليق على من قال أن النبي ﷺ لم يجهر بقوله في المحلى(٣/٢٥٢):(وهذه جرأة عظيمة وما روى قط أحد: أنه ﷺ لم يجهر فيها، والقاطع بذلك كاذب على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ قد قفا ما لا علم به؟ وقد قال عطاء وغيره: إن وافق يوم عرفة يوم جمعة جهر الإمام)، هكذا قال.

(٥) مجموع الفتاوى(٢٤/١٧٨-١٧٩).

- وأما المروي عن عمر ﷺ، ففيه إشكال حيث إن إسلام أهل البحرين وإقامتهم للجمعة كان متقدماً، يدل لذلك ماجاء في صحيح البخاري عن ابن عباس أنه قال: (إن أول جمعة جمعت بعد جمعة في مسجد رسول الله ﷺ، في مسجد عبد القيس بجواثا من البحرين)[1]، وقد كان أبوهريرة في البحرين في عهد النبي ﷺ ثم في عهد عمر ﷺ[2]، فإن النبي ﷺ «**صالح أهل البحرين، وأمّر عليهم العلاء بن الحضرمي**»[3]، بل كان أبو هريرة (مؤذناً للعلاء بن الحضرمي بالبحرين، فاشترط عليه بأن لا يسبقه بآمين)[4].

- ولذلك قال الإمام الشافعي: (إن كان هذا حديثاً، يعني: ثابتاً، ولا أدري كيف هو! فمعناه: في أي قرية كنتم؛ لأن مقامهم في البحرين إنما يكون في القرى)[5]، فالبحرين قرى وليست قرية واحدة كجواثا وهجر ودارين وغيرها[6]، وعلى هذا يكون سؤال

---

(١) صحيح البخاري(٨٩٢)، قال ابن رجب في الفتح(٨/١٣٧-١٣٨): (وهذا يدل على أن عبد القيس أسلموا قبل فتح مكة، وجمعوا في مسجدهم، ثم فتحت مكة بعد ذلك، وجمع فيها. والمقصود: أنهم جمعوا في عهد النبي ﷺ في قرية جواثاء، وإنما وقع ذلك منهم بإذن النبي ﷺ وأمره لهم؛ فإن وفد عبد القيس أسلموا طائعين، وقدموا راغبين في إلاسلام)، وقال ابن حجر في الفتح(١/١٣٢): (وجواثى بضم الجيم وبعد الألف مثلثة مفتوحة، وهي قرية شهيرة لهم، وإنما جمعوا بعد رجوع وفدهم إليهم، فدل على أنهم سبقوا جميع القرى إلى الإسلام).

(٢) (فقد كان النبيّ ﷺ بعثه مع العلاء بن الحضرميّ إلى البحرين وأوصاه به خيرًا فاختار أن يكون مؤذِّنًا، كما في "الإصابة" و"البداية" وغيرهما. ثم رجع العلاء في حياة النبيّ ﷺ كما في "فتوح البلدان" ورجع معه أبو هريرة، ثم بعث عمر سنة (٢٠) أو نحوها قُدامةَ بن مظعون على إمارة البحرين وبعث معه أبا هريرة على الصلاة والقضاء، ثم جرت لقُدامة قضية معروفة، فعَزَله عمر وولَّى أبا هريرة الإمارة أيضًا)، قاله العلامة المعلمي في "الأنوار الكاشفة" المطبوع مع مجموع آثاره (١٢/٢٩٦).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٣١٥٨)، ومسلم(٢٩٦١).

(٤) أخرجه عبدالرزاق(٢٦٣٧) عن معمر، عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة به، والإسناد صحيح.

(٥) معرفة السنن والآثار للبيهقي (٤/ ٣٢٣).

(٦) في المسالك والممالك ص(١٥٢): (قرى البحرين: وهى الخطّ، والقطيف، والآرة، وهجر، والفروق، وبينونة...والمشقّر، والزّارة، وجواثا...ويوم ذي قار، وسابون، ودارين، والغابة، والشّنون). وانظر: البلدان لابن الفقيه ص(٨٩).

أبي هريرة عن إقامة الجمعة في قرية غير جواثا التي جُمّع فيها في عهد النبي ﷺ، فقال عمر: (جمعوا حيثما كنتم) أي: في أي قرية كنتم، وبقول عمر استدل العلماء على جواز إقامة الجمعة في القرى، ويقابله رأي من يشترط المصر الجامع لإقامة الجمعة، وليس في الأثر ذكر للسفر، ولم يفهم العلماء قبل ابن حزم ولا بعده أن مراد عمر إقامتها في السفر، وقد ترجم للأثر ابن أبي شيبة بقوله: (من كان يرى الجمعة في القرى وغيرها)[1]، وقال ابن تيمية: (فهذا عمر يأمر أهل البحرين بالتجميع حيث استوطنوا، مع العلم بأن بعض البيوت تكون من جريد ولم يشترط بناء مخصوصاً)[2].

- أما قول سعيد بن المسيب و عمرو بن شعيب بأن: (الجمعة على من سمع النداء)، وأنها تؤتى: (من مد الصوت)، فهناك ما هو أرفع من هذين المقطوعين، ففي الآية الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾[3]، وفي الحديث المرفوع: «**هل تسمع النداء بالصلاة؟**» قال: نعم، قال: «**فأجب**»[4]، (وقد روي عن غير واحد من أصحاب النبي ﷺ أنهم قالوا: من سمع النداء فلم يجب فلا صلاة له)[5]، وقال عبدالله بن عمرو-رضي الله عنهما-: (إنما تجب الجمعة على من سمع النداء، فمن سمعه فلم يأته فقد عصى ربه)[6]، لكن كل هذه

(١) مصنف ابن أبي شيبة (١/٤٤٠)، وجميع من وقفت عليه يذكر الأثر لايستدل به على جمعة المسافر. انظر: شرح التلقين للمازري(١/٩٥٢)، الحاوي الكبير للماوردي(٢/٤٠٨)، المغني لابن قدامة(٢/٢٤٦)، ولم أقف عليه عند الحنفية، والجمعة لاتصح عندهم إلا في مصر جامع، وهذا الأثر عليهم، وترجم البخاري: (باب الجمعة في القرى والمدن)، وفي الفتح لابن حجر(٢/٣٨٠): (في هذه الترجمة إشارة إلى خلاف من خص الجمعة بالمدن دون القرى).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٤/٢٦٩).

(٣) من الآية ٩ من سورة الجمعة.

(٤)أخرجه مسلم (٦٥٣).

(٥) قاله الترمذي في جامعه(١/٤٢٢).

(٦) أخرجه البيهقي في الكبرى(٥٥٨٣) وقال:(هذا موقوف)، قال أبوداود في سننه(١/٢٧٨): (روى هذا الحديث

الآثار ليس فيها ذكر للمسافر المعذور، وإنما هي لغيره، ويمكن على طريقة ابن حزم أيضاً، ذكر ما هو أشد من سماع الأذان ومن ذلك:

- قول ابن عمر -رضي الله عنهما-: (الجمعة على من آواه المراح)[1]، وقول نافع والحسن: (الجمعة على كل من آواه الليل إلى أهله)[2]، ولكنها كلها محمولة على غير المعذور وبذلك ترجم من أخرج أثر ابن عمر ونافع والحسن، وقول ابن المسيب وعمرو بن شعيب، فقال عبدالرزاق: (باب من يجب عليه شهود الجمعة)، وقال ابن أبي شيبة: (من كم تؤتى الجمعة)، يؤيد هذا الفهم أنك تجد ابن عمر القائل هنا: (الجمعة على من آواه المراح)، هو القائل فيما سبق: (لاجمعة على مسافر)، ثم إنك تجد أن هناك من يقول بقول ابن المسيب وعمرو بن شعيب لم يذكرهم، كما قال الترمذي: (قال بعضهم: لا تجب الجمعة إلا على من سمع النداء، وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحاق)[3]، لكن الجميع يجعلون ذلك في غير المعذور بالسفر، والله أعلم.
- وأما ماجاء عن عمر بن عبدالعزيز فليس فيه دلالة على وجوب الجمعة على المسافر، بل فيه أن للإمام خصوصية في إقامته للجمعة وإن كان مسافراً، ويفهم منه أن غير الإمام ليس له ذلك عنده[4]، على أن الأثر ليس بقوي[5]، وأقوى منه ما قال أبو عبيد،

جماعة، عن سفيان، مقصورا على عبد الله بن عمرو، ولم يرفعوه، وإنما أسنده قبيصة)، ولما ذكر عبدالحق الإشبيلي في الأحكام الوسطى(١٠٢/٢) حديث أبي دواد: عن عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ قال: «**الجمعة على من سمع النداء**» قال: (وروي موقوفًا وهو الصحيح).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(٥٠٧٣) حدثنا هشيم، قال: أخبرنا أبو عامر المزني، قال: سمعت نافعاً يحدث،عن ابن عمر به.

(٢) أخرجه عبدالرزاق(٥١٥٢)، وابن أبي شيبة(٥٠٨٠)(٥٠٨٤).

(٣) جامع الترمذي(٣٧٥/٢).

(٤) ترجم له عبدالرزاق: (باب الإمام يجمّع حيث كان)، وبدأ به.

(٥) أخرجه عبد الرزاق (٥١٤٧) عن سعيد بن السائب بن يسار قال: حدثنا صالح بن سعد المكي أنه كان مع عمر بن عبد العزيز به، وصالح بن سعد (مقبول) كما قال ابن حجر في التقريب.

مولى سليمان بن عبد الملك قال: خرج عمر بن عبد العزيز من دابق، وهو يومئذ أمير المؤمنين، فمرّ بحلب يوم الجمعة، فقال لأميرها: (اجمع، فإنا سفْرٌ)(١)، على أنه لا تعارض بينهما.

- **وأما ما جاء عن الزهري(ت١٢٥) ومن عنده يبدأ الخلاف عند أكثر العلماء الذين وقفت على كلامهم في المسألة، وهذا بيان مذهبه:**
- فقد أخرج عبدالرزاق عن معمر عن الزهري قال: سألته عن المسافر، يمر بقرية فينزل فيها يوم الجمعة؟ قال: (إذا سمع الأذان فليشهد الجمعة)(٢).
- وقول الزهري: (فليشهد الجمعة) أو (ليحضر معهم)، قد نوقش بأمرين:
- (أن الزهري مختلف عنه في هذا الباب)(٣).
- وعلى التسليم به فكلامه محتمل، ف(يحتمل أن يكون أراد استحباباً)(٤)، أي: يشهدها ويحضرها المسافر استحباباً، حملاً للكلام المحتمل على ما وافق الإجماع.
- أو يُحمل كلام الزهري على حالين: فحيث قال: "لا جمعة على مسافر" أراد على

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (٥١٠٥) قال: حدثنا زيد بن حباب، قال: ثنا رجاء بن أبي سلمة، قال: حدثني أبو عبيد، مولى سليمان بن عبد الملك، وإسناده حسن.

(٢) أخرجه عبدالرزاق(٥٢٠٥)، وليس بين عبدالرزاق والزهري إلا معمر وهو صحيح، وعلّقه البخاري جازماً به بلفظ: (وقال إبراهيم بن سعد عن الزهري: إذا أذن المؤذن يوم الجمعة وهو مسافر فعليه أن يشهد)، وذكره ابن المنذر بقوله: (وحكى الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري أنه قال: لا جمعة على المسافر، وإن سمع المسافر أذان الجمعة وهو في بلد جمعة فليحضر معهم).

(٣) الأوسط (٤/ ٢٠)، ولم يذكر ابن المنذر وجه الاختلاف عليه، لكنه قال: (وقال الزهري: إذا سمع الأذان فليشهد الجمعة **وقد اختلف عنه**)، ثم قال: (لأن الزهري مختلف عنه في هذا الباب، وحكى الوليد بن مسلم، عن الأوزاعي، عن الزهري أنه قال: **لا جمعة على المسافر**، وإن سمع المسافر أذان الجمعة وهو في بلد جمعة فليحضر معهم)، قال ابن حجر في الفتح(٢/٣١٩): (فقيل: عنه هكذا، وقيل عنه مثل قول الجماعة: إنه لا جمعة على مسافر كذا رواه الوليد بن مسلم عن الأوزاعي عن الزهري)، ولم يظهر لي أن بين اللفظين اختلاف مؤثر، والله أعلم.

(٤) المرجع السابق.

طريق الوجوب، وحيث قال: "فعليه أن يشهد" أراد على طريق الاستحباب)[1].

- (ولو أراد غير ذلك كان قولاً شاذاً خلاف قول أهل العلم، وخلاف ما دلت عليه السنة)[2]، فهو بذلك محجوج بمن سبق من الصحابة الذين لا يعرف لهم مخالف.

- **وأما المروي عن النخعي(ت١٩٦)**، فأول من وقفت عليه ينسبه إليه الخطابي(ت٣٨٨) بقوله:(وقد روي عن الزهري أنه قال: إذا سمع المسافر الأذان فليحضر الجمعة، وعن إبراهيم النخعي نحو من ذلك)[3]، هو قال: (نحو من ذلك)، ثم جاء من بعده فجعل قول النخعي كقول الزهري، فقال الروياني (ت٥٠٢): (وقال الزهري والنخعي -رحمهما الله-: إذا سمع النداء وجبت عليهم الجمعة)[4]، وأبوبكر الشاشي(ت٥٠٧) بقوله:(وقال الزهري والنخعي تجب الجمعة على المسافر إذا سمع النداء)[5]، والبغوي (ت٥١٦) بقوله:(وقال النخعي والزهري: تجب على المسافر إذا سمع النداء)[6]، ثم تتابعت النسبة إليه[7]، فخرجت النسبة أولاً من الشافعية، والذي يظهر أن هذه النسبة وهم، وسببه:

- أن ابن المنذر قال بعد أن ذكر قول الزهري: (وكان النخعي يقول: ليس لمن ترك الجمعة والجماعة عذر، إلا خائف أو مريض)[8]ولم يسنده، ولم يعرج عليه أيضاً، بل

---

(١) فتح الباري (٢/٣٩١).

(٢) الأوسط (٤/٢٠).

(٣) معالم السنن (١/٢٤٤)، قال: (نحو من ذلك)، ولم يذكر قوله.

(٤) بحر المذهب(٢/٣٧٣).

(٥) حلية العلماء (٢/٢٢٣)

(٦) تفسير البغوي(٨/١١٨)، ونحوه في شرح السنة(٤/٢٢٦).

(٧) انظر: شرح التلقين(١/٩٤٧)، المغني (٢/٢٥٠)، البناية شرح الهداية(٣/٧٠).

(٨) الأوسط(٤/٢٠)، والأثر ليس بصريح في وجوبها على المسافر؛ لأن المرأة لاتجب عليها عند أحد ولم تُستثنن هنا، وكذلك الصغير والعبد، فمعنى الأثر: (ليس لمن ترك الجمعة والجماعة) أي: ممن تجب عليه، والمسافر لاتجب عليه.

جعل قول الزهري يحتمل المخالفة ولم يجعل قول النخعي مخالفة، لأنه عرّج بعد ذلك على قول الزهري فقط وتوجيهه ومخالفته للإجماع.

- مما يؤكد ذلك: أنه في كتاب الإشراف لم يذكر إلا مخالفة الزهري ولم يذكر النخعي إطلاقاً فقال: (وقال الزهري: إذا سمع الأذان فليشهد الجمعة، وقد اختلف فيه عنه)[١].

- ثم جاء من بعده من الشافعية واعتمد فيما يظهر على نقله من الأوسط في ذاك السياق وظن أنه اعتد بمخالفته، خاصة وأن ابن المنذر(عداده في الفقهاء الشّافعية)[٢]، بل (هو المرجوع إليه في نقل المذاهب باتفاق الفرق)[٣].

- ثم إن أثر النخعي لم أقف عليه مسنداً، والذي وقفت عليه بنحوه هو قول شيوخه أصحاب ابن مسعود وقول شيخهم ابن مسعود، أما قول ابن مسعودﷺ: (ما رُخّص في ترك الجماعة إلا لخائف أو مريض)[٤] وهو ضعيف جداً، وأقوى منه مع ضعفه قول إبراهيم: (ما كانوا يرخصون في ترك الجماعة إلا لخائف أو مريض)[٥]، أما قول إبراهيم فلا أصل له، ولعل ذلك جعل ابن المنذر لا يعده قولاً.

- يدلك على ذلك: أن عدم الوجوب هو المروي عن أصحاب ابن مسعود وإبراهيم ممن رواه عنهم: (كانوا لا يُجمّعون في سفر)، والأصل أنه لا يخالف فقههم وفقه ابن

---

(١) الإشراف (٨٥/٢).

(٢) سير أعلام النبلاء(٤٩١/١٤).

(٣) المجموع(٤٣٦/١)، كذا قال النووي وقال(٥٨٢/٢): (وقد علم كل منصف ممن له أدنى عناية أن ابن المنذر إمام هذا الفن، أعني: نقل مذاهب العلماء من الصحابة والتابعين فمن بعدهم، أن معول الطوائف في نقل المذاهب عليه).

(٤) أخرجه الطبراني في الكبير(٩٩٨٣) من طريق يوسف بن عطية(متروك)، عن أبي حمزة(هو القصاب ضعيف)، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله به.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (٣٥٢٣) حدثنا وكيع، عن سفيان، عن أبي حمزة(ضعيف)، عن إبراهيم به.

مسعود، ثم إنك لا تجد في مصنفي عبدالرزاق وابن أبي شيبة قوله بالوجوب وهي مظنة لمثل ذلك.

- أما المروي عن عطاء والأوزاعي فأول من وقفت عليه ينسبه إليهما ابن رجب بقوله: (فإن كان مسافراً يباح له القصر، فأكثر العلماء على أنه لا يلزمه الجمعة مع أهل القرية... وحكي عن الزهري والنخعي، أنه يلزمه تبعاً لأهل القرية، وروي عن عطاءٍ -أيضاً-، أنه يلزمه. وكذا قال الأوزاعي: إن أدركه الأذان قبل أن يرتحل فليجب)[1]،وقال: (وعن النخعي والأوزاعي وعن عطاء: أن عليه شهودها، سمع الأذان أو لم يسمعه، وأن الجمهور على خلاف ذلك)[2].
- **أما النسبة إلى عطاء(ت١١٤)**، فلم أقف على من تابع ابن رجب عليها، بل خالفه ابن المنذر فنقل عنه العكس فقال: (قال كثير من أهل العلم: ليس على المسافر جمعة، كذلك قال ابن عمر وعمر بن عبد العزيز، **وعطاء**، وطاوس)[3]، وكذلك ابن قدامة بقوله: (وأما المسافر فأكثر أهل العلم يرون أنه لا جمعة عليه كذلك. قاله مالك في أهل المدينة، والثوري في أهل العراق، والشافعي، وإسحاق، وأبو ثور **وروي ذلك عن عطاء**، وعمر بن عبد العزيز، والحسن، والشعبي)[4].
- ثم وقفت على أثر يرجح قول ابن رجب ويصحح النسبة إلى عطاء: فقد أخرج عبدالرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: الخليفة في السفر معه مثل الحاج كم يؤذن له؟ قال: (أذان وإقامة لكل صلاة)، قلت: **أفرأيت من سمع الإقامة في السفر**

---

(١) فتح الباري (١٥٧/٨).

(٢) فتح الباري (٨/ ١٩٧).

(٣) الأوسط(١٨/٤) ونحوه في الإشراف(٨٥/٢).

(٤) المغني (٢٥٠/٢).

أحق عليه أن يأتي الصلاة كما حق على من سمع النداء بالحضر أن يأتي الصلاة؟ قال: (نعم، إلا أن يكون على رحله)، قلت: فلم يكن إلا النصب والفترة؟ قال: فضحك وقال: **(أي لعمري إنه لحق عليه أن يحضرها)**[1]، وإسناده صحيح.

- وأثر عطاء ليس فيه ذكر للجمعة، لكن إجابة نداء الجمعة دليله في القرآن أصح وأظهر من إجابة سائر الصلوات، فيكون قياس قول عطاء في المسافر[2] هو نحو قول الزهري، وأن المسافر إن سمع النداء فعليه أن يجيب، فتجب عليه بغيره، ولا تجب عليه ابتداء، ولذلك جاء عن عطاء أنه سُئل: على أهل منى جمعة؟ قال: (إنما هم سفْرٌ)[3]، وجاء نحوه عن الزهري[4].
- فالمسافر عنده لا تجب عليه بنفسه ولا تجب عليه إن كان نازلاً إلا إن سمع النداء، أما غير المسافر فقد سأله ابن جريج: من أين تؤتى الجمعة؟ فقال: (عشرة أميال إلى بريد)[5].
- **وأما النسبة إلى الأوزاعي(ت١٥٧)**، فكما سبق في عطاء، لم أقف على من تابع ابن رجب عليها، وهناك ما هو معارض له وهو أشهر، كما قال ابن المنذر: (سئل الأوزاعي، عن مسافر سمع أذان الجمعة وقد أسرج دابته وحمل ثقله قال: فليمض)[6]، ونحوه في المغني لابن قدامة، وأما حمل الأثر على من خاف فوات الرفقة

---

(١) مصنف عبدالرزاق(١٩٠٠).

(٢) إلا إن قيل: بأن الجمعة حضورها أشق ووقت حضورها والاستعداد لها أطول، فلا يقاس قول عطاء في وجوب حضور الفرائض لمن سمع النداء على وجوب إجابة الجمعة لمن سمع النداء من المسافرين، وهذا وجيه.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(١٣٩٤٤) حدثنا حفص عن عبد الملك عن عطاء به.

(٤) انظر: الاستذكار(٤/٣٢٩).

(٥) أخرجه عبدالرزاق(٥١٥٣) عن ابن جريج عن عطاء به، وهذه المسافة تقارب (١٨,٥٠٠) إلى (٢٢) كيلاً، وفي رواية عنه عند ابن أبي شيبة(٥٠٨٧) أنه قال: (من سبعة أميال)،وذكر الروايتين عنه ابن رجب في الفتح(٨/١٦١).

(٦) الأوسط(٤/٢٢)، الإشراف(٢/٨٦).

فلا دليل عليه[1].

- **وخلاصة ماسبق:** أن القول بوجوب الجمعة على المسافر بنفسه لم يقل به أحد -فيما وقفت عليه- إلا ابن حزم[2]، والقول بوجوبها على المسافر السائر لم أقف على قائل به من السلف، والقول بوجوبها على المسافر النازل إذا سمع النداء يحتمل أنه قياس قول عطاء، وهو قول الزهري، ولايصح ذلك عن عمرﷺ، ولا عن سعيد بن المسيب وعمرو بن شعيب، ولا عن الأوزاعي والنخعي.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بوجوب صلاة الجمعة على المسافر : استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾[3]

وجه الاستدلال:

- (فوجه الله تعالى الأمر بالسعي إلى الجمعة إلى المؤمنين عموماً، ولم يستثن أحداً)[4]،

---

(١) حمله على ذلك ابن القيم في الزاد(١/٣٧٢).

(٢) قال في المحلى(٣/٢٥١-٢٥٢): (قال ﷻ: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾، فلا يجوز أن يخرج عن هذا الأمر وعن هذا الحكم أحد إلا من جاء نص جلي أو إجماع متيقن على خروجه عنه، وليس ذلك إلا الفذ وحده، وبالله تعالى التوفيق، فإن ابتدأها إنسان ولا أحد معه ثم أتاه آخر أو أكثر، فسواء أتوه إثر تكبيره فما بين ذلك إلى أن يركع من الركعة الأولى= يجعلها جمعة ويصليها ركعتين، لأنها قد صارت صلاة جمعة، فحقها أن تكون ركعتين، وهو قادر على أن يجعلها ركعتين بنية الجمعة، وهي ظهر يومه، فإن جاءه بعد أن ركع فما بين ذلك إلى أن يسلم: فيقطع الصلاة ويبتدئها صلاة جمعة، لا بد من ذلك، لأنه قد لزمته الجمعة ركعتين، ولا سبيل له إلى أداء ما لزمه من ذلك إلا بقطع صلاته التي قد بطل حكمها، وبالله تعالى التوفيق. مسألة: **وسواء فيما ذكرنا – من وجوب الجمعة – المسافر في سفره**، والعبد، والحر، والمقيم، وكل من ذكرنا يكون إماما فيها، راتباً وغير راتب).

(٣) الآية (٩)من سورة الجمعة.

(٤) فتاوى ابن عثيمين (١٥/٣٦١).

و(هذا خطاب لا يجوز أن يخرج منه مسافر)[1]؛ (فإنه من الذين آمنوا)[2].

- (والآية نزلت في المدينة، والمدينة فيها مسافرون ومقيمون، ولم يستثن الله المسافرين)[3]، (ولم نعلم أن الصحابة الذين يفدون على رسول الله ﷺ ويبقون إلى يوم الجمعة يتركون صلاة الجمعة، بل إن ظاهر السنة أنهم يصلون مع النبي ﷺ)[4].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن هذا العموم مخصوص، (ومما يحتج به في إسقاط الجمعة عن المسافر أن النبي ﷺ قد مر به في أسفاره جُمَع لا محالة، فلم يبلغنا أنه جمع وهو مسافر...فدل ذلك من فعله على أن لا جمعة على المسافر؛ لأنه المبين عن الله ﷻ معنى ما أراد بكتابه)[5].
- وهذا هو فهم الصحابة من قولهم وفعلهم، ف(الخلفاء الراشدون ﷺ كانوا يسافرون في الحج وغيره، فلم يصل أحد منهم الجمعة في سفره، وكذلك غيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ ومن بعدهم)[6]، كما صحّ عن ابن عمر أنه قال: (لا جمعة على مسافر)[7]، فما سبق هو المخصص مع الإجماع و (ما عضده من القياس)[8]، فمن أُسقط عنه شطر الصلاة وهي أركان منه، كان سقوط ما ليس منها أولى، وسبق ذلك.
- وقد أخرج جميع العلماء المرأة من عموم الآية[9]، مع أنها من الذين آمنوا؛ لوجود

(١) المحلى (٣/٢٥٥).
(٢) فتاوى ابن عثيمين (١٥/٣٧٠).
(٣) المرجع السابق(١٥/٤٣١).
(٤) الشرح الممتع(٥/١٢).
(٥) الأوسط (٤/ ٢٠).
(٦) المغني (٢/٢٥٠-٢٥١).
(٧) سبق تخريجه، وذكر فعل أنس وعبدالرحمن بن سمرة.
(٨) شرح التلقين (١/٩٤٧).
(٩) حتى ابن حزم، ولم أقف على مخالف إلا من معاصر لم أعرفه أشار إليه ابن باز بقوله(١٥/٢٣١): (ومن المسائل

المخصص، فليخرج المسافر أيضاً لوجود المخصص من وجوب إجابته[1].

- أما عدم ترك الصحابةﷺ للجمعة مع النبيﷺ، فحضورها معه شرف لا يُفرّط فيه، وهل قطعهم للفيافي والقفار إلا من أجل رؤيته وسماعه، وهذا لا ينافي عدم الوجوب، فهي (إنما سقطت عنهم رفقاً بهم، فأشبه ما لو تكلف المريض القيام)[2].
- فالمسافر قام به مانع الوجوب و الحتم أما أصل المشروعية فهو باق، كما قال الشاطبي : (أسباب الرخص، هي موانع من الانحتام، بمعنى أنه لا حرج على من ترك العزيمة ميلاً إلى جهة الرخصة؛ كقصر المسافر، وفطره، وتركه للجمعة)[3].
- ومن فرّق بين المسافر السائر والنازل فعليه الدليل[4]؛ لأن الرخصة متعلقة بمسمى السفر وهو موجود، ولذلك لا فرق في رخص السفر بين السائر والنازل في القصر والفطر والمسح على الخف [5].

وأجيب عن المناقشة:

- بالفرق بين المسافر السائر والنازل فـ(المسافر في المصر لا يصلي على الراحلة وإن كان

المنسوبة إليكم: القول بإيجاب صلاة الجمعة والعيد على البادية والمسافرين والنساء، مع أن الأدلة الشرعية وكلام أهل العلم واضحان في إسقاطها عنهم).

(١) قال سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب كما في الدرر السنية(٥/١١-١٤): (فمما خرج من العموم: المرأة...والعبد، والصبي، والمريض، ومن في معناه ممن له عذر عن حضور الجمعة... ومما خرج من العمومات أيضاً: المسافر في قول أكثر أهل العلم).

(٢) مغني المحتاج(١/٥٣٧).

(٣) الموافقات (١/٤٤٤).

(٤) من فرّق بينهما من المعاصرين: ابن عثيمين ولم يعلّق الوجوب للنازل بسماع النداء في أكثر كلامه بل كونه نازلاً يكفي في الوجوب كالاحتمال الذي مال إليه ابن تيمية، وعبدالله الفوزان فرّق بينهما وعلّق الوجوب للنازل بسماع النداء كقول الزهري، وابن حزم لم يفرّق بينهما وكلامه أكثر اطراداً في هذا، لكنه أوجب الجمعة على غير المنفرد مطلقاً، وقريب منه في عدم التفريق كلام ابن جبرين.

(٥) انظر: نفح العبير لعبدالله بن مانع ص(٢٣١).

يقصر الصلاة فكذلك الجمعة)[1].

- (ولأنه قد يثبت تبعاً ما لا يثبت استقلالاً)[2]، (كما لو صلوا خلف من يتم فإن عليهم الإتمام تبعاً للإمام، كذلك تجب عليهم الجمعة تبعاً للمقيمين...[فـ]إذا عقدها أهل المصر صلوا معهم، وهذا أولى من إتمام الصلاة خلف الإمام المقيم)[3].

وأجيب عن الجواب:

- بأن المسافر النازل لا حاجة له غالباً إلى ركوب دابته، ولذلك جاءت مشروعية الصلاة على الدابة في غير المسافر النازل[4]، (فإنه لا يشرع إلا في حال السير)[5].
- ثم إن الصلاة على الراحلة ليس فيه إلا الفعل، والفعل لا عموم له، بخلاف القصر والفطر والمسح فإنها معلقة على مسمى السفر[6]، و تخلف المسافر عن الجمعة الذي جاء فيه أقوى من الفعل المجرد فإلحاقه بالفطر والقصر والمسح أشبه.
- وأما القول بأن الوجوب ثبت تبعاً، فإن قاعدة: (التابع) الأصل أنها في التخفيف وليس في التشديد، ولذلك عبر عنها بعضهم بقوله: (يغتفر في التوابع ما لا يغتفر في غيرها، وقريب منها: يغتفر في الشيء ضمناً ما لا يغتفر فيه قصداً)[7].
- وعلى التسليم فمحل هذه القاعدة ما لم يستقل التابع بحكم آخر يمنع تبعيته، وأحكام

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢٤/١٨٥).

(٢) فتاوى ابن عثيمين(٢٤/٤٨٦-٤٨٧).

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢٤/١٨٤)، ولم أفهم من كلام الشيخ كون الحضور أولى من الإتمام.

(٤) انظر: نفح العبير ص(٢٣١).

(٥) مجموع الفتاوى(٢٤/١٨٥).

(٦) انظر: المرجع السابق.

(٧) الأشباه والنظائر للسيوطي ص(١٢٠)، ويُنظر في أدلة القاعدة وأمثلتها ليتضح أنها من قواعد التيسير.

المسافر مستقلة تناسب حاله و لا يخرج عنها إلا بدليل، فلا تتبع أحكام المقيم[1].

- أما الإتمام خلف المقيم فمأخذه عدم الاختلاف على الإمام، وهو كإتمام حج النافلة لمن شرع فيه، وقد حكي الإجماع على إتمام المسافر خلف المقيم إذا أدرك ركعة[2]، وحكي الإجماع على عدم وجوب الجمعة على المسافر، وهذا فرق بينهما.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فإن هذه المسألة لها أحوال:

- **أما تجميع المسافر، أو إيجاب إقامته للجمعة بنفسه فهذا قول شاذ مخالف للإجماع**، ولا يُعرف من سبق ابن حزم إلى هذا الرأي إلا ما يُذكر عن داود، وهو إلى البدعة أقرب[3]، (فإن رسول الله ﷺ كان يسافر أسفاراً كثيرة. قد اعتمر ثلاث عمر سوى عمرة حجته، وحج حجة الوداع ومعه ألوف مؤلفة، وغزا أكثر من عشرين غزاة ولم ينقل عنه أحد قط أنه صلى في السفر لا جمعة ولا عيدا، بل كان يصلي ركعتين ركعتين في جميع أسفاره ويوم الجمعة يصلي ركعتين كسائر الأيام، ولم ينقل عنه أحد قط أنه خطب يوم الجمعة وهو مسافر قبل الصلاة)[4].
- **وأما وجوب إجابة المسافر السائر للجمعة فهذا أيضاً مخالف للإجماع، وهو شذوذ.**
- **وأما وجوب إجابة المسافر النازل للجمعة مطلقاً وإن لم يسمع النداء**، كما مال إليه ابن

---

(١) انظر: نفح العبير ص(٢٣٢-٢٣٣).

(٢) قال ابن بطال في شرح البخاري(٧١/٣): (اتفق فقهاء الأمصار على أن المسافر إذا أدرك ركعة من صلاة المقيم لزمه الإتمام)، وقال ابن عبدالبر في التمهيد(٣١٥/١٦): (أجمعوا على أن المسافر إذا أدرك ركعة من صلاة المقيم لزمه الإتمام، بل قد قال أكثرهم إنه إذا أحرم المسافر خلف المقيم قبل سلامه أنه تلزمه صلاة المقيم وعليه الإتمام).

(٣) قال ابن عثيمين في فتاويه(١٥/١٦):(لقد ضل من قال: إن الجمعة تقام في السفر، وخرج عن هدي النبيﷺ، وعليه إذا فعل أن يعيدها إذا كان يريد إبراء ذمته وإقامة حجته عند الله عز وجل؛ لأن هذا ليس موضع اجتهاد)، وقال(٤٨٦/٢٤): (ومن أقام الجمعة في السفر فهو مبتدع، وصلاته باطلة).

(٤) مجموع الفتاوى(١٧٨/٢٤).

تيمية ووجهه ابن مفلح، ورجحه ابن عثيمين، فهذا أقرب إلى الشذوذ ولا أجزم به.

- **وأما وجوب إجابة المسافر النازل للجمعة إذا سمع النداء، فهذا قيل: بشذوذه، وبعد البحث تبين أنه ليس بشاذ،** وقد قال به من السلف: الزهري، ويحتمل أنه قياس قول عطاء في إيجابه على المسافر إجابة نداء الصلاة إذا سمعه، ويحتمل أن بين الجمعة وسائر الفرائض الخمس فرقاً عنده.

فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، وإن كان الأقوى فيما يظهر -والله أعلم- عدم الوجوب، لقول ابن عمر: (لا جمعة على مسافر)، ولفعل أنس وعبدالرحمن بن سمرة ﷺ ولا يعرف لهم مخالف منهم، ولا تفرق الشريعة في رخص السفر بين نازل وسائر، ولم يفرّق العلماء في عدم وجوب الجمعة بينهما، والرخصة متعلقة بالسفر، فمن تحقق به فله الرخصة، وإن كان (يستحب له الجمعة للخروج من الخلاف؛ ولأنها أكمل)[1] لكن هذا شيء، ومانحن فيه من الإلزام بالحضور، والتأثيم بعدمه، وتعريض المتخلف بالوعيد، شيء آخر لا يصار إليه إلا ببينة واضحة، والله أعلم.

---

(١) المجموع(٤/٤٨٥).

المبحث الخامس عشر : سقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد إذا وافقت يوم الجمعة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

المقصود بهذا المبحث: إذا وافق يوم العيد يوم الجمعة، فمن صلّى العيد مع المسلمين هل تسقط عنه صلاة الجمعة وصلاة الظهر معاً؟ بمعنى: هل للمكلف إذا شهد صلاة العيد ألا يصلي بعدها إلا صلاة العصر؟ هذا هو المراد بحثه.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (من شهد العيد سقطت عنه الجمعة، لكن على الإمام أن يقيم الجمعة ليشهدها من شاء شهودها ومن لم يشهد العيد...ولا يعرف عن الصحابة في ذلك خلاف)[(١)].

٦. والمعذورون عن شهود الجمعة إن (تركوا الظهر وصلوا الجمعة أجزأتهم بالإجماع)[(٢)] يعني: أجزأتهم عن الظهر.

٢. أما من لم يحضر الجمعة فعليه أن يصلي الظهر عند العلماء عامة وحُكي إجماعاً، ونُسب لبعض السلف سقوط الجمعة والظهر عمن صلى العيد[(٣)]، ورجحه بعض المعاصرين، و قد حُكم على هذا القول بالشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢١١/٢٤)، وكلامه في عدم اختلاف الصحابة، أما من بعدهم فحصل خلاف وقد ذكره ابن تيمية في نفس السياق، بل قال ابن قدامة في المغني(٢٦٥/٢): (قال أكثر الفقهاء تجب الجمعة؛ لعموم الآية، والأخبار الدالة على وجوبها ولأنهما صلاتان واجبتان، فلم تسقط إحداهما بالأخرى، كالظهر مع العيد).

(٢) المجموع(٤٩٥/٤).

(٣) كابن الزبير ﷺ وعطاء. انظر: الأوسط(٢٨٩/٤)، التمهيد(٢٦٨/١٠)، المجموع(٤٩٢/٤).

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني(ت١٤٢٠)[١]، و سيد سابق (ت١٤٢٠)[٢].

وقد سبقهما إلى هذا القول من المتأخرين:

المغربي(ت١١١٩)[٣]، والشوكاني(ت١٢٥٠)[٤].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ونحوه من الألفاظ، ومن ذلك:

---

(١) قال في سلسلة الهدى والنور الشريط:(٢٩)، الدقيقة:(٤٥,١٩): (السائل: صلاة الجمعة إذا جاءت في يوم عيد فهل تسقط كلية، يعني: يرخص بأن لا يصليها المسلم؟ الشيخ: نعم. **السائل: ولا يصلي مكانها شيء، يعني: الظهر مثلاً؟ الشيخ: لا**، إنما الإمام لابد له من أن يجمع ... والذين يصلون العيد فهم بالخيار من شاء ترك ومن شاء صلى...**السائل: هل له أن يصلي الظهر إن لم يصل الجمعة؟ الشيخ: لا، إذا سقطت...صلاة الجمعة فبالتالي تسقط صلاة الظهر**).

(٢) قال في فقه السنة(٣١٦/١): (وتجب صلاة الظهر على من تخلف عن الجمعة لحضوره العيد عند الحنابلة. **والظاهر عدم الوجوب**).

(٣) قال في البدر التمام(٤٣٧/٣) بعد نقله قول عطاء وفعل ابن الزبير: (على القول بأن الجمعة أصل في يومها، والظهر بدل، فهو يقتضي صحة هذا القول، لأنه إذا سقط وجوب الأصل مع إمكان أدائه سقط البدل. وظاهر الحديث أيضًا حيث رخص لهم في الجمعة، ولم يأمرهم بصلاة الظهر مع تقرر إسقاط الجمعة للظهر يدل على صحة هذا القول، والله أعلم)، قال الصنعاني في مختصره سبل السلام(٤٠٩/١): (وأيّد الشارح مذهب ابن الزبير)انتهى، وتعقب الشارح.

(٤) قال في نيل الأوطار(٣٣٦/٣): (قوله: (لم يزد عليهما حتى صلى العصر) ظاهره أنه لم يصل الظهر، **وفيه أن الجمعة إذا سقطت بوجه من الوجوه المسوغة لم يجب على من سقطت عنه أن يصلي الظهر**، وإليه ذهب عطاء، حكي ذلك عنه في البحر. والظاهر أنه يقول بذلك القائلون بأن الجمعة الأصل. وأنت خبير بأن الذي افترضه الله تعالى على عباده في يوم الجمعة هو صلاة الجمعة، **فإيجاب صلاة الظهر على من تركها لعذر أو لغير عذر محتاج إلى دليل، ولا دليل يصلح للتمسك به على ذلك فيما أعلم**)انتهى، وقوله: (الظاهر أنه يقول بذلك القائلون بأن الجمعة الأصل) غير مسلم به، إلا أن أراد به على سبيل اللزوم كما سبق في كلام المغربي، وإلا فالذين يقولون بأن الجمعة أصل غير بدل لا يرخصون بترك الجمعة أصلاً في مثل هذه الحال، إلا الحنابلة فيرخصون في ترك الجمعة لمن شهد العيد لكنهم لا يسقطون صلاة الظهر لمن لم يصل الجمعة.

- ابن عبدالبر(ت٤٦٣) بقوله: (وعطاء وابن الزبير موافقان للجماعة في غير يوم عيد، فكذلك يوم العيد في القياس والنظر الصحيح، هذا لو كان قولهما اختلافاً يوجب النظر، **فكيف وهو قول شاذ وتأويله بعيد**، والله المستعان وبه التوفيق)(١)، وقال: (وإن كان لم يصل مع صلاة العيد غيرها حتى العصر فإن الأصول كلها تشهد بفساد هذا القول؛ لأن الفرضين إذا اجتمعا في فرض واحد لم يسقط أحدهما بالآخر فكيف أن يسقط فرض لسنة حضرت في يومه هذا ما لا يشك في فساده ذو فهم)(٢)، وقال: (أما القول الأول: إن الجمعة تسقط بالعيد ولا تصلى ظهراً ولا جمعة= فقول بيّن الفساد وظاهر الخطأ، متروك مهجور لا يعرج عليه)، وقال: (وقد روي في هذا الباب عن ابن الزبير وعطاء قول منكر أنكره فقهاء الأمصار ولم يقل به أحد منهم...لا وجه فيه عند جماعة الفقهاء وهو عندهم خطأ إن كان على ظاهره...وعلى أي حال كان فهو عند جماعة العلماء خطأ وليس على الأصل المأخوذ به)(٣).
- وقال ابن رشد(ت٥٩٥): (وأما إسقاط فرض الظهر والجمعة التي هي بدله لمكان صلاة العيد فخارج عن الأصول جداً)(٤).
- وقال صاحب عون المعبود (٥)، عن قول الشوكاني: (هذا قول باطل، والصحيح

---

(١) التمهيد (١٠/ ٢٨٥).

(٢) المرجع السابق(١٠/٢٧٠).

(٣) الاستذكار (٢/٣٨٥)، وصف القول بأكثر من عشرة أوصاف تشنيعاً عليه !

(٤) بداية المجتهد(١/٢٣٠).

(٥) إما لأبي الطيب شمس الحق (ت١٣٢٩)كما هو مشهور، أو لأخيه محمد أشرف، أو لهما معاً، أو معهما غيرهما كما قال د. تقي الدين الهلالي(ت١٤٠٧) في كتابه "الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة" ص(١٣٦-١٣٧): (كانت عندي نسخةٌ من عون المعبود شرح سنن أبي داود، **تأليف: جماعةٍ من علماء أهل الحديث منهم شيخُنا عبد**

ما قاله الأمير اليماني في سبل السلام)[1].

- وابن باز(ت١٤١٨) بقوله: (سقوط الجمعة والظهر عمن حضر العيد فيما إذا وقع العيد يوم الجمعة، وهذا أيضاً خطأ ظاهر)[2].
- واللجنة الدائمة بقولهم: (القول بأن من حضر صلاة العيد تسقط عنه صلاة الجمعة وصلاة الظهر ذلك اليوم قول غير صحيح، ولذا هجره العلماء وحكموا بخطئه وغرابته؛ لمخالفته السنة وإسقاطه فريضة من فرائض الله بلا دليل)[3].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب صلاة الظهر على من لم يصلّ الجمعة وصلى العيد في ذلك اليوم:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قول الله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيۡلِ وَقُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِۖ إِنَّ قُرۡءَانَ ٱلۡفَجۡرِ كَانَ مَشۡهُودٗا ﴾[4]، وحديث عبادة بن الصامت رضي الله عنه وفيه أن رسول الله ﷺ قال: «**خمس صلوات كتبهن الله على العباد**»[5]، ويشهد له حديث المعراج وفيه قال الله

الرحمن بن عبد الرحيم المبارك بوري كما أخبرني هو -رحمه الله- بذلك، ولا تصحّ نسبتهُ إلى شخصٍ واحدٍ، وإن كان الشيخُ شمسُ الحق العظيم آبادي هو الذي كان ينفق على أولئك الجماعة زمان تأليفه، ويشاركهم في العمل)انتهى. وعبدالرحمن بن عبدالرحيم المباركفوري أو المباركبوري هو صاحب تحفة الاحوذي(ت١٣٥٣).

(١) عون المعبود (٣/ ٢٨٨)، وقول الصنعاني عدم سقوط الظهر كما في التحبير(٦/٦٥)، وسبل السلام(١/٤٠٩).

(٢) فتاوى ابن باز (١٥/ ٢٣١).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة–المجموعة الثانية(٧/١٢٠).

(٤) الآية (٧٨) من سورة الإسراء.

(٥) أخرجه أحمد(٢٢٦٩٣)، أبوداود(١٤٢٠)، وابن ماجه(١٤٠١) كلهم من طريق محمد بن يحيى بن حبان، عن ابن محيريز، عن المخدجي، عن عبادة بن الصامت به، والمخدجي، قيل: اسمه رفيع (مقبول) كما ذكر ابن حجر في التقريب ص(٦٤٠)، وله متابعة صحيحة، أخرجها أحمد(٢٢٧٠٤)، وأبوداود(٤٢٥) وغيرهما، من طريق محمد بن مطرف، عن

ﷻ: «**يا محمد، إنهن خمس صلوات كل يوم وليلة**»[1]، وحديث أنس أن رجلاً سأل النبي ﷺ: أنشدك بالله، آلله أمرك أن نصلي الصلوات الخمس في اليوم والليلة؟ فقال ﷺ: «**اللّهم نعم**» [2].

وجه الاستدلال:

- أن الدلوك هو الزوال، ومنه يبدأ وقت الظهر التي هي فرض الوقت، وعموم الآية يتناول يوم العيد إذا وافق الجمعة [3].
- وصلاة خمسة فروض في اليوم والليلة ثابت بدليل قاطع يقيني، لا يسقط فرض منها إلا بيقين، وصلاة الجمعة هي فرض يومها، والمعذور عنها فرضه الظهر.
- و(الله ﷻ افترض صلاة الجمعة في يوم الجمعة على كل من في الأمصار، من البالغين الذكور الأحرار، فمن لم يكن بهذه الصفات ففرضه الظهر في وقتها

زيد بن أسلم، عن عطاء بن يسار، عن عبد الله الصنابحي قال: زعم أبو محمد أن الوتر واجب، فقال: عبادة بن الصامت كذب أبو محمد أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «**خمس صلوات افترضهن الله**...» الحديث. وهذا الإسناد رجاله ثقات إلا أن فيه علة التفرد وأشار إليها الطبراني في المعجم الأوسط(٥/٥٦)، وقال أبو نعيم في الحلية(٥/١٣٠): (غريب من حديث الصنابحي، عن عبادة، ومشهوره رواية ابن محيريز، عن المخدجي، عن عبادة)، وصرّح أبوحاتم بالعلة حين قال كما في العلل لابنه(٢/٩٧): (سمعت هذا الحديث عن عبادة منذ حين، وكنت أنكره، ولم أفهم عورته حتى رأيته الآن: أخبرنا أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم ؛ قال: حدثنا أبي؛ قال: حدثنا أبو صالح، عن الليث، عن هشام بن سعد، عن زيد بن أسلم، عن محمد بن يحيى بن حبان، عن ابن محيريز، عن عبادة، سمعت رسول الله ﷺ يقول ... **فعلمت أن الصحيح هذا، وأن محمد بن مطرف لم يضبط هذا الحديث، وكان محمد بن مطرف ثقة**)، لكن قال ابن عبدالبر في التمهيد(٢٣/٢٨٩): (روي عن عبادة من طرق ثابتة صحاح من غير طريق المخدجي بمثل رواية المخدجي)، فللحديث طرق أخرى، وللشاهد شواهد عديدة، كما في حديث المعراج والذي بعده مما ذكرته في البحث.

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٧٥١٧)، ومسلم(٢٥٩)واللفظ له، من حديث أنس، وجاء من حديث أبي ذر وغيره.

(٢) أخرجه البخاري(٦٣).

(٣) انظر: فتاوى ابن عثيمين(١٦/١٦٩).

فرضاً مطلقاً، لم يختص به يوم عيد من غيره)[1].

- ف(الترخيص في الجمعة لا يسقط الظهر...وإنما جعل الله الجمعة عوضاً عن الظهر، فإذا رخص في العوض لم يرخص في المعوض عنه)[2].
- و(لأن الفرضين إذا اجتمعا في فرض واحد لم يَسقط أحدهما بالآخر، فكيف أن يَسقط فرض لسنة حضرت في يومه)[3]، ف(الجمعة [أو الظهر] من فرائض الأعيان، فلا تسقط بصلاة العيد التي هي نفل على قول البعض، وفرض على الكفاية على قول البعض)[4].

٢/ الدليل الثاني: الإجماع.

- وقد حكاه ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله: (إجماع المسلمين قديماً وحديثاً: أن من لا تجب عليه الجمعة، ولا النزول إليها لبعد موضعه عن موضع إقامتها -على حسب ما ذكرنا من اختلافهم في ذلك- كله **مجمع أن الظهر واجبة لازمة على من كان هذه حاله،** وعطاء وابن الزبير موافقان للجماعة في غير يوم عيد فكذلك يوم العيد في القياس والنظر الصحيح)[5].
- والصنعاني(ت١١٨٢) بقوله: (الظهر هو الفرض الأصلي المفروض ليلة

---

(١) التمهيد(١٠/٢٦٨).

(٢) التحبير لإيضاح معاني التيسير(٦/٦٥).

(٣) التمهيد (١٠/٢٧٠).

(٤) بحر المذهب(٢/٣٧٥)، ومابين المعكوفين [ ] من إضافتي، وقال ابن عبدالبر في الاستذكار(٢/٣٨٥): (الفرض من صلاة لجمعة لا يسقط بإقامة السنة في العيد عند أحد من أهل العلم)، حزم في المحلى(٣/٣٠٤): (الجمعة فرض والعيد تطوع، والتطوع لا يسقط الفرض).

(٥) التمهيد(١٠/٢٨٥).

الإسراء، والجمعة متأخر فرضها، ثم إذا فاتت وجب الظهر إجماعاً)[1].

- وابن قاسم(١٣٩٢) بقوله عن صلاة الجمعة: (وهي فرض الوقت، فلو صلى الظهر أهل بلد مع بقية الوقت لم تصح؛ لأنهم صلوا ما لم يخاطبوا به، وتركوا ما خوطبوا به كما لو صلوا العصر مكان الظهر، وتلزمهم الجمعة، ولا يعارض فرض الظهر ليلة الإسراء تأخير فرض الجمعة بعده، فإنها **إذا فاتت وجب الظهر إجماعًا**، فهو بدل عنها إذا فاتت)[2].

ويناقش الاستدلال بالإجماع:

بعدم التسليم به، لمخالفة ابن الزبير ﵁، وعطاء.

ويمكن الجواب عن المناقشة:

- أن المنقول من (فعل ابن الزبير وما نقله عطاء من ذلك وأفتى به...قد اختلف عنه)[3]، وفيه اضطراب، سيأتي تحقيقه في دليل القول الآخر، وإذا ثبت أنه لم يترك الظهر ولم يفت عطاء بنحو ذلك، لم يكن لمن قال بسقوطها مع الجمعة على من صلى العيد سلف.
- فمعتمد عطاء ومن بعده هو ما نُقل عن ابن الزبير.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بسقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد إذا وافقت يوم الجمعة:

استدلّ أصحاب هذا القول بأثر عبدالله بن الزبير :

---

(١) سبل السلام (٤٠٩/١).

(٢) الإحكام شرح أصول الأحكام(٤٣٧/١).

(٣) الاستذكار(٣٨٥/٢).

١/فعن ابن جريج، قال: قال عطاء: اجتمع يوم جمعة، ويوم فطر على عهد ابن الزبير، فقال: (عيدان اجتمعا في يومٍ واحد)، فجمعهما جميعاً فصلاهما ركعتين بكرة، لم يزد عليهما حتى صلى العصر[١].

وجه الاستدلال:

بأن قوله: (لم يزد عليهما حتى صلى العصر) (ظاهره أنه لم يصل الظهر، وفيه أن الجمعة إذا سقطت بوجه من الوجوه المسوغة لم يجب على من سقطت عنه أن يصلي الظهر)[٢].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن هذا الأثر(في متنه اضطراب)[٣]، وتفرد فيه مخالفة في رواية عن عطاء عن ابن الزبير، وعطاء(قد اختلف عنه)[١]، فعنه رواية ليس فيها مخالفة، ووقع في الروايات:

---

(١) أخرجه أبوداود (١٠٧٢) قال: حدثنا يحيى بن خلف، حدثنا أبو عاصم، عن ابن جريج، قال: قال عطاء به، وهذا الإسناد حسن، وقد سبق بأطول منه من طريق ابن جريج أيضاً وفيه هذا المعنى وهو أن ابن الزبير: (لم يزد عليهما [أي: ركعتي العيد] حتى صلى العصر)، فهذا المعنى مستفاد من طريق ابن جريج فقط وهو أثبت الناس في عطاء، ومع أنه لم يصرح بالسماع عنه، و مالم يصرح فيه ابن جريج بالسماع فهو مما يُتقى، كما قال يحيى بن معين: (وإذا قال: قال= فهو شبه الريح) كما في تهذيب الكمال(٣٥١/١٨)، إلا في شيخه عطاء الذي لازمه عشرين سنة، فحديثه عنه محمول على السماع ولو لم يصرح به، كما أخرج ابن أبي خيثمة في تاريخه(٢٦١/١) قال:حدثنا إبراهيم بن عرعرة، قال: حدثني يحيى بن سعيد، عن ابن جريج، قال: (إذا قلت: قال عطاء، فأنا سمعته، وإن لم أقل سمعته)، هذا هو الأصل وأن لحديثه عن عطاء ميزة وإن لم يصرح بالسماع منه، وأكثر مايشكل على ذلك قول الإمام أحمد كما في بحر الدم ص(١٠٢): (كل شئ يقول ابن جريج: قال عطاء أو عن عطاء= فإنه لم يسمعه من عطاء)انتهى، إلا أن المقدّم هو إخبار عطاء عن نفسه، وقول أحمد محتمل أنه خطأ عنه، أو أنه لم يعلم بقول عطاء عن نفسه، أو أنه قصد عطاء الخراساني.

(٢) نيل الأوطار(٣٣٦/٣)، وسبق نقل رأي الشوكاني بتمامه، ولعله أول من قرّر هذا التقرير، هذا مع أنه لا يحتج برأي الصحابي، ففي إرشاد الفحول(١٨٨/٢)بعد ذكر الخلاف في قول الصحابي: (والحق: أنه ليس بحجة؛ فإن الله سبحانه لم يبعث إلى هذه الأمة إلا نبينا محمداً ﷺ)، لكنه احتج به هنا.

(٣) منحة العلام (٤٩/٤).

(اضطراب واضح بيّن، وتعارض ظاهر)[٢]، ولبيان الاختلاف، فهذا الأثر رواه عن ابن الزبير رضي الله عنه ثلاثة: عطاء -واختلف عليه-، ووهب ابن كيسان (مولى ابن الزبير)، وأبو الزبير المكي.

- أما رواية عطاء فرواها عنه ثلاثة: منصور بن زاذان(ثقة ثبت)، وعبدالملك بن جريج(ثقة فقيه)، والأعمش(ثقة حافظ)، والأخيران موصوفان بالتدليس، والرواية التي فيها إشكال واستُنكر متنها هي في رواية ابن جريج فقط، وسأبدأ بها:

- أما رواية ابن جريج فرواها عنه: عبدالرزاق، و أبوعاصم (الضحاك بن مخلد)، أما رواية عبدالرزاق فقد أخرجها عن ابن جريج، قال عطاء: (إن اجتمع يوم الجمعة ويوم الفطر في يوم واحد، فليجمعهما فليصل ركعتين قط حيث يصلي صلاة الفطر، ثم هي هي حتى العصر)، ثم أخبرني عند ذلك قال: **(اجتمع يوم فطر ويوم جمعة في يوم واحد في زمان ابن الزبير، فقال ابن الزبير: عيدان اجتمعا في يوم واحد فجمعهما جميعاً بجعلهما واحداً، وصلى يوم الجمعة ركعتين بكرة صلاة الفطر، ثم لم يزد عليها حتى صلى العصر)**[٣]. قال: (فأما الفقهاء فلم يقولوا في ذلك، وأما من لم يفقه فأنكر ذلك عليه). قال: (ولقد أنكرت أنا ذلك عليه وصليت الظهر يومئذ). قال: (حتى بلغنا بعد أن العيدين كانا إذا اجتمعا كذلك صليا واحدة)، وذكر ذلك عن محمد بن علي بن حسين أخبر أنهما كانا يجمعان إذا اجتمعا. قالا: إنه وجده في كتاب لعلي، زعم)[٤].

---

(١) الاستذكار(٢/٣٨٥).

(٢) فضل الرحيم الودود تخريج سنن أبي داود(١١/٣٨٤).

(٣) هذا هو المهم من فعل ابن الزبير، والباقي من تفقه عطاء ولايوجد في سائر الروايات.

(٤) أخرجه عبدالرزاق(٥٧٢٥) ومن طريقه ابن المنذر في الأوسط(٤/٢٨٩)، عن ابن جريج قال: قال عطاء به، وليس في رواية ابن المنذر هذا الحرف: (قالا: إنه وجده في كتاب لعلي، زعم)، وإنما فيه: (وذكر ذلك عن محمد بن علي

- وأما رواية أبي عاصم: فرواها عنه يحيى بن خلف(صدوق)، وعمرو بن علي(ثقة ثبت)، أما رواية يحيى فلفظها: **(اجتمع يوم جمعة، ويوم فطر على عهد ابن الزبير، فقال: عيدان اجتمعا في يوم واحد، فجمعهما جميعاً فصلاهما ركعتين بكرة، لم يزد عليهما حتى صلى العصر)**[1]، وهي نحو رواية عبدالرزاق.
- وقد حصل في هاتين الروايتين زيادة ليست في سائر الروايات وهي: نفي الزيادة عن ركعتي العيد حتى صلى العصر، وهي محل النكارة، وقوله: (لم يزد عليهما...) من قول عطاء، وانفردت رواية عبدالرزاق عن سائر الروايات بتفقهات لعطاء، وبذكر إنكار الفقهاء على ابن الزبير، وإنكار عطاء عليه أولاً، وبذكر مثل فعل ابن الزبير لمحمد بن علي بن حسين ولعلي.
- ورواه أيضاً عن أبي عاصم: عمرو بن علي(ثقة حافظ) ثنا أبو عاصم، عن ابن جريج، عن عطاء، قال: **(اجتمع يوم فطر ويوم جمعة زمن ابن الزبير فصلى ركعتين، فذكر ذلك لابن عباس فقال: أصاب)**[2]، وليس فيها نفي للزيادة عن الركعتين، وليس فيها إلا قول ابن عباس: (أصاب) دون السنة، وهذه الرواية أصح من رواية يحيى بن خلف.
- والروايات السابقة كلها عن ابن جريج عن عطاء، وكل رواية فيها زيادة واختلاف، والرواية الأولى والثانية، فيهما نفي الزيادة عن ركعتي العيد، والرواية الثالثة عن ابن جريج وافقت سائر الروايات عن عطاء بعدم ذكر نفي صلاة الظهر.
- ورواه عن عطاء أيضاً -كما سبق-: الأعمش، عن عطاء بن أبي رباح، قال: **(صلى بنا ابن الزبير في يوم عيد، في يوم جمعة أول النهار، ثم رحنا إلى الجمعة، فلم يخرج إلينا**

بن الحسين أخبرهم أنهما كانا يجمعان إذا اجتمعا)، والإسناد صحيح، لكنه اختلف فيه اختلافاً شديداً.

(١) أخرجه أبوداود (١٠٧٢) وقد سبق تخريجه قريباً.

(٢) أخرجه الفريابي في أحكام العيدين ص(٢١٩) وإسناده صحيح.

فصلينا وحداناً، وكان ابن عباس بالطائف، فلما قدم ذكرنا ذلك له، فقال: «**أصاب السنة**»[1]، وهذه الرواية مقاربة للرواية الأخيرة، وفيها زيادة: أنهم لم يتركوا الظهر لقول عطاء: (فصلينا وحداناً)، (أي منفردين)[2]، وفيها إقرار ابن عباس له، وأنه أصاب السنة فرفعه.

- ورواه عن عطاء أيضاً: منصور بن زاذان عن عطاء، قال: **(اجتمع عيدان في عهد ابن الزبير، فصلى بهم العيد، ثم صلى بهم الجمعة صلاة الظهر أربعاً)**[3]، وهذه الرواية فيها شبه بالرواية التي قبلها، وفيها زيادة: تصريح أن ابن الزبير خرج وصلى بهم الظهر، واتفقت الروايات الثلاث الأخيرة بأنها: ليس فيها نفي للزيادة عن ركعتي العيد.
- والاضطراب عن عطاء والتعارض (حيث جزم بأن ابن الزبير لم يصلّ شيئا فيما بين صلاة العيد وصلاة العصر، وأنه لم يخرج للناس لما اجتمعوا له لصلاة الجمعة، ثم هو ينقل عنه أنه خرج فصلى بالناس الظهر أربعاً)[4].
- (والأشبه عندي –والله أعلم بالصواب– أن تكون رواية الأقدم سماعاً من عطاء هي الأقرب للصواب[5]، ثم إن عطاء نسي بعد ذلك فحدث به على التوهم، كما أنه فهم منه خلاف ما عليه الناس في هذه المسألة، وعطاء قد حكي عنه أنه تغير في آخر

---

(١) أخرجه أبوداود (١٠٧١) حدثنا محمد بن طريف البجلي، حدثنا أسباط، عن الأعمش، عن عطاء بن أبي رباح به، والإسناد حسن، قال النووي في المجموع(٤/٤٩٢): (رواه أبو داود بإسناد حسن أو صحيح على شرط مسلم)، وقال في فضل الرحيم الودود(١١/٣٨٢): (الأعمش هنا قد خالف ابن جريج ومنصور بن زاذان في روايتهما عن عطاء كما سبق بيانه، فهو حديث شاذ).

(٢) النهاية لابن الأثير(٥/١٦٠)، قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٠/٢٧٦): (وهذا يحتمل أن يكون صلى الظهر ابن الزبير في بيته، وأن الرخصة وردت في ترك الاجتماعين لما في ذلك من المشقة لا أن الظهر تسقط).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (٥٨٤٢) حدثنا هشيم(ثقة ثبت)، عن منصور(ثقة ثبت)، عن عطاء به، وهذا إسناد صحيح، رجاله رجال الصحيحين.

(٤) فضل الرحيم الودود (١١/٣٨٤).

(٥) يعني: رواية منصور بن زاذان.

عمره، ومنصور بن زاذان أقدم وفاة من الأعمش وابن جريج بقرابة عشرين سنة)[١].

- و(رواية منصور تزيل الإشكال وترفع اللبس، فإن رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي، والنفي قد يكون سببه الوهم والنسيان من قِبَل عطاء نفسه، بخلاف الإثبات، لاسيما مع تقدم سن منصور راويه عن عطاء)[٢].
- وعدم النفي هي رواية الأكثر عن عطاء، ولها متابعة عالية، وهي رواية وهب بن كيسان قال: (**اجتمع عيدان في عهد ابن الزبير فأخّر الخروج، ثم خرج فخطب، فأطال الخطبة، ثم صلى ولم يخرج إلى الجمعة، فعاب ذلك أناس عليه، فبلغ ذلك عند ابن عباس فقال: «أصاب السنة» فبلغ ابن الزبير، فقال: شهدت العيد مع عمر، فصنع كما صنعت**)[٣]، وفي هذه الرواية زيادة منكرة وهي تقديم الخطبة على الصلاة ولذلك قال ابن خزيمة: (قول ابن عباس: أصاب ابن الزبير السنة، يحتمل أن يكون أراد سنة

---

(١) المرجع السابق (١١/٣٨٤-٣٨٥).

(٢) المرجع السابق(١١/٣٨٥)، ويبقى التفرد بذكر صلاة الظهر في هذا الطريق دون سائر الطرق وفي النفس منه شيء، وفي تنوير العينين بأحكام الأضاحي والعيدين لأبي الحسن السليماني ص(٢٧٨): (وهذا سند ضعيف من أجل عنعنة هشيم، وقد روى متناً يخالف مارواه الثقات عن عطاء فيكون منكراً)انتهى، قلت: أما التضعيف بعنعنة المدلس مطلقاً فمحل نظر ، وأما النكارة فهي مافي نفسي من هذه الرواية، والله أعلم.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(٥٨٣٦)وهذا لفظه،والنسائي (١٥٩٢)، وابن خزيمة(١٤٦٥)، والحاكم في المستدرك(١٠٩٧) وابن المنذر في الأسط(٤/٢٨٨)، وابن حزم في الإحكام(٢/٧٣)،والفاكهي في أخبار مكة(٣/٧٠)، من طريق أبوخالد الأحمر ويحيى بن سعيد القطان وسليم بن أخضر ثلاثتهم عن عبدالحميد بن جعفر الأنصاري عن وهب بن كيسان به، قال الحاكم عن روايته من طريق يحيى القطان: (هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي، وأخرجه ابن عبدالبر في التمهيد(١٠/٢٧٤) قال: حدثنا عبد الوارث قال: حدثنا قاسم قال: حدثنا أبو قلابة قال: حدثنا عبد الله بن حمران(صدوق يخطئ قليلاً) قال: حدثنا عبد الحميد بن جعفر قال: أخبرني أبي عن وهب بن كيسان به، فرواه هنا عبدالحميد بن جعفر عن أبيه، ولذلك قال ابن عبدالبر: (هذا حديث اضطرب في إسناده)، ويمكن أن يقال: هذه الرواية خطأ من عبدالله بن حمران، وخالفه ثلاثة من الرواة هم أكثر وأوثق، إلا أن ابن حزم أعله بعبدالحميد بن جعفر وأنه ليس بالقوي كما في المحلى(٣/٣٠٣).

النبي ﷺ، وجائز أن يكون أراد سنة أبي بكر، أو عمر، أو عثمان، أو علي، ولا أخال أنه أراد به أصاب السنة في تقديمه الخطبة قبل صلاة العيد؛ لأن هذا الفعل خلاف سنة النبي ﷺ، وأبي بكر، وعمر)[1].

- قلت: ولعل هذا الحرف من أوهام عبدالحميد بن جعفر فقد لخّص الحافظ حاله بقوله: (صدوق رمي بالقدر، وربما وهم)[2].

- وأصح منه عن وهب بن كيسان ما رواه عنه هشام بن عروة عن وهب قال: **(اجتمع عيدان في يوم، فخرج عبد الله بن الزبير فصلى العيد بعدما ارتفع النهار، ثم دخل فلم يخرج حتى صلى العصر)** قال هشام: فذكرت ذلك لنافع، أو ذكر له فقال: ذكر ذلك لابن عمر، فلم ينكره[3]، وليس في هذه الرواية ذكر لتقديم الخطبة، وهذه الرواية هي الأصح من هذا الوجه[4]، كما أن رواية هشيم عن منصور عن عطاء هي الأصح من طريق عطاء، ورجال الطريقين رجال الصحيحين، وليس فيهما نفي لصلاة الظهر، بل في رواية هشيم إثبات لصلاة الظهر، فرواية هشام هي المقدمة من طريق وهب، ورواية هشيم هي المقدمة من طريق عطاء.

---

(١) صحيح ابن خزيمة(٢/٣٥٩).

(٢) تقريب التهذيب ص(٣٣٣).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(٥٨٤١) من طريق أبي أسامة(حماد بن أسامة) عن هشام بن عروة عن وهب بن كيسان به، وهذا إسناد صحيح رجاله رجال الصحيحين.

(٤) في تنوير العينين لأبي الحسن السليماني ص(٢٧٧): (والظاهر أن هذا هو المعتمد في القصة؛ لأن هشام بن عروة أوثق من عبدالحميد بن جعفر، ولأنه من أهل بيت ابن الزبير صاحب القصة).

- وجاء الأثر مختصراً من طريق ثالث عن ابن الزبير: وهو طريق أبي الزبير المكي، فقد قال ابن جريج: أخبرني أبو الزبير، في جمع ابن الزبير بينهما يوم جمع بينهما قال: سمعنا ذلك أن ابن عباس قال: (أصاب عيدان اجتمعا في يوم واحد)[1].

- وبعد هذه الروايات وبيان الاختلاف فيها، فإنه لم يرد النفي إلا في طريق ابن جريج عن عطاء واختلف عنه، ولا يصح إسقاط فريضة ثابتة برواية مضطربة فيها تفرد و نكارة، وأكثر الرويات وأصحها ليس فيها نفي لصلاة الظهر وغاية ما فيها الترخيص في الجمعة بعد العيد.

- ويشهد لهذا المعنى ماروي عن النبي ﷺ من حديث زيد بن أرقم وحديث أبي هريرة رضي الله عنه في اجتماع الجمعة مع العيد وما فيها من الترخيص بالجمعة، دون نفي صلاة الظهر، قال علي بن المديني: (في هذا الباب غير ما حديث عن النبي ﷺ بإسناد جيد)[2].

- **وعلى فرض التسليم،** بأن ابن الزبير رضي الله عنه اكتفى بصلاته للعيد عن الجمعة والظهر، فإن هذا تأويله كما قال الخطابي: (أما صنيع ابن الزبير فإنه لا يجوز عندي أن يحمل إلاّ على مذهب من يرى تقديم صلاة الجمعة قبل الزوال)[3]، وقال ابن عبدالبر: (وقد روى فيه قوم، أن صلاته التي صلاها لجماعة ضحى يوم العيد، نوى بها صلاة الجمعة، على مذهب من رأى أن وقت صلاة العيد ووقت الجمعة واحد)[4]، كما قال ابن

---

(١) أخرجه عبدالرزاق(٥٧٢٦)، ومن طريقه ابن المنذر في الأوسط(٤/٢٩٠) عن ابن جريج عن أبي الزبير عن ابن عباس به، وفي سماع أبي الزبير من ابن عباس كلام، وهي رواية مختصرة.

(٢) الاستذكار (٢/٣٨٦)، الأحكام الوسطى لعبدالحق(٢/١١١).

(٣) معالم السنن(١/٢٤٦)، قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٠/٢٧٠): (وذهب الجمهور إلى أن وقت الجمعة وقت الظهر وعلى هذا فقهاء الأمصار).

(٤) الاستذكار(٢/٣٨٥).

عبدالهادي: (هذا الَّذي فعله ابن الزُّبير يدلُّ على جواز فعل الجمعة في وقت العيد، وأنَّها تجزئ عن العيد والظُّهر)[1].

- وتجويز الجمعة قبل الزوال من مفردات الحنابلة[2]، وعندهم إجزاء الجمعة عن العيد والظهر لا عكس ذلك، قال ابن قدامة: (وإن قدم الجمعة فصلاها في وقت العيد، فقد روي عن أحمد، قال: تجزئ الأولى منهما، فعلى هذا تجزئه عن العيد والظهر، ولا يلزمه شيء إلى العصر... فعلى هذا يكون ابن الزبير قد صلى الجمعة فسقط العيد، والظهر، ولأن الجمعة إذا سقطت مع تأكدها، فالعيد أولى أن يسقط بها، **أما إذا قدم العيد فإنه يحتاج إلى أن يصلي الظهر في وقتها إذا لم يصل الجمعة**)[3].
- وسقوط الجمعة بالعيد من مفردات الحنابلة أيضاً، لكنهم لا يسقطون الظهر بذلك كما في التنبيه الذي في آخر كلام ابن قدامة السابق، وغيره من كتب الحنابلة[4].
- ولما قال المجد ابن تيمية الحنبلي: (إنما وجه هذا أنه رأى تقدمة الجمعة قبل الزوال، فقدمها واجتزأ بها عن العيد)[5]، تعقبه الشوكاني بقوله: (لا يخفى ما في هذا الوجه

---

(١) تنقيح التحقيق(٥٦٢/٢).

(٢) قال في الإنصاف(٣٧٥/٢-٣٧٦): ((ويشترط لصحة الجمعة أربعة شروط. أحدها: الوقت، وأوله: أول وقت صلاة العيد) هذا المذهب، وعليه أكثر الأصحاب. ونص عليه...وهو من المفردات...كل قول قبل الزوال فهو من المفردات. وعنه أول وقتها: بعد الزوال. اختاره الآجري. وهو الأفضل).

(٣) المغني (٢٦٦/٢)، وفي كشاف القناع(٤١/٢): ((ويسقط العيد بالجمعة إن فعلت) الجمعة (قبل الزوال أو بعده) لفعل ابن الزبير).

(٤) جاء في الإنصاف(٤٠٣/٢): ((وإذا وقع العيد يوم الجمعة فاجتزأ بالعيد وصلى ظهرا جاز) هذا المذهب بلا ريب، وعليه الأصحاب، وهو من المفردات)، وفي الكافي(٣٣٨/١): (فإذا اتفق عيد في يوم جمعة فصلوا العيد لم تلزمهم الجمعة، ويصلون ظهراً).

(٥) المنتقى ص(٣٠٧).

من التعسف)[1]، قلت: لا تعسف فيها، وبخاصة مع الرواية التي فيها تقديم الخطبة على الصلاة وهذه صفة صلاة الجمعة، وقد سبق الكلام عليها.

- وتأويل الخطابي اعتُرض عليه أيضاً، فقال العيني: (قول الصحابة: (ثم رحنا إلى الجُمعة فلم يخرج إلينا فصلينا وحداناً) يُنافي تأويل الخطابي من قوله: (يُشبه أن يكون...) إلى آخره؛ لأنهم لو لم يتحققوا أن الّتي صلاها عيد لما راحُوا إلى الجمعة بَعْدها، ولم يُصلوا الظهر بعدها وُحْداناً، وأيضاً: حديث زيد بن أرقم يؤيدُ ما قلناه؛ لأن قضية ابن الزبير مثل قضية النبيﷺ بعينها وذكر زيد فيها: «**صلى العيد ثم رخص في الجُمعة**» . وأيضا قول ابن عباس: «**أصاب السُّنَّة**» أراد بها هذه)[2].
- ومثل هذا الاعتراض يرجع إلى اضطراب الرواية عن ابن الزبير ، وكل تأويل يمكن أن يورد عليه اعتراض من رواية غيرها، وما تقدم من الترجيح بين الروايات أسلم.
- **وأختم بما قاله الصنعاني**: (ولا يخفى أن عطاء أخبر أنه لم يخرج ابن الزبير لصلاة الجمعة، وليس ذلك بنصٍّ قاطع أنه لم يصل الظهر في منزله، فالجزم بأن مذهب ابن الزبير سقوط صلاة الظهر في يوم الجمعة يكون عيداً، على من صلى صلاة العيد لهذه الرواية غير صحيح، لاحتمال أنه صلى الظهر في منزله، بل في قول عطاء: إنهم صلوا وحداناً، أي: الظهر، ما يشعر بأنه لا قائل بسقوطه)[3].

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فالذي يظهر أن نسبة القول بسقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد -إذا وافقت يوم الجمعة- إلى الشذوذ صحيحة؛**

(١) نيل الأوطار (٣/٣٣٦).
(٢) شرح سنن أبي داود(٤/٣٩٩).
(٣) الصنعاني في سبل السلام(١/٤٠٩).

لمخالفته للإجماع، ومخالفته للنصوص القطعية الموجبة لصلاة الظهر أو الجمعة، ولم يعارضها إلا رواية في أثر لابن الزبير ﷺ أكثر الروايات عنه وأصحها لم ترد فيها، مع اضطراب في متنه، ومخالفته للأصول، واحتماله للوجوه، والتعلق بمثل هذا الدليل في الأحكام فيه ما فيه، (فكيف بمن ذهب إلى سقوط الجمعة والظهر المجتمع عليهما في الكتاب والسنة والإجماع، بأحاديث ليس منها حديث إلا وفيه مطعن لأهل العلم بالحديث، ولم يخرج البخاري ولا مسلم بن الحجاج منها حديثاً واحداً، وحسبك بذلك ضعفاً لها)[1].

فلا يعارض ما هو قطعي الثبوت والدلالة، بما هو مضطرب وغير صريح، (وعلى كل تقدير فالأدلة الشرعية العامة، والأصول المتبعة، والإجماع القائم على وجوب صلاة الظهر على من لم يصل الجمعة من المكلفين)[2]، والله أعلم.

---

(١) التمهيد (١٠/٢٧٧-٢٧٨).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (١٥/ ٢٣٢).

المبحث السادس عشر: مشروعية الاقتصار على خطبة واحدة في العيد

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

من أنواع الخطبة: خطبة الجمعة، والعيد، والاستسقاء، وقد يكون قبل الخطبة صلاة كالعيد، وقد يكون بعدها صلاة كالجمعة، وقد لا يكون معها صلاة كخطبة عقد النكاح.

وقال الإمام مالك: (الخطب كلها، خطبة الإمام في الاستسقاء والعيدين ويوم عرفة والجمعة، يجلس فيما بينها يفصل فيما بين الخطبتين بالجلوس، وقبل أن يبتدئ الخطبة الأولى يجلس ثم يقوم يخطب، ثم يجلس أيضاً ثم يقوم يخطب)(١)، وقال الشافعي عن قول عبيد الله بن عبد الله بن عتبة: السنة أن يخطب الإمام في العيدين خطبتين يفصل بينهما بجلوس، قال الإمام الشافعي: (وكذلك خطبة الاستسقاء وخطبة الكسوف، وخطبة الحج، وكل خطبة جماعة)(٢)، وكل الخطب المذكورة ليست هي محل البحث، **وإنما مدار البحث والتحرير هو عدد خطبة العيد .**

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (قال غير واحد: اتفق الموجبون لصلاة العيد وغيرهم على عدم وجوب خطبته، ولا نعلم قائلاً بوجوبها)(٣)، وخطبة الجمعة التي هي واجبة، ذهب الجمهور إلى أن

---

(١) المدونة (٢٣١/١).

(٢) الأم (٢٧٢/١).

(٣) حاشية الروض المربع لابن قاسم(٥١٣/٢)، وفي سبل السلام(٤٣٠/١): (نُقل الإجماع على عدم وجوب الخطبة في العيدين)، وفي نيل الأوطار (٣٦٣/٣) قال الشوكاني: (اتفق الموجبون لصلاة العيد وغيرهم على عدم وجوب خطبته، ولا أعرف قائلاً بوجوبها)، وفي الشرح الكبير على المقنع(٢٤٥/٢): ((والتكبيرات الزوائد والذكر بينهما والخطبتان سنة) لا تبطل بتركه الصلاة عمداً ولا سهواً بغير خلاف علمناه)، ونحوه في كشف اللثام(١٨٦/٣)، قال في المبدع(١٩١/٢): (ولو وجبت لوجب حضورها واستماعها كخطبة الجمعة)، قال في الشرح الممتع(١٥١/٥): (ولكن هذا التعليل عليل في الواقع؛

الواجب فيها خطبة واحدة، والثانية مسنونة [(١)].

٢. والعلماء المتقدمون على أن المستحب في خطبة العيد هو خطبتان كالجمعة، بلا خلاف في ذلك كما قيل، وذهب بعض المعاصرين إلى أن السنة أن تكون خطبة العيد خطبة واحدة، و قد حُكم على هذا القول بالشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني (ت١٤٢٠)[(٢)]، وابن عثيمين(١٤٢١)[(١)]، ومقبل الوادعي (ت١٤٢٢)[(٢)].

لأنه لا يلزم من عدم وجوب حضورها عدم وجوبها، فقد يكون النبي عليه الصلاة والسلام أذن للناس بالانصراف، وهي واجبة عليه فيخطب فيمن بقي...ولهذا لو قال أحد بوجوب الخطبة، أو الخطبتين في العيدين لكان قولاً متوجهاً)، لكن قال الشوكاني في النيل(٣/٣٦٣): (لأنه إذا لم يجب سماعها لا يجب فعلها، وذلك؛ لأن الخطبة خطاب، ولا خطاب إلا لمخاطب، فإذا لم يجب السماع على المخاطب لم يجب الخطاب)، وجاء في الإنصاف للمرداوي مايدل على وجود الخلاف عند بعض الحنابلة، ففيه(٢/٤٣١): ((والخطبتان سنة) هذا المذهب بلا ريب، وعليه أكثر الأصحاب، وقيل: هما شرط، ذكره القاضي وغيره قال ابن عقيل في التذكرة: هما من شرائط صلاة العيد).

(١) قال القاضي في إكمال المعلم(٣/٢٥٨): (اختلف أئمة الفتوى فى حكم الجلوس بين الخطبتين مع اتفاقهم على كونه مشروعًا، فقال مالك وأبو حنيفة وأصحابهما وجمهور العلماء: هو سنة، ومن لم يجلس أساء ولا شىء عليه، وخطبة واحدة تجزى، وتقام بها الجمعة، وقال الشافعى: هى فرضٌ، من لم يجلسها كأنه لم يخطب ولا جمعة له. وشرط للجمعة خطبتين. قال الطحاوى: لم يقل هذا أحدٌ غيرهُ)، وفي المغني(٢/٢٢٥): (يشترط للجمعة خطبتان، وهذا مذهب الشافعي. وقال مالك، والأوزاعي، وإسحاق، وأبو ثور، وابن المنذر، وأصحاب الرأي: يجزيه خطبة واحدة. وقد روي عن أحمد ما يدل عليه)، وفي نيل الأوطار(٣/٣١٦): (حكى العراقي في شرح الترمذي عن مالك وأبي حنيفة والأوزاعي وإسحاق بن راهويه وأبي ثور وابن المنذر وأحمد بن حنبل في رواية: أن الواجب خطبة واحدة. قال: وإليه ذهب جمهور العلماء)، وهذه النسبة إلى الجمهور هناك من عكسها كما قال ابن دقيق في إحكام الأحكام (١/٣٣٤): (الخطبتان واجبتان عند الجمهور من الفقهاء).

(٢) قال في السلسلة الضعيفة(١٢/٦٣٩): (استدل ابن خزيمة في "صحيحه"...للخطبتين في العيدين بحديث ابن عمر: ((**أن رسول الله ﷺ كان يخطب الخطبتين وهو قائم، وكان يفصل بينهما بجلوس**)). وأقول: وهذا استدلال مستند إلى العقل، ولا عموم له، ولا سيما وقد جاء الحديث في بعض رواياته الصحيحة مقيداً بيوم الجمعة...وقد كنت نبهت في

ويحتمل أن يكون قد سبقهم من المتأخرين الصنعاني(ت١١١٥)[٣]، -رحم الله الجميع-.

تعليقي على "صحيح ابن خزيمة" أنه لا وجه لما ذهب إليه من الاستدلال، فقلت: "فقوله في الحديث: ((**الخطبتين**)) ؛ اللام فيه للعهد، وليس للاستغراق.فتنبه") وفي سلسلة الهدى والنور الشريط (٣١٩) عند الدقيقة (١٤:٣٤): (السائل: يقول بعض طلبة العلم ، إن الأحاديث التي وردت في ذكر خطبة العيد ليس فيها ذكر الخطبة أو الخطبتين ، فتلحق بأصل خطبة الجمعة، فيكون لها خطبتان، فهل هذا القول صحيح وما هو الحق في الباب؟ **أجاب الشيخ**: هذا الإلحاق ذكره بعض العلماء قديماً وهو من باب القياس، والقياس في الأحكام الشرعية لا نراه مشروعاً، إلاّ في حدود الضرورة، وهذا ما نصّ عليه الإمام الشافعي، أنّ القياس في الشريعة ضرورة، فإن وجدت الضّرورة التي تضطرّ الإنسان إلى أن يقيس حكماً غير منصوص عليه على حكم منصوص عليه فعل...لأنّنا لا نشعر بضرورة ما إلى قياس خطبة العيد، على خطبة الجمعة...فمن قال إننا نقيس خطبة العيدين على خطبة الجمعة، فلقائل أن يقول: لا، نحن نقيس خطبة العيد على غير خطبة الجمعة، كخطبة الاستسقاء مثلاً أو خطبة صلاة الكسوف أو الخسوف مثلاً).

(١) قال في الشرح الممتع(١٤٦/٥): (من نظر في السنّة المتفق عليها في الصحيحين وغيرهما تبين له أن النبي ﷺ لم يخطب إلا خطبة واحدة)، وقال في فتاويه(٢٤٦/١٦): (ومنهم من قال: ليس له إلا خطبة واحدة، ولكن إذا كانت النساء لا يسمعن الخطيب فإنه يخصص لهن خطبة، لأن النبي ﷺ لما خطب الناس يوم العيد نزل إلى النساء فوعظهن وذكرهن، وهذا التخصيص في وقتنا الحاضر لا نحتاج إليه؛ لأن النساء يسمعن عن طريق مكبرات الصوت فلا حاجة إلى تخصيصهن)، وقال في فتاويه(٢٤٨/١٦): (السنة أن تكون للعيد خطبة واحدة، وإن جعلها خطبتين فلا حرج)، وقال(٣٥٥/١٦): (وقيل: للعيد خطبة واحدة، وهو الذي تدل عليه الأدلة الصحيحة السالمة من التضعيف)، قال تلميذه أ.د.أحمد الخليل في شرحه الأول للزاد الدقيقة(٢١:٢٠): (وأظن أن الشيخ -رحمه الله- أخذه من الصنعاني في سبل السلام).

(٢) جاء في وقعه"صفحات الشيخ أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي"، في مقطع صوتي من"شريط أسئلة شباب العدين"، هذا السؤال: (هل خطبة العيد خطبة واحدة أم خطبتين؟) فكان من جوابه: (مسألة القياس على الجمعة لماذا لا يقيسونها على الكسوف ما هي إلا خطبة واحدة...الصحيح أنها خطبة واحدة لعدم ورود الدليل...نتحدى من يقول: أنه ثبت عن النبي ﷺ أنه خطب خطبتين للعيد...حتى أبو محمد ابن حزم ما أدري لماذا لم يتمسك بظاهريته ؟! فقال في المحلى: ويخطب خطبتين)، وفي رسالة بعنوان "فتح الحميد المجيد في بيان الراجح في خطبة العيد" وقدم لها: يحي الحجوري، ومما قال في مقدمته ص(٤):(كثرت دعاوى الإجماع في هذه المسألة بعينها -وهي خطبة العيد- وعند المحاققة يرى الباحث أنه لاإجماع في شرعية الخطبتين للعيد...وبقيت هذه السنة في غموض عن إحيائها، حتى هيأ الله لها في هذه البلاد اليمنية، شيخنا الفقيه المحدث مقبل بن هادي الوادعي -رحمه الله- فأحياها مع عديد غيرها من السنن).

(٣) قال عن حديث أبي سعيد المتفق عليه، والذي جاء فيه: ((**ثم ينصرف فيقوم مقابل الناس -والناس على صفوفهم- فيعظهم ويأمرهم**)) ، قال: (فيه دليل على مشروعية خطبة العيد، وأنها كخطب الجمع أمر ووعظ، وليس فيها أنها خطبتان كالجمعة، وأنه يقعد بينهما ولعله لم يثبت ذلك من فعله ﷺ، وإنما صنعه الناس قياساً على الجمعة).

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذه ونحوه:

- د. صبري عبدالمجيد[1] بقوله: (هذه المسألة التي شذّ فيها المعاصرون، فخالفوا الاتفاق فيها، وعلى القائمة الأئمة الأربعة، والعجيب الذي ينبغي للمعاصرين الانتباه إليه: هو أن المذاهب الأربعة لم يشذ فيها قول واحد فصرح بالخطبة الواحدة للعيد)[2].
- أ.د. أحمد الخليل بقوله: (يعتبر هذا القول ضعيف جداً...أو ساقط...كون واحد متأخر مثل الصنعاني ذهب إلى هذا المذهب، وأئمة المسلمين في القرون المتعاقبة لم يذهبوا إليه دليل على سقوطه)[3].
- د. صالح بن عبدالله العصيمي بقوله: (خطبتا العيد، لايثبت فيهما حديث، لكن لايعرف أحد من أهل الإسلام قال ولا فعل خطبة واحدة إلا في القرن الخامس عشر، هذا يدل على أنّ فعله بدعة، لا أن فعل الناس بدعة...لم يعرف في الدين إلا أن العيد له خطبتان، وكل فقيه من كل مذهب في كل بلد يذكر هذا)[4].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

---

(١) نشأ في مصر ومن أبرز شيوخه الأزهريين محمد سلامة، والتقى بصفوت نور الدين الرئيس العام لأنصار السنة المحمدية بمصر وأخذ عنه، ثم سافر إلى المملكة فأخذ عن صالح اللحيدان كثيراً، وله سؤلات للبسام وابن قعود، وكان يداوم على مجلس العثيمين إذا حضر إلى مكة، وحضر لابن باز وكان على اتصال به، وبعبدالكريم الخضير وسعد الحميد وغيرهم، من مؤلفاته: (المنحة الإلهية في ترتيب معجم ابن المقرئ على الأبواب الفقهية)، (نفع أهل العصر بحد مسافة القصر)، (القول المغني في شرح السنة للمزني) وغيرها. انظر: ترجمته في موقع "إحياء السنة" الموقع الرسمي للدكتور صبري عبدالمجيد.

(٢) "تنبيه الوسنان على أن العيد خطبتان" ص(١٠).

(٣) شرح زاد المستقنع، الشرح الثاني، الدرس (٦٢)، الدقية(٥٣:١٨).

(٤) في مقطع صوتي له منشور في الشبكة بعنوان:(فقه العمل بالحديث) من الدقيقة(٣:٢٠) ثم من الدقيقة (٥:٢٦).

المسألة الأولى: أدلة القائلين بأن المشروع في العيد خطبتان :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ بأثر عبيد الله بن عبد الله بن عتبة قال: «**السنة أن يخطب الإمام في العيدين خطبتين يفصل بينهما بجلوس**»[(١)]، وبما جاء عن جابر رضي الله عنه قال: «**خرج رسول الله ﷺ يوم فطر أو أضحى، فخطب قائماً ثم قعد قعدة ثم قام**»[(٢)]، وبحديث ابن عمر رضي الله عنهما: «**أن رسول الله ﷺ كان يخطب الخطبتين وهو قائم، وكان يفصل بينهما بجلوس**»[(٣)].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن أثر عبيد الله (ضعيف غير متصل، ولم يثبت في تكرير الخطبة شيء، والمعتمد فيه القياس على الجمعة) كما قال النووي[(٤)].
- وأما حديث ابن عمرف(هذا الحديث في خطبتي الجمعة بدليل رواية خالد بن الحارث

(١) استدل به الشافعي للفصل بين الخطبتين، وقد أخرجه في الأم (٢/٢٧٢) ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٦٢٣١)، قال أخبرنا إبراهيم بن محمد قال حدثني عبد الرحمن بن محمد بن عبد الله عن إبراهيم بن عبد الله عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة به، وإبراهيم بن محمد هو ابن أبي يحيى (متروك)، والأثر مرسل، وجاء في الشافي في شرح مسند الشافعي(٢/٢٩٦): (هذا حديث مرسل، عبيد الله بن عبد الله تابعي جليل أحد الفقهاء السبعة)، وقد صحّ الأثر عن عبيدالله من وجه آخر أخرجه سعيد بن منصور ونقله عنه ابن قدامة في المغني(٢/٢٨٦)، قال سعيد: حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عبيد الله بن عبد الله به، وهذا الإسناد صحيح، وسيأتي ذكره في آخر بحث هذه المسألة.

(٢) استدل به ابن قدامة في المغني، وقد أخرجه ابن ماجه(١٢٨٩) من طريق أبي بحر قال: حدثنا إسماعيل بن مسلم الخولاني قال: حدثنا أبو الزبير، عن جابر به، قال ابن رجب في الفتح(٨/٤٥٣): (وإسماعيل، هو المكي. ضعيف جداً)، وقال البوصيري في المصباح(١/١٥٢): (أَجمعُوا على ضعفه، وأبو بحر ضعيف).

(٣) استدل به ابن خزيمة في صحيحه(٢/٣٤٩) فقال: (باب عدد الخطب في العيدين والفصل بين الخطبتين بجلوس)، ثم ساق بإسناده عن ابن عمر: «**أن رسول الله ﷺكان يخطب الخطبتين وهو قائم، وكان يفصل بينهما بجلوس**»، وقد أخرجه البخاري(٩٢٨) بلفظ: «**كان النبي ﷺ يخطب خطبتين يقعد بينهما**»، و ترجم له البخاري(باب القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة)، وهو في الصحيحين أيضاً عن ابن عمر قال: «**كان رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة قائماً، ثم يجلس، ثم يقوم**» **قال: كما يفعلون اليوم**، وهذا لفظ مسلم وفيه التقييد بالجمعة.

(٤) خلاصة الأحكام(٢/٨٣٨).

حدثنا عبيد الله به ولفظه: «**كان رسول الله ﷺ يخطب يوم الجمعة قائماً ...**» الحديث أخرجه مسلم، فقوله في الكتاب: «**الخطبتين**» اللام فيه للعهد وليست للاستغراق)[1]، (وقد أشار إليها البخاري في "صحيحه" بالترجمة للحديث بقوله: "باب: القعدة بين الخطبتين يوم الجمعة"، مع أن الحديث عنده ليس فيه القيد المذكور)[2].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن الخطبتين للعيد هو ماجرى به عمل المسلمين، في الأعصار والأمصار المختلفة دون نكير، ويقرره الفقهاء من مختلف المدارس، وهو أقوى من النقل الآحاد للسنة.
- أما القول بأن: (المعتمد فيه القياس) فغير مسلّم به، فأكثر العلماء لايستدلون في هذه المسألة بالقياس، بل فيهم من لايرى القياس مطلقاً كابن حزم[3]، وفيهم من يضيق القياس في العبادات، فليس القياس هو المعتمد هنا، بل العمل المتواتر (إذ الاقتداء بالأفعال أبلغ من الاقتداء بالأقوال)[4].
- (فهذا من العمل المتوارَث بين المسلمين، ينقله العلماء الأوائل مقرين له، ويذكرونه في التراجم وفي كتب الفقه على اختلاف العصور، والبلدان، والمذاهب)[5].

---

(١) صحيح ابن خزيمة(٣٤٩/٢) بتحقيق الأعظمي وفيه تعليقات للألباني، وهذا تعليق الألباني، وقد أشار لتعليقه هذا في السلسلة الضعيفة.

(٢) السلسلة الضعيفة (٦٣٩/١٢).

(٣) في تنبيه الوسنان ص(٣٤): (ولاننس أنه ظاهري المذهب، ولايقول بالقياس، فليس إلا ما أخذه عن سالفه إلى منتهاه، أو عمل بمنطوق الضعيف كقرينة للمفهوم من الصحيح غير المنطوق).

(٤) الموافقات (٢٨٠/٣).

(٥) مسائل الإمام ابن باز – المجموعة الأولى ص(٧٦)، وهذا الكلام لعبدالله بن مانع الروقي، من بحث له نشره في حاشية على قول ابن باز: (العيد يلحق بالجمعة في أن له خطبتين، وهو قول الجمهور، ويحتاج إلى مزيد بحث وعناية).

- وهو كما قال الشافعي: (من الأمور العامة التي يُستغنى فيها عن الحديث)[1]، وكما قال ابن تيمية: (بعض ما يشتهر عند أهل المغازي ويستفيض أقوى مما يروى بالإسناد الواحد)[2]، فكيف بما استفاض عند العلماء قاطبة، وفيهم المحدثون والفقهاء، وهم أكثر تحرّياً ودقة من أهل المغازي.
- وهذه الاستفاضة والتوارث في هذا الحكم، استدل بها بعضهم كما قال المرغيناني(ت٥٩٣): ("ثم يخطب بعد الصلاة خطبتين " بذلك ورد النقل المستفيض)[3]، قال ابن الهمام معلّقاً: (لا شك في ورود النقل مستفيضاً بالخطبة، أما بالتنصيص على الكيفية المستمرة فلا)[4]، وقال الزيلعي(ت٧٤٣): (ولو خطب خطبة واحدة، أو لم يجلس بينهما، أو بغير طهارة أو غير قائم، جازت لحصول المقصود وهو الذكر والوعظ، إلا **أنه يكره لمخالفة التوارث**)[5].
- وفي مسألة أخرى قال الشوكاني عن مشروعية استقبال الخطيب في خطبة الجمعة: (وأحاديث الباب وإن كانت غير بالغة إلى درجة الاعتبار فقد شد عضدها عمل السلف والخلف على ذلك)، وقبله ابن رجب بعدما ذكر اتفاق العلماء على استحباب التكبير المقيد أيام التشريق قال: (هذا مما يدل على أن بعض ما أجمعت الأمة عليهِ لم ينقل إلينا فيهِ نص صريح عن النبي ﷺ، بل يُكتفى بالعمل به)[6]، وهذا مثل مسألتنا

---

(١) الأم (٣١١/١)، ولم يذكره في هذه المسألة وإنما في سل الميت في قبره، فقال: (وسل الميت سلا من قبل رأسه...وأمور الموتى، وإدخالهم من الأمور المشهورة عندنا لكثرة الموت، وحضور الأئمة، وأهل الثقة، وهو من الأمور العامة التي يُستغنى فيها عن الحديث، ويكون الحديث فيها كالتكلُّف لعموم معرفة الناس بها).

(٢) الصارم المنكي ص(١٤٣).

(٣) الهداية (٨٥/١)، قال العيني في البناية شرح الهداية(١١٨/٣): (أي: بخطبتين بعد الصلاة ورد النقل الشائع).

(٤) فتح القدير(٧٨/٢).

(٥) تبيين الحقائق(٢٢٠/١).

(٦) فتح الباري (٢٢/٩).

فالاتفاق والاستفاضة العملية على استحباب الخطبتين كاف، كما في الدليل الآتي.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع:

كما فُهم من كلام ابن حزم وابن قدامة، ونقله بعض المعاصرين[(١)]**:**

١. قال ابن حزم (ت٤٥٦): (فإذا سلم الإمام قام فخطب الناس خطبتين يجلس بينهما جلسة، فإذا أتمهما افترق الناس، فإن خطب قبل الصلاة فليست خطبة، ولا يجب الإنصات له، **كل هذا لا خلاف فيه** إلا في مواضع نذكرها إن شاء الله تعالى)[(٢)]، ولم يذكر خلافاً في هذه الجملة، إلا فيما أحدثه بنو أمية من تقديم الخطبة على الصلاة.

٢. وقال ابن قدامة(ت٦٢٠): (خطبتي العيدين بعد الصلاة، لا نعلم فيه خلافاً بين المسلمين، إلا عن بني أمية)[(٣)]، يعني: أنهم خالفوا في تقديم الخطبتين، ونفي الخلاف عن أن المشروع في العيد خطبتين محتمل، ويؤيده أنه لم يذكر خلافاً فيها [(٤)].

٣. وقال ابن باز(ت١٤٢٠): (العلماء ألحقوا العيد بالجمعة في الخطبتين، فلا ينبغي العدول عن هذا)[(٥)]، وقال: (وعلى هذا العلماء والأخيار، ومن خطب خطبة واحدة للعيد، فيذكر باتباع العلماء والأخيار، وأنهم لم يخطبوا خطبة واحدة وإنما خطبوا خطبتين)[(٦)].

---

(١) والنقل عن المعاصرين هنا وتكثيره لفائدة وهي: أن المسألة لم تكن محل إشكال عند من سبق، فلم يتطلبوا ذكر الإجماع للمعارض، والفائدة الأخرى أن كثيراً من هؤلاء المذكورين تلاميذ لبعض الشيوخ الذين خالفوا في المسألة، فبحثهم وقولهم مظنة للتحقيق والتجرد.

(٢) المحلى (٣/٢٩٣).

(٣) المغني(٢/٢٨٥).

(٤) واستثناؤه في آخر الكلام واضح في قصد الخطبة بعد الصلاة، وهذا يُبعد الاحتمال.

(٥) مسائل الإمام ابن باز — المجموعة الأولى ص(٧٦) الحاشية(١).

(٦) نقله كما سمعه منه د.سعيد بن وهف القحطاني في كتابه"صلاة المؤمن" (٢/٩١٤) حاشية (٢).

٤. وقال ابن عثيمين(ت١٤٢١): (وقوله: «خطبتين» هذا ما مشى عليه الفقهاء -رحمهم الله- أن خطبة العيد اثنتان)[١].

٥. وقال أ.د.خالد المصلح: (قد حكى الإجماع على ذلك غير واحد من أهل العلم منهم ابن حزم في المحلى(٣/٢٩٣). **ولم أقف مع طول البحث على من قال بأن خطبة العيد خطبة واحدة** لا من أهل العلم المتقدمين ولا فقهاء المذاهب ولا غيرهم من أهل العلم إلا ما قد يفهم من كلام الصنعاني)[٢].

٦. وقال حمد الحمد[٣]: (المستحب أن يخطب للعيد بخطبتين لا بخطبة واحدة هذا باتفاق الفقهاء)[٤]، وقال: (عمل أهل العلم على ذلك، ولم أر خلافاً بين أهل العلم في هذه المسألة فتكون المسألة إجماعاً)[٥].

٧. وقال أ.د.أحمد الخليل: (المشروع في خطبة العيد أن يخطب خطبتين، وقد اتفق على هذا الفقهاء...في الحقيقة الصنعاني والقول الذي مال إليه شيخنا، فيه مخالفة للإجماع،

---

(١) الشرح الممتع(٥/١٤٥)، ومن القرائن التي تؤيد أن (أل) في قوله (الفقهاء) للاستغراق فيكون إجماعاً، أنه لا يُعرف خلاف قديم في المسألة، والثانية أنه لم يحكِ مخالفاً، والثالثة أنه لم يقل: أكثر العلماء أو عامتهم، ومما يعكر على ذلك أنه خالف قولهم فلو كان يعده إجماعاً صحيحاً لم يخالفه، والله أعلم.

(٢) بحث مختصر منشور في موقعه الرسمي بعنوان: (خطبة العيد واحدة أم اثنتان؟)، وقوله عن الإجماع: (حكاه غير واحد)، لم أقف عليه عند غير ابن حزم وابن قدامة، وأما ذكره للصنعاني فهو متأخر لاتأثير لخلافه.

(٣) عضو الدعوة في مركز الدعوة والإرشاد ورئيس لجنة إصلاح ذات البين بحائل.

(٤) شرح زاد المستقنع الدرس(٣٥) في موقع إسلام ويب، الدقيقة (٢١:١٤)، وهذا من شرحه للزاد في دولة قطر، حيث شكر في الدرس الأول مؤسسة عيد القطرية، وفي موقع هذه المؤسسة إعلان لهذه الدروس في قطر وكان بدايتها سنة (١٤٣٥هـ) فهو شرح متأخر.

(٥) شرح زاد المستقنع(٨/٨١)، مفرغ وموجود في المكتبة الشاملة، وذُكر في مقدمته أن بداية الشرح كانت سنة (١٤١٤هـ)، فهو شرح آخر للزاد، وقد ذُكر عن الشيخ أنه شرح الزاد مراراً، وشرحه متميز.

مهما بحثت لا تجد أن أحداً يقول بسنية أن تكون خطبة واحدة، وهو أمر معهود ومعروف من القديم)[1].

٨. وقال مصطفى السليماني: (والعلماء على أن للعيد خطبتين)[2]، وقال: (السلف من فقهاء الأمة على أنها خطبتان...فإذا كان هذا قول المذاهب الأربعة، وأئمتها والمشاهير من علمائها، وانضم إلى ذلك فقهاء الأمصار، فيعتمد على هذا الاتفاق الذي نقله ابن حزم -رحمه الله-، **مع أنه ممن يرد كثيراً من دعاوى الإجماع**)[3].

٩. وقال د.صبري عبدالمجيد: (بقي لنا النظر إلى عمل السالفين من أئمة الدين، فوجدناهم قد اتفقوا على أنهما خطبتان، ولم أرَ واحداً منهم نص على أنها خطبة واحدة ولو من طريق ضعيف)[4].

١٠. وقال د. صالح بن عبدالله العصيمي: (لايُعرف أحد من أهل الإسلام قال ولا فعل خطبة واحدة إلا في القرن الخامس عشر...لم يعرف في الدين إلا أن العيد له خطبتان، وكل فقيه من كل مذهب في كل بلد يذكر هذا)[5].

ونوقش الاستدلال بالإجماع[6]:

- بأن الخطبة الواحدة للعيد هو مذهب عطاء، ونقله عن أبي بكر وعمر وعثمانرضي الله عنهم، كما أخرج عبدالرزاق عن ابن جريج قال: قلت لعطاء: متى كان من مضى يخرج أحدهم من بيته يوم الفطر للصلاة؟ فقال: (كانوا يخرجون حتى يمتد الضحى فيصلون، ثم

(١) شرح زاد المستقنع، الدورة الأولى، الدرس (٤٧) من كتاب الصلاة عند الدقيقة(١٧:٥٦)، ثم من الدقيقة(٢٠:٣٥).

(٢) تنوير العينين بأحكام الأضاحي والعيدين ص(٢٤٥).

(٣) المرجع السابق ص(٢٤٥).

(٤) تنبيه الوسنان ص(٢٢).

(٥) في مقطع صوتي له منشور في الشبكة بعنوان:(فقه العمل بالحديث) من الدقيقة(٣:٢٥) ثم من الدقيقة (٥:٢٦).

(٦) هذه المناقشة ليست من الشيوخ الألباني والعثيمين والوادعي، وإنما هي ممن بعدهم ممن انتصر لرأيهم.

يخطبون قليلاً سويعة-يقلل خطبتهم- قال: لا يحبسون الناس شيئاً، قال: ثم ينزلون فيخرج الناس، قال: ما جلس النبي ﷺ على منبر حتى مات، ما كان يخطب إلا قائماً، فكيف يخشى أن يحبسوا الناس؟ وإنما كانوا يخطبون قياماً لا يجلسون إنما كان النبي ﷺ وأبو بكر وعمر وعثمان يرتقي أحدهم على المنبر فيقوم كما هو قائماً لا يجلس على المنبر حتى يرتقي عليه، ولا يجلس عليه بعدما ينزل، وإنما خطبته جميعاً وهو قائم، إنما كانوا يتشهدون مرة واحدة الأولى، قال: لم يكن منبر إلا منبر النبي ﷺ، حتى جاء معاوية حين حج بالمنبر فتركه، قال: فلا يزالون يخطبون على المنابر بعد)[1].

- وذكر بعضهم أن الإجماع منقوض بما ذكره المرداوي: (خطبة العيدين في أحكامها كخطبة الجمعة في أحكامها غير التكبير مع الخطيب... واستثنى جماعة من الأصحاب أنها تفارق الجمعة في الطهارة، واتحاد الإمام والقيام، والجلسة بين الخطبتين، والعدد، لكونها سنة لا شرط للصلاة في أصح الوجهين)[2].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما أثر عطاء فإنه مرسل، وعطاء ولد في خلافة عثمان فلم يدرك أبابكر ولا عمر، ولا روى عن عثمان ﷺ، ومراسيله قال عنها الإمام أحمد: (ليس في المرسلات شيء

---

(١) أخرجه عبدالرزاق(٥٦٥٠)، وهذا الأثر رأيت من يستدل به في أحد البحوث المنشورة في الشبكة، و ناقشني به أحد الفضلاء فلذا أوردته، ووجه الاستدلال منه -كما قيل- أن عطاء: (قرر أنهم كانوا يتشهدون مرة واحدة ولا يجلسون وإنما يخطبون قياماً؛ لأنه لم يكن أصلاً منبر في المصلى، وفي هذا التقرير حجة قوية لمن قال بأن الخطبة خطبة واحدة ليس فيها جلوس).

(٢) الإنصاف (٤٢٩/٢)، قال أبو الحسن السليماني في تنوير العينين ص(٢٤٥): (كلامه محمول على الخلاف بين الأصحاب -أي في المذهب الحنبلي- في عدم وجوب الجلوس)، فرد عليه صاحب بحث "فتح الحميد المجيد في بيان الراجح في خطبة العيد" ص(٧٥) بعبارات -لا أرتضيها- وأنقلها كما قالها : (ومن العجب من أبي الحسن المصري-المفتون- الذي يقول: وهذا الخلاف إنما هو خلاف في المذهب الحنبلي، أليس الحنابلة من المسلمين، وخلافهم معتبر،فنعوذ بالله من الخذلان وسلوك سبيل الشيطان)انتهى. وأعوذ بالله من سوء الفهم و التعبير.

أضعف من مرسلات الحسن وعطاء بن أبي رباح؛ فإنهما كانا يأخذان عن كل أحد)[1].

- **وعلى فرض ثبوته، ففيه إثبات للخطبتين** حين قال: (إنما كانوا يتشهدون مرة واحدة الأولى)، فقوله: (الأولى) يعني: في الخطبة الأولى، ويقابله الخطبة الثانية.
- والأثر سياقه في إنكار الجلوس أثناء الخطبة، كما قال جابر بن سمرة رضي الله عنه: «**أن رسول الله ﷺ ، كان يخطب قائماً، ثم يجلس، ثم يقوم فيخطب قائماً، فمن نبأك أنه كان يخطب جالساً فقد كذب، فقد والله صليت معه أكثر من ألفي صلاة**»[2]، وكما جاء عن كعب بن عجرة رضي الله عنه أنه : (دخل المسجد وعبد الرحمن ابن أم الحكم يخطب قاعداً، فقال: انظروا إلى هذا الخبيث يخطب قاعداً، وقال الله تعالى: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا﴾)[3].
- **برهان ذلك:** أن عطاء ذكر فعل معاوية في مقابل فعل النبي ﷺ وأبي بكر وعمر وعثمان، ومعاوية أول من أحدث الجلوس أثناء الخطبة كما قال الشعبي: (أول من أحدث القعود على المنبر معاوية)[4]، وقال الشعبي: (إنما خطب معاوية قاعداً، حيث كثر شحم بطنه ولحم)[5]، قال ابن رجب: (كان في زمن بني أمية من يخطب جالساً، وقد قيل: أن أول من جلس معاوية، قاله الشعبي والحسن وطاوس، وقال طاوس: الجلوس على المنبر يوم الجمعة بدعة)[6].

---

(١) تهذيب الكمال (٢٠/٨٣).

(٢) أخرجه مسلم(٨٦٢).

(٣) أخرجه مسلم (٨٦٤).

(٤) أخرجه البيهقي في الكبرى(٥٧٠٧) وقال: (يحتمل أنه إنما كان قعد لضعف لكبر أو مرض).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(٥١٩٣) قال حدثنا جرير عن مغيرة عن الشعبي به.

(٦) فتح الباري (٨/٢٤٤).

- **و مما يشبه مرسل عطاء =المراسيل الثلاثة الآتية، فلتفهم على سياقها:**

أ/ فعن قتادة : (أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يخطبون يوم الجمعة قياماً، ثم فعل ذلك عثمان حتى شق عليه القيام فكان يخطب قائماً، ثم يجلس، ثم يقوم أيضا فيخطب، **فلما كان معاوية خطب الأولى جالساً**، ثم يقوم فيخطب الآخرة قائماً)[1].

ب/ وعن سليمان بن موسى: أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يخطبون يوم الجمعة قياماً لا يقعدون، إلا في الفصل بين الخطبتين، **وأول من جلس معاوية**، فلما كان عبد الملك خطب قائماً، وضرب برجله على المنبر وقال: هذه السنة، فلما طال عليه الأمر جلس بعد)[2]، أخرجهما عبدالرزاق وترجم لهما: (باب الخطبة قائماً).

ج/ وعن طاووس قال: (خطب رسول الله ﷺ قائماً، وأبو بكر قائماً، وعمر قائماً، وعثمان قائماً، **وأول من جلس على المنبر معاوية** بن أبي سفيان)[3]، أخرجه ابن أبي شيبة وترجم له: (من يخطب قائماً).

- وأما الاعتراض على الإجماع بماذكره المرداوي فهذا وهم وخطأ، فليس في كلام المرداوي ما يستحب به الخطبة الواحدة، بل غاية ما فيه نفي اشتراط الجلسة بين الخطبتين، وأن الجلسة بين الخطبتين سنة في العيد وواجبة في الجمعة، وهذا أحد الفروق بين الجمعة والعيد، وقد سبق أن خطبة العيد أصلاً ليست واجبة.

---

(١) أخرجه عبدالرزاق(٥٢٥٨) عن معمر عن قتادة به.

(٢) أخرجه عبدالرزاق(٥٢٥٩) عن محمد بن راشد قال: حدثنا سليمان بن موسى به.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(٥١٨٠)، وأخرجه (٥١٧٩) بلفظ: (لم يكن أبو بكر، ولا عمر يقعدون على المنبر يوم الجمعة، وأول من قعد معاوية)، ومدارهما على ليث عن طاووس.

- **وهنا تنبيه مهم** وهو أنه لاتلازم بين عدم الجلوس بين الخطبتين، وبين الفصل بين الخطبتين، قال ابن قدامة وهو يتحدث عن خطبة الجمعة: (فإن خطب جالساً لعذر فصل بين الخطبتين بسكتة، وكذلك إن خطب قائماً فلم يجلس. قال ابن عبد البر: ذهب مالك، والعراقيون، وسائر فقهاء الأمصار إلا الشافعي، أن الجلوس بين الخطبتين لا شيء على من تركه)[1]، وبه يرد على من توهم أن ما جاء في بعض الآثار من الخطبة على الدابة أنه يلزم منه أن تكون خطبهم واحدة لا فصل فيها، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بمشروعية الاقتصار على خطبة واحدة في العيد: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منه:

١/ حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: «**شهدت العيد مع رسول الله ﷺ، وأبي بكر، وعمر، وعثمان ﷺ، فكلهم كانوا يصلون قبل الخطبة**»[2] ، وحديث ابن عمر قال: «**كان رسول الله ﷺ، وأبو بكر، وعمر** -رضي الله عنهما- **يصلون العيدين قبل الخطبة**»[3]، و حديث جابر بن عبدالله -رضي الله عنهما- قال: «**إن النبي ﷺ خرج يوم الفطر، فبدأ بالصلاة قبل الخطبة**»[4].

وجه الاستدلال:

(١) المغني(٢/٢٢٧)، وكلام ابن عبدالبر في التمهيد(٢/١٦٥).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٦٢) واللفظ له، ومسلم(٨٨٤).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٦٣)، ومسلم(٨٨٨).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٥٨)واللفظ له، ومسلم(٨٨٥).

أن (من نظر في السنّة المتفق عليها في الصحيحين وغيرهما تبين له أن النبي ﷺ لم يخطب إلا خطبة واحدة)[1]، فهي خطبة واحدة لظاهر قوله: (الخطبة) فإنها تصدق على الواحدة، و(لعدم ورود الدليل)[2] على الخطبتين.

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور[3]:

- بأن الأدلة سياقها في بيان تقدّم الصلاة على الخطبة وليس في عدد الخطبة، ولذلك قال النووي عن حديث ابن عباس: (فيه دليل لمذهب العلماء كافة أن خطبة العيد بعد الصلاة)[4]، ولم يتطرق لعدد الخطبة، وقال: (خطبة العيد) ولم يقل: (خطبتي العيد)، **والدليل إذا سيق لمعنى فلا يستدل به في غيره**[5] ؛ وهذا عند الترجيح بتعارض الدليل مع ماهو أقوى منه كالدليل الخاص أو عمل المسلمين ونحوهما [6].
- وقوله: (الخطبة) ليست صريحة في كونها واحدة، كما قال ﷺ «**إن طول صلاة الرجل، وقصر خطبته، مئنة من فقهه، فأطيلوا الصلاة، واقصروا الخطبة، وإن من البيان**

---

(١) الشرح الممتع(٥/١٤٦).

(٢) ذكره الوادعي كما في "أسئلة شباب العدين"، وسبق توثيقه.

(٣) أما كون ظاهر النصوص أنها خطبة واحدة، فهذا الظاهر لم يعرفه أئمة أهل الظاهر، فأين دواد بن علي عنه؟ بل أين ابن حزم عنه؟ وهي أحاديث في الصحيحين عن غير واحد من الصحابة، وهي بين نظر العلماء من الظاهرية وغيرهم، ثم لم يفهم واحد منهم أن ظاهرها واحدة، حتى جاء المعاصر فقال: ظاهرها واحدة؟! وقد تعجب الشيخ الوادعي واستنكر على ابن حزم فقال: (حتى أبو محمد ابن حزم ما أدري لماذا لم يتمسك بظاهريته ؟!! فقال في "المحلى" : ويخطب خطبتين) كما في شريط"أسئلة شباب العدين"، وهذا الاحتمال الذي فهمه الشيخ أنه لم يتمسك بظاهريته، والاحتمال الآخر أن ظاهرها لايدل على أنها واحدة، أو أن ظاهرها غير مراد، وهذا هو الأظهر والأقوى -كما سيأتي-.

(٤) شرح النووي على مسلم(٦/١٧١).

(٥) قال القرافي في الذخيرة(٣/٧٧): (**الكلام إذا سيق لمعنى لا يحتج به في غيره وهذه قاعدة أصولية**)، وهذه القاعدة قل الكلام عنها في كتب أصول الفقه، وإنما لها بعض الإشارات عند تعارض الأدلة.

(٦) وقد سبق تحرير هذه القاعدة في كتاب الطهارة.

سحراً»[١]، فقوله: (الخطبة) يعم الخطبتين، ولو قال رجل بعد صلاة الجمعة: استمعت إلى الخطبة، وهو يقصد الخطبتين كان كلامه صحيحاً، فيكون المراد بالخطبة هنا الجنس، أي: جنس الخطبة.

- ثم إن الصحابة ذكروا في هذه الأحاديث ونحوها ما شاهدوا فيه مخالفة لخطبة الجمعة، أو تنبيه على ماخالف الناس فيه السنة، فتجدهم نقلوا في العيد:
- أن الصلاة قبل الخطبة.
- و أنها لا يؤذن لها ولا يقام.
- وأنه لاصلاة قبلها ولا بعدها.
- والتكبيرات الزوائد في ركعتي العيد .
- وأمره للنساء بالخروج وتخصيصهن بالوعظ.
- وهكذا يلاحظ نقل ماهو جديد عن صلاة الجمعة، وماعدا ذلك فهو على ما في الجمعة[٢]، ومنها الخطبة(لجريان العمل عليها بينهم، كما هو بين أئمة الرواية والدراية عن سلفهم عن سلفهم، وأكبر برهان على ذلك أنه لم ينقل قول واحد أنها خطبة واحدة، في مقابل اتفاقهم أنها خطبتان)[٣].
- ومما يدل على نحو هذا الصنيع أن ابن المنذر ذكر بعض الأحكام في كتاب العيدين ثم أحال على ما لم يذكره إلى ما ذكره في الجمعة ،ومنها الخطبة، فقال: (وقد ذكرنا في كتاب الجمعة أبواباً من كتاب الخطبة تركت إعادتها في هذا الموضع)[٤].

---

(١) أخرجه مسلم(٨٦٩).

(٢) انظر: تنبيه الوسنان ص(٢٣-٢٤).

(٣) المرجع السابق ص(٢٠).

(٤) الأوسط (٤/٢٨٥).

- وهناك ما هو أظهر من استدلالهم مما يدل على الخطبتين، وهو ماجاء عن ابن جريج عن عطاء عن جابر ﷺ قال: ((**إن النبي ﷺ قام فبدأ بالصلاة، ثم خطب الناس بعد، فلما فرغ نبي الله ﷺ نزل فأتى النساء، فذكرهن وهو يتوكأ على يد بلال، وبلال باسط ثوبه يلقي فيه النساء صدقة**)) قلت لعطاء: أترى حقا على الإمام الآن: أن يأتي النساء فيذكرهن حين يفرغ؟ قال: إن ذلك لحق عليهم وما لهم أن لا يفعلوا)[1]، وحديث ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: ((**شهدت الصلاة يوم الفطر مع رسول الله ﷺ وأبي بكر، وعمر، وعثمان فكلهم يصليها قبل الخطبة، ثم يخطب بعد، فنزل نبي الله ﷺ فكأني أنظر إليه حين يُجلّس الرجال بيده، ثم أقبل يشُقّهم، حتى أتى النساء مع بلال، فقال:** ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ **حتى فرغ من الآية كلها...**))الحديث[2].

- والشاهد منهما موعظة النساء بعد موعظة الرجال، وظاهر هذا أنها خطبة ثانية، وقول ابن عباس:((**فكأني أنظر إليه يُجلّس الرجال**))، دليل على أنها(خطبة أخرى يجلس لها الرجال، أي: يستحب للرجال أن يجلسوا لها فتكون هي الخطبة الثانية)[3].

- **ثم يقال وهو الأهم:** مَن فهِم من السلف من هذه النصوص أن المراد منها مشروعية الخطبة الواحدة؟ وهل أخطأ السلف في فهم هذه الأحاديث؟ (وبقيت هذه السنة في غموض عن إحيائها، حتى هيأ الله لها)[4] بعض المعاصرين ليحيوا هذه السنة؟!

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٩٦١)واللفظ له، ومسلم(٨٨٥).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤٨٩٥)، ومسلم(٨٨٤).

(٣) شرح زاد المستقنع للخليل(٨٢/٨) الشرح المفرغ في المكتبة الشاملة، وقد يكون تجليسه للرجال من أجل أن يبقوا لينصرف النساء؛ لئلا ينظروا إليهن، وقد يُفهم من هذا أنه إذا لم تكن نساء ساغ الاكتفاء بواحدة.

(٤) صرّح بذلك يحيى الحجوري في تقديمه لرسالة ""فتح الحميد المجيد في بيان الراجح في خطبة العيد" ص(٤)

- ويقال كما قال الشاطبي: (هل وجد هذا المعنى الذي استنبطت في عمل الأولين أو لم يوجد؟ فإن زعم أنه لم يوجد -ولا بد من ذلك- فيقال له: أفكانوا غافلين عما تنبهت له أو جاهلين به، أم لا؟ ولا يسعه أن يقول بهذا؛ لأنه فتح لباب الفضيحة على نفسه، وخرق للإجماع، وإن قال: إنهم كانوا عارفين بمآخذ هذه الأدلة، كما كانوا عارفين بمآخذ غيرها؛ قيل له: فما الذي حال بينهم وبين العمل بمقتضاها على زعمك حتى خالفوها إلى غيرها؟ **ما ذاك إلا لأنهم اجتمعوا فيها على الخطأ دونك أيها المتقول،** والبرهان الشرعي والعادي دال على عكس القضية، فكل ما جاء مخالفاً لما عليه السلف الصلاح؛ فهو الضلال بعينه)[1].
- والفقيه ابن عثيمين مع أنه خالف في هذه المسألة ولم يذكر من سبقه، قد قال في مسألة أخرى، وهي عودة الحاج محرماً بعد تحلله إذا لم يطف للإفاضة قبل الغروب: (فحكم شرعي لم يعمل به إلا واحد من التابعين، لا يمكن أن يقال: إنه حديث صحيح؛ وذلك أن الأمة لا يمكن أن تخالف مثل هذا الحديث الذي تتوافر الهمم والدواعي على نقله والعمل به، لأنه من المعلوم أنه ليس كل الحجيج يطوفون طواف الإفاضة في يوم العيد)[2]، ولعله لم يستحضر مثل هذا الكلام هنا وهو أولى[3].

---

(١) الموافقات(٣/٢٨٤)، وانظر كذلك (٣/٢٨٠-٢٨١)، وقد قال الشيخ ابن تيمية في الفتاوى (٢١/٢٩١): (كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين، ولم يسبقه إليه أحد منهم، فإنه يكون خطأ، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام)، وقال تلميذه ابن عبدالهادي في الصارم المنكي(١/٣١٨): (ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر، فكيف إذا كان التأويل يخالف تأويلهم ويناقضه).

(٢) الشرح الممتع (٧/٣٤٢).

(٣) ستأتي مسألة عودة الحاج محرماً بعد تحلله في كتاب الحج، وكون مسألتنا أولى بهذا الكلام؛ لأنه لم يرد فيها حديث كحديث أم سلمة في عودة الحاج محرماً، ولم ينقل عن أحد أنه خطب خطبة واحدة، بينما حديث أم سلمة قيل: إنه عمل به عروة، وسيأتي مناقشة النسبة إليه.

- وقد صحّ عن التابعي الجليل عبيد الله بن عبد الله بن عتبة أنه قال: (يكبر الإمام على المنبر يوم العيد قبل أن يخطب تسع تكبيرات، ثم يخطب، وفي الثانية سبع تكبيرات)[(١)]، وهو من الفقهاء السبعة ومن بحور العلم، روى عن ابن عباس وابن عمر وأبي هريرة وغيرهم من الصحابة.
- وقال الإمام مالك: (من السنة أن يكبر الإمام إذا صعد المنبر في العيدين، ويكبر في الخطبة الثانية)[(٢)].
- قال الإمام الشافعي : (وبقول عبيد الله بن عبد الله نقول، فنأمر الإمام إذا قام يخطب الأولى أن يكبر تسع تكبيرات تترى لا كلام بينهن فإذا قام ليخطب الخطبة الثانية أن يكبر سبع تكبيرات تترى لا يفصل بينهن بكلام)[(٣)]، وهما من أتباع التابعين.
- وصحّ عن إسماعيل بن أمية -فقيه مكة من أتباع التابعين ومن أصحاب نافع- أنه قال: (سمعت أنه يكبر في العيد تسعاً وسبعاً)[(٤)]، وترجم له عبدالرزاق: (باب التكبير في الخطبة).

---

(١) أخرجه سعيد بن منصور ونقله عنه ابن قدامة في المغني(٢/٢٨٦)، قال سعيد: حدثنا يعقوب بن عبد الرحمن، عن أبيه، عن عبيد الله بن عبد الله به، وهذا الإسناد صحيح، ووالد يعقوب وهو عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله بن عبد القاري المدني وثقه ابن معين، ووجدت له سماعاً من عبيد الله كما أخرجه ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل (٥/٣٢٠) بسند صحيح عن يعقوب بن عبد الرحمن الإسكندراني عن أبيه قال: كنت أسمع عبيد الله بن عبد الله يقول: ما سمعت حديثاً قط فأشاء أن أعيه إلا وعيته.

(٢) البيان والتحصيل(١/٣٠٠)، ومما يثبت الخطبتين عن مالك ماسبق نقله عنه من المدونة، وقال أيضاً كما في المدونة(١/٢٤٧-٢٤٨): (أهل القرى يصلون صلاة العيدين كما يصلي الإمام، ويكبرون مثل تكبيره، ويقوم إمامهم فيخطب بهم خطبتين).

(٣) الأم (١/٢٧٣).

(٤) أخرجه عبدالرزاق(٥٦٧١) عن معمر عن إسماعيل به، وهو كقول عبيدالله يدل عليه ماأخرجه الشافعي في الأم(١/٢٧٣) قال: أخبرنا إبراهيم قال أخبرني إسماعيل بن أمية: (أنه سمع أن التكبير في الأولى من الخطبتين تسع،و في الآخرة سبع).

- وقال الإمام أحمد: (قال عبيد اللَّه: من السنة أن يكبر الإمام علَى المنبر في العيدين تسعاً قبل الخطبة، وسبعاً بعدها)[1]، و ظاهر صنيع الإمام أحمد الاحتجاج به، وقد أخرجه بهذا اللفظ ابن أبي شيبة وبنحوه عند عبدالرزاق[2].
- وقد قال أبوداود عن شيخه الإمام أحمد: (سمعته، سئل: إذا جاء الشيء عن رجل من التابعين، لا يوجد فيه عن النبي= يلزم الرجل أن يأخذ به؟ قال: لا، ولكن لا يكاد يجيء الشيء عن التابعين إلا ويوجد فيه عن أصحاب النبي ﷺ)[3].
- وسبق ما نقله عطاء -عمن سبق- حين سئل: متى كان من مضى يخرج أحدهم من بيته يوم الفطر للصلاة؟ فكان من قوله: (إنما كانوا يتشهدون مرة واحدة الأولى)[4]، فقوله: (الأولى) يعني: في الخطبة الأولى، ويقابله الخطبة الثانية، وانظر إلى قوة السؤال (متى كان من مضى)، وقوة مافي الجواب(إنما كانوا) ودلالتهما على الفعل العام.
- فهؤلاء نجوم السنة وأعلام الأمة، في القرون الأولى، لايختلفون في الخطبتين للعيد، فمن الناس بعدهم؟!

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

---

(١) كما في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى (١/ ١٨٧) قال : (قال عبدالله بن أحمد: قال أبي...)الخ، ونقله عن أحمد عدد من الحنابلة كما في الفروع(٣/٢٠٥)، والمبدع(٢/١٩٠)، ودقائق أولي النهى(١/٣٢٧)، مطالب أولي النهى(١/٨٠٢)، حاشية ابن قاسم(٢/٥١١)، مع إثبات ماتفرع عنه من أحكام كالخطبتين والتكبير فيهما.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة(٥٨٦٦) حدثنا وكيع، عن سفيان، عن محمد بن عبد الرحمن القاري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، قال: (من السنة أن يكبر الإمام على المنبر، على العيدين، تسعاً قبل الخطبة، وسبعا بعدها) وهو عند عبدالرزاق(٥٦٧٢) عن معمر، عن محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد القاري، عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، أنه قال: يكبر الإمام يوم الفطر قبل أن يخطب تسعاً حين يريد القيام وسبعا في. عالجته على أن يفسر لي أحسن من هذا فلم يستطع – فظننت أن قوله –: حين يريد القيام في الخطبة الآخرة).

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٣٦٨-٣٦٩).

(٤) أخرجه عبدالرزاق(٥٦٥٠).

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فالذي يظهر أن نسبة القول بأن المشروع في العيد الاقتصار على خطبة واحدة إلى الشذوذ صحيحة،** لمخالفته للإجماع، ولما عليه عمل المسلمين في القرون المتتابعة، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يُخرم به الإجماع، ولا يعرف عن السابقين رواية ضعيفة ولا شاذة ولا موضوعة في الاكتفاء بخطبة واحدة، وقد أطبق أهل الحديث والفقه، والأئمة الأربعة وأتباعهم وغيرهم على القول بسنية الخطبتين، وهي من العبادات الظاهرة العامة المتكررة، فلو لم تكن الخطبتان هي السنة في العيد، لاستنكر ذلك حماة الدين الذين ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين، ومن الباطل أن يكون الحق قد خفي على جميعهم ثم تظهر السنة للمتأخر بعد قرون طويلة من زمن التشريع.

ولا يُعرف من قرّر القول بأن المشروع في العيد خطبة واحدة قبل المعاصرين في آخر القرن الرابع عشر الهجري، حتى الظاهرية لم يقولوا بذلك، وهو محتمل في كلام الصنعاني، و(كل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كافٍ)[1]، والله أعلم.

(١) الموافقات (٣/٢٨١).

المبحث السابع عشر: جواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الجنازة في اللغة: مشتقة من الجنز وهو الستر[1]، و(الجِنازة بالكسر: السرير[2]، والجَنازة بالفتح: الميّت)[3]، وقيل: (الجنازة بالكسر والفتح: الميت بسريره)[4].

والمقصود بصلاة الجنازة: الدعاء للميت على صفة مخصوصة، مفتتحة بالتكبير ومختتمة بالتسليم[5]، وفي صلاة الجنازة تكبيرات، وقراءة، ودعوات، وليس فيها ركوع ولا سجود.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (التكبيرات الأربع أركان لا تصح هذه الصلاة إلا بهن وهذا مجمع عليه)[6].

٢. وقال ابن حزم: (لم نجد عن أحد من الأئمة تكبيراً أكثر من سبع، ولا أقل من

---

(١) انظر: جمهرة اللغة(٤٧٢/١)، مقاييس اللغة(٤٨٥/١)، وقال الأزهري في الزاهر ص(٨٩): (وقد جنز الميت تجنيزاً إذا هيئ أمره وجهز، وشد على السرير، وأصل التجنيز تهيئة الميت وتكفينه وشده على السرير).

(٢) قال الأزهري في الزاهر ص(٨٩): (ولا يسمى جنازة حتى يشد الميت مكفنا عليه)انتهى، وإلا فهو نعش أو سرير.

(٣) تهذيب اللغة(٣٢٩/١٠)، وانظر: لسان العرب(٣٢٤/٥).

(٤) النهاية لابن الأثير (٧٣/١٥).

(٥) انظر: التعريفات الفقهية للبركتي ص(١٣٠).

(٦) المجموع (٢٣٠/٥)، وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية(٢١١/١٣): (لا خلاف بين الفقهاء في أن تكبيرات الجنازة أركان لا تصح صلاة الجنازة إلا بها)، وجاء فيها: (٧١/٢٤): (لا خلاف بين الفقهاء في أن صلاة الجنازة أربع تكبيرات لا يجوز النقص منها)، وقد تُعقب النووي على دعوى الإجماع هنا، ففي النجم الوهاج(٤٣/٣): (قال في "شرح المهذب": وهي أركان بلا خلاف. وكأنه لم ير ما في "اللباب" و "الرونق" أن الفرض تكبيرة الإحرام، والثلاث سنة)انتهى، لكن الأربع هي ما استقرت عليه المذاهب وماذهب إليه أكثر العلماء، وبعضهم يثبت الثلاث تكبيرات وهي أقل ماقيل وورد، كما في النقلين الآتيين عن ابن حزم وابن عبد البر، ومنهم من يحمل الثلاث على ماسوى تكبيرة الإحرام.

ثلاث)[1].

٣. وقال ابن عبدالبر: (وذكرنا أن الصحابة ﷺ كانوا يختلفون في التكبير على الجنائز من سبع إلى ثلاث، وقد روي عن بعضهم تسع تكبيرات، ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على أربع)[2]، وذهب بعض المعاصرين إلى مشروعية الزيادة على أربع تكبيرات، **و قد حُكم على هذا القول بالشذوذ، وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني (ت١٤٢٠)[3]، وابن عثيمين(١٤٢١)[4]، وابن جبرين(ت١٤٣٠)[5]، ومحمد

---

(١) المحلى (٣٥١/٣)، وقال: (وأما ما دون الثلاث وفوق السبع فلم يفعله النبي ﷺ ولا علمنا أحداً قال به فهو تكلف)، وقال ابن بطال في شرح البخاري(٣٤١/٣): (اختلف الصحابة فيها من ثلاث إلى تسع)، وقال القاضي عياض في إكمال المعلم(٤١٦/٣): (واختلف السلف من الصحابة فى ذلك من ثلاث تكبيرات إلى تسع)، وقال ابن قدامة في المغني(٣٨٣/٢): (لا يختلف المذهب أنه لا يجوز الزيادة على سبع تكبيرات، ولا أنقص، من أربع، والأولى أربع لا يزاد عليها).

(٢) الاستذكار(٣١/٣)، في رسوخ الأحبار في منسوخ الأخبار ص(٣٢٣): (ويمكن الجمع بأن الزيادة تخص البدري والهاشمي، والثلاث غير تكبيرة الإحرام).

(٣) قال في أحكام الجنائز ص(١١١): (ويكبر عليها أربعاً أو خمساً ، إلى تسع تكبيرات، كل ذلك ثبت عن النبي ﷺ فأيها فعل أجزأه، والأولى التنويع، فيفعل هذا تارة، وهذا تارة، كما هو الشأن في أمثاله مثل أدعية الاستفتاح وصيغ التشهد والصلوات الإبراهيمية ونحوها، وإن كان لابد من التزام نوع واحد منها فهو الأربع؛ لأن الأحاديث فيها أكثر).

(٤) قال في الشرح الممتع(٣٣٩/٥): (وقوله: «أربعً» أي: لا تقل عن أربع، وله الزيادة إلى خمس، وإلى ست، وإلى سبع، وإلى ثمان، وإلى تسع كل هذا ورد. لكن الثابت في صحيح مسلم إلى خمس...ولهذا ينبغي للأئمة أحياناً أن يكبروا على الجنازة خمس مرات إحياءً للسنة)، وفي فتاويه(١٣٤/١٧): (تكبيرات الجنازة تكون أربعاً وتكون خمساً، وقد وردت أحاديث أوصلتها إلى السبع، لكن الثابت في صحيح مسلم إلى الخمس فيكبر أربعاً، أو خمساً، والذي ينبغي أن يكبر الإنسان في أكثر أحيانه أربعاً).

(٥) قال في الدرر المبتكرات شرح أخصر المختصرات(٤٤٣/١): (التكبير على الجنائز أربع تكبيرات، ولكن قد يجوز عند المناسبة الزيادة عليها، فقد روي التكبير خمساً وروي ستاً وأكثر ماروي سبعاً).

بن علي الإثيوبي[1].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه، وقد نص على شذوذه:

- ابن بطال (٤٤٩) بقوله: (واختلف الصحابة فيها من ثلاث إلى تسع، **وما سوى الأربع شذوذ لا يلتفت إليه**...فيحتمل أن يكون ما روى عن الصحابة من خلاف فى ذلك كان قبل اجتماع الناس على أربع، وحديث النجاشى أصح ما روى فى ذلك. وقد صلى أبو بكر الصديق على النبىﷺ فكبر أربعًا، وصلى عمر على أبى بكر فكبر أربعًا، وصلى صهيب على عمر فكبر أربعًا، وصلى الحسن بن عليّ عَلَى عليّ فكبر أربعًا، وصلى عثمان على جنازة فكبر أربعًا، وعن ابن عباس وأبى هريرة والبراء مثله، فصار الإجماع منهم قولاً وعملاً ناسخًا لما خالفه)[2].
- وابن عبدالبر(ت٤٦٣) بقوله: (اختلف السلف في عدد التكبير على الجنازة ثم اتفقوا على أربع تكبيرات وما خالف ذلك شذوذ يشبه البدعة والحدث)[3]، وقوله: (اتفق الفقهاء أهل الفتوى بالأمصار على أن التكبير على الجنائز أربع لا زيادة على ما جاء في الآثار المسندة من نقل الآحاد الثقات، **وما سوى ذلك عندهم شذوذ لا يلتفت إليه اليوم ولا يعرج عليه**؛ فإذا كان السلف في مسألة على قولين أو أكثر ثم أجمع أهل

---

(١) قال في ذخيرة العقبى(٣٠١/١٩): (الأولى أن يكبّر أربعًا، فلو بلغ خمسًا، فلا بأس، لصحة الحديث بذلك).

(٢) شرح صحيح البخاري (٣١٤/٣).

(٣) التمهيد(٣٣٤/٦).

عصر في آفاق المسلمين بعدهم على قول من أقاويلهم وجب الاحتمال عليه والوقوف عنده والرجوع إليه، وهذه مسألة من مسائل الأصول)[1].

- وقال ابن العربي(ت٥٤٣) -في متابعة الإمام على الزيادة عن أربع تكبيرات-: (قال أحمد وأهل الحديث: إنه يكبر معه خمساً وسبعاً إن كبّر، لقوله: «**لا تختلفوا عليه**»، ولقوله: «**إنما جعل الإمام ليؤتم به، فإذا كبر فكبروا**»، وهذه من المحدِّثة وَهلَةٌ لا مردَّ لها)[2] ، ولو لم تكن التكبيرات الزائدة على أربع عندهم جائزة ومن الصلاة، لم يجوزوا متابعة الإمام في غير الجائز والزيادة التي ليست من الصلاة.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم جواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة : استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

أ/ حديث أبي هريرة ﷺ: «**أن رسول الله ﷺ نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج بهم إلى المصلى، فصف بهم، وكبر عليه أربع تكبيرات**» [3]، وحديث جابرﷺ: «**أن النبي ﷺ صلى على أصحمة النجاشي فكبر أربعاً**»[4]، وحديث الشيباني عن الشعبي قال: أخبرني من شهد النبي ﷺ: « **أتى على قبرٍ منبوذ**[5]**، فصفهم، وكبر أربعاً**»، قلت: من حدثك، قال: ابن عباس -رضي الله عنهما-[6].

---

(١) الاستذكار (٣/٣٠).

(٢) المسالك شرح موطأ مالك(٣/٥٢٨).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٣٣٣)، ومسلم(٩٥١).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٣٣٤)، ومسلم(٩٥٢)، وترجم عليهما البخاري: (باب التكبير على الجنازة أربعاً).

(٥) قال ابن الجوزي في كشف المشكل (٢/٣٧٣): (المنبوذ هاهنا: المفرد عن القبور. وقد رواه قوم: «**على قبرِ منبوذ**» بكسر الراء مع الإضافة، وفسروه باللقيط وهذا ليس بشيء؛ لأن في بعض الألفاظ: «**أتى قبراً منبوذاً**»).

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٣١٩) واللفظ له، ومسلم(٩٥٤)، وأشار مسلم إلى إعلال ذكر التربيع في حديث ابن عباس هذا حيث روى التربيع من طريق عبدالله بن إدريس عن الشيباني به، ثم روى الحديث من طريق هشيم، وعبدالواحد

ب/ قول أنس ﷺ: (كبرت الملائكة على آدم أربعاً، وكبر أبو بكر على النبي أربعاً، وكبر عمر على أبي بكر أربعاً، وكبر صهيب على عمر أربعاً، وكبر الحسن على علي أربعاً، وكبر الحسين على الحسن أربعاً) [1]، وحديث ابن عباس: «**كان آخر ما كبر النبي ﷺ على الجنازة أربعاً، وكبر عمر على أبي بكر أربعاً ، وكبر عبد الله بن عمر على عمر أربعاً ، وكبر الحسن بن علي على علي أربعاً ، وكبر الحسين على الحسن أربعاً، وكبرت الملائكة على آدم** عليه السلام **أربعاً**» [2].

ج/وقال عمر ﷺ: (كل ذلك قد كان أربعاً وخمساً، فاجتمعنا على أربع في التكبير على الجنازة) [3]، وفي لفظ: (كل ذلك قد كنا نفعل نكبر أربعاً وخمساً، فأمر الناس

بن زياد، وجرير بن عبدالحميد، وسفيان، ومعاذ العنبري، وشعبة بن الحجاج وقال: (كل هؤلاء، عن الشيباني، عن الشعبي، عن ابن عباس، عن النبي ﷺ بمثله، وليس في حديث أحد منهم أن النبي ﷺ «**كبر عليه أربعاً**»)، ثم ذكر متابعة عالية فرواه من طريق إسماعيل بن أبي خالد وأبي حصين كلاهما عن الشعبي وقال: (نحو حديث الشيباني، ليس في حديثهم: «**وكبر أربعاً**»)، وربما كان في ترك البخاري إيراد هذه االزيادة في: (باب التكبير على الجنازة أربعاً) إشارة إلى الاختلاف، والله أعلم.

(١) أخرجه الدارقطني(١٨١٦)، والحاكم(١٤٢٣)، من طريق الهيثم بن جميل، ثنا مبارك بن فضالة، عن الحسن، عن أنس به، قال الدارقطني: (محمد بن الوليد هذا ضعيف)، ومحمد بن الوليد هو الراوي عن الهيثم عند الدارقطني، ولم يروه الحاكم من طريقه، ولذلك قال الحاكم بعده: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه، والمبارك بن فضالة من أهل الزهد والعلم بحيث لا يجرح مثله، إلا أن الشيخين لم يخرجاه لسوء حفظه، ولهذا الحديث شاهد)انتهى، والشاهد الذي ذكره هو حديث ابن عباس الآتي،وتعقبه الذهبي بقوله: (مبارك ليس بحجة)، وقال ابن حجر في التلخيص(٢/٢٨٤) عن حديث أنس:(وفيه موضعان منكران)، فذكرهما ثم قال: (وروي هذا اللفظ من وجوه أخر كلها ضعيفة).

(٢) أخرجه الدارقطني(١٨١٨)، والحاكم(١٤٢٤) وغيرهما، من طريق الفرات بن السائب عن ميمون بن مهران عن ابن عباس به، قال الدارقطني: (فرات بن السائب متروك الحديث)، وقال الحاكم: (لست ممن يخفى عليه أن الفرات بن السائب ليس من شرط هذا الكتاب، وإنما أخرجته شاهداً)، وقال البيهقي في الكبرى(٤/٦٢): (وقد روي هذا اللفظ من وجوه أخر كلها ضعيفة، **إلا أن اجتماع أكثر الصحابة ﷺ على الأربع كالدليل على ذلك**).

(٣) أخرجه البغوي في "الجعديات" (٩٥)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى(٣/٣٨٤)، والبيهقي في الكبرى(٦٩٤٦) من طريق علي بن الجعد قال: أخبرنا شعبة، عن عمرو بن مرة قال: سمعت سعيد بن المسيب، يحدث عن عمر به، وإسناده صحيح، أما قول ابن حزم في المحلى(٣/٣٨٤): (وعلي بن الجعد ليس بالقوي، وسعيد لم يحفظ من عمر إلا نعيه النعمان

بأربع على الجنازة)(١)، وعن أبي وائل قال: (كانوا يكبرون على عهد رسول الله ﷺ سبعاً وخمساً وستاً -أو قال: أربعاً - فجمع عمر بن الخطاب رضي الله عنه أصحاب رسول الله ﷺ، فأخبر كل رجل بما رأى، فجمعهم عمر رضي الله عنه على أربع تكبيرات كأطول الصلاة)(٢)، وجاء عن إبراهيم النخعي: (قدم رجل من أصحاب معاذ، فكبر على جنازة خمساً، فعجب منه أصحاب عبد الله، فقال عبد الله:كل ذلك قد كان أربعاً وخمساً وستاً وسبعاً، فاجتمعنا على أربع)(٣).

بن مقرن على المنبر فقط، فكل ذلك منقطع أو ضعيف)، أما قوله في ابن الجعد فإن قصد الحفظ فليس بسديد، وهو من رجال البخاري لكن عنده بدعة وليس في الأثر مايؤيد بدعته، وقد قال الذهبي عنه في "من تكلم فيه وهو موثق" ص(١٣٩): (شيخ البخاري حافظ ثبت لكنه فيه بدعة وتجهم)، وقد تابعه أبوعمر الحوضي كما في الرواية الآتية، وأما انقطاعه بين سعيد وعمر فإن سعيداً له اختصاص بعمر رضي الله عنه، لقيه صغيراً وسمع منه يسيراً، وحديثه عنه مقبول، بل(كان يسمى راوية عمر بن الخطاب؛ لأنه كان أحفظ الناس لأحكامه وأقضيته) قاله يحيى بن سعيد كما في تهذيب الكمال(٧٤/١١)، وقال أبو طالب: (قلت لأحمد بن حنبل: سعيد بن المسيب؟ فقال ومن كان مثل سعيد بن المسيب؟ ثقة من أهل الخير، قلت سعيد عن عمر حجة قال: هو عندنا حجة، قد رأى عمر وسمع منه، إذا لم يقبل سعيد عن عمر فمن يقبل؟) كما في الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٦١/٤).

(١) أخرجه ابن المنذر في الأوسط(٤٣٠/٥) قال: حدثنا يحيى، قال: ثنا أبو عمر الحوضي، قال: ثنا شعبة، عن عمرو بن مرة، عن سعيد بن المسيب، عن عمر به، قال ابن حجر في الفتح(٢٠٢/٣): (بإسناد صحيح)، ولسعيد متابعة كما في الأثر الآتي عن أبي وائل شقيق بن سلمة وهو من كبار التابعين.

(٢) أخرجه ابن المنذر في الأوسط(٤٣٠/٥)، والبيهقي في الكبرى(٦٩٤٧) من طريق سفيان، قال حدثني عامر بن شقيق الأسدي، عن أبي وائل به، قال ابن حزم في المحلى(٣٤٧/٣): (الخبر لا يصح؛ لأنه عن عامر بن شقيق وهو ضعيف)، قلت: عامر حديثه مما يحتمل التحسين، ولذلك قال ابن حجر في الفتح(٢٠٢/٣): (روى البيهقي بإسناد حسن إلى أبي وائل قال: كانوا يكبرون على عهد رسول الله ﷺ سبعاً وستاً وخمساً وأربعاً، فجمع عمر الناس على أربع كأطول الصلاة).

(٣) أخرجه البغوي في الجعديات (٦٣٤)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى(٣٨٤/٣) حدثنا علي، أنا شعبة، عن المغيرة، عن إبراهيم به، قال ابن حزم:(إبراهيم لم يدرك ابن مسعود)، قلت: وهذا مما يحتمل خاصة وأنه يروي هنا عن أصحاب ابن مسعود: (فعجب منه أصحاب عبدالله)، ولكن رواية مغيرة عن إبراهيم إذا لم يصرح بالتحديث فيها خلاف.انظر: تهذيب الكمال (٣٩٩/٢٨)، وقد أخرج الأثر أيضاً ابن أبي شيبة(١١٤٣٦) قال:حدثنا هشيم، قال: أخبرنا مغيرة، عن إبراهيم، عن ابن مسعود، قال: (كنا نكبر على الميت خمسا وستا، ثم اجتمعنا على أربع تكبيرات) وعلته كسابقه، وأخرجه ابن أبي شيبة أيضاً(١١٤٢٥)، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم، قال: سئل عبد الله عن التكبير على الجنائز

وجه الاستدلال:

- أن هذه الأدلة فيها دلالة على أن المشروع في التكبير على الجنائز هو أربع تكبيرات، وأن (السنة التي هي أظهر من شمس النهار المروية من طريق جماعة من الصحابة في الصحيحين وغيرهما، أنه كان ﷺ يكبر على الجنائز أربعاً... فالذي ينبغي الاعتماد على ما هو الأعم الأغلب مما ثبت عنه ولا سيما بعد إجماع الصحابة ومن بعدهم عليه)[1].
- و لذلك(مرجحات أربعة: الأول: أنها ثبتت من طريق جماعة من الصحابة أكثر عدداً ممن روى منهم الخمس. الثاني: أنها في الصحيحين. الثالث: أنه أجمع على العمل بها الصحابة كما تقدم، الرابع: أنها آخر ما وقع منه ﷺ كما أخرج الحاكم من حديث ابن عباس)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأنه (لا شك أن الأربع أقوى وأصح من حيث الدليل)[3]، لكن الزيادة واردة أيضاً في المرفوع والموقوف[4]، (فلا موجب للمنع منها، والنبي ﷺ لم يمنع مما زاد على الأربع، بل فعله هو وأصحابه من بعده)[5].
- قال البرهان ابن مفلح: (ويمكن الجمع بينهما، فإن المداومة على أربع تدل على

فقال: (كل ذلك قد صنع ورأيت الناس قد أجمعوا على أربع) وإسناده صحيح ويبقى الإنقطاع اليسير بين إبراهيم وابن مسعود، والأصح عن ابن مسعود هو تجويز الزيادة وسيأتي.

(١) السيل الجرار ص(٢١٧).

(٢) نيل الأوطار (٤/٧٢).

(٣) عون المعبود (٨/٣٤٩).

(٤) كما سيأتي في أدلة القول الآخر.

(٥) زاد المعاد (١/٤٨٩).

الفضيلة، وغيرها يدل على الجواز)[١].

- وعليه يحمل ما جاء من الاجتماع في عهد عمر رضي الله عنه ولذلك فإن ابن مسعود –إن صح ماورد عنه هنا عن النخعي– فإن (صاحب معاذ المذكور كبر خمساً، ولم ينكر ذلك عليه ابن مسعود)[٢]، وجاء عن (زيد بن أرقم أنه كبر بعد عمر خمساً)[٣].
- أما المرجحات الأربعة فـ(يجاب عن الأول من هذه المرجحات والثاني منها: بأنه إنما يرجح بهما عند التعارض، ولا تعارض بين الأربع والخمس؛ لأن الخمس مشتملة على زيادة غير معارضة. وعن الرابع: بأنه لم يثبت، ولو ثبت لكان غير رافع للنزاع؛ لأن اقتصاره على الأربع لا ينفي مشروعية الخمس بعد ثبوتها عنه، وغاية ما فيه جواز الأمرين، نعم المرجح الثالث، أعني: إجماع الصحابة على الأربع هو الذي يعول عليه في مثل هذا المقام إن صح)[٤]، ودليل الإجماع وتحريره هو دليلهم الثاني الآتي.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

٦. قال الطحاوي(٣٢١): (فهذا عمر رضي الله عنه قد ردّ الأمر في ذلك إلى أربع تكبيرات بمشورة أصحاب رسول الله ﷺ...كما أجمعوا عليه بعد النبي ﷺ في التوقيت على حد الخمر، وترك بيع أمهات الأولاد، فكان إجماعهم على ما قد أجمعوا عليه من ذلك حجة، وإن كانوا قد فعلوا في عهد رسول الله ﷺ خلافه. فكذلك ما أجمعوا عليه من عدد التكبير بعد النبي ﷺ في الصلاة على الجنازة فهو حجة وإن كانوا قد علموا من

(١) المبدع (٢/٢٥٨).

(٢) المحلى (٣/٣٤٩).

(٣) المرجع السابق.

(٤) نيل الأوطار(٤/٧٣).

النبي ﷺ خلافه. وما فعلوا من ذلك ، وأجمعوا عليه بعد النبي ﷺ فهو ناسخ لما قد كان فعله النبي ﷺ)[١].

٧. قال ابن بطال (ت٤٤٩) : (صلى أبو بكر الصديق على النبىﷺ فكبر أربعًا، وصلى عمر على أبى بكر فكبر أربعًا، وصلى صهيب على عمر فكبر أربعًا، وصلى الحسن بن عليّ علَى عليّ فكبر أربعًا، وصلى عثمان على جنازة فكبر أربعًا، وعن ابن عباس وأبى هريرة والبراء مثله، **فصار الإجماع منهم قولاً وعملاً ناسخًا لما خالفه)**[٢].

٨. وقال الماوردي(ت٤٥٠): (الأربع أصحها وأولاها... عمل الصحابة ﷺ له وانعقاد إجماعهم عليه... فكان انعقاد الإجماع مزيلاً لحكم ما تقدم من الخلاف، وكان أبو العباس بن سريج يجعل ذلك من الاختلاف المباح، وليس بعضه بأولى من بعض، وهذا قريب من مذهب ابن مسعود، وما ذكرنا من انعقاد الإجماع يبطل هذا المذهب)[٣].

٩. وقال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (لا نعلم من فقهاء الأمصار أحداً قال يكبر الإمام خمساً إلا ابن أبي ليلى فإنه قال: يكبر الإمام خمساً ...وهو قول زيد بن أرقم وحذيفة بن اليمان وعلي بن أبي طالب، إلا أن علياً كان يكبر على أهل بدر ستاً وربما كبر خمساً ويكبر على سائر الناس أربعاً... ثم انعقد الإجماع بعد ذلك على أربع)[٤]، وقال: (اختلف السلف في عدد التكبير على الجنازة ثم اتفقوا على أربع تكبيرات)[٥]، وقال: (ما ذكرنا من إجماع الصحابة واتفاقهم على الأربع دون ما سواها، والتكبير على

---

(١) شرح معاني الآثار(١/٤٩٥).

(٢) شرح صحيح البخاري (٣/٣١٤).

(٣) الحاوي الكبير (٣/٥٣-٥٥).

(٤) الاستذكار (٣/٣١).

(٥) التمهيد (٦/٣٣٤).

الجنائز أربع هو قول عامة الفقهاء إلا ابن أبي ليلى وحده فإنه قال خمساً ولا أعلم له في ذلك سلفا إلا زيد بن أرقم، وقد اختلف عنه في ذلك وحذيفة وأبو ذر وفي الإسناد عنهما من لا يحتج به)[1].

١٠. وقال الباجي(ت٤٧٤): (الإجماع قد انعقد على بطلان الخامسة)[2]، وقال: (التكبيرات الأربع هي أركان صلاة الجنازة كركعات الصلاة، وبها شبهها عمر بن الخطاب حين أجمعوا على أنها أربع تكبيرات)[3].

١١. و قال السمرقندي(ت٥٤٠): (هذا الذي ذكرناه قول عامة العلماء وعليه الإجماع، فإنه روي عن عبد الله بن مسعودأنه قال: كل ذلك قد كان -حين سُئل عن تكبيرات الجنازة- لكن رأيت الناس أجمعوا على أربع تكبيرات)[4].

١٢. وقال الكاساني (ت٥٨٧): (ثم يكبر أربع تكبيرات وكان ابن أبي ليلى يقول: خمس تكبيرات وهو رواية عن أبي يوسف، وقد اختلفت الروايات في فعل رسول الله ﷺ فروي عنه الخمس والسبع والتسع، وأكثر من ذلك إلا أن آخر فعله كان أربع تكبيرات...فاتفقوا على ذلك فكان هذا دليلا على كون التكبيرات في صلاة الجنازة أربعا؛ لأنهم أجمعوا عليها حتى قال عبد الله بن مسعود حين سئل عن تكبيرات الجنازة: كل ذلك قد كان، ولكني رأيت الناس أجمعوا على أربع تكبيرات، والإجماع

---

(١) المرجع السابق(٣٣٦/٦)، على أن ابن عبدالبر في آخر كلامه على المسألة في التمهيد(٣٤٠/٦)، ذكر أن التكبيرات الأربع من العمل المستفيض وعليها الجمهور وهم الحجة، فلم يثبته إجماعاً، وكلام ابن عبدالبر عن الاحتجاج بالجمهور نبهت عليه في المبحث السابع من كتاب الطهارة، وذكرت أمثلة عليه.

(٢) المنتقى (١٢/٢).

(٣) المرجع السابق(١٥/٢).

(٤) تحفة الفقهاء(٢٤٩/١).

حجة)[1].

١٣. وقال محمود البخاري(ت٦١٦): (ما زاد على الأربع صار منسوخاً بإجماع الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، ولا متابعة في المنسوخ)[2].

١٤. وقال النووي(ت٦٧٦): (كان لبعض الصحابة وغيرهم خلاف في أن التكبير المشروع خمس أم أربع أم غير ذلك، ثم انقرض ذلك الخلاف وأجمعت الأمة الآن على أنه أربع تكبيرات، بلا زيادة ولا نقص)[3].

١٥. وقال قاضي صفد محمد بن عبدالرحمن الدمشقي(ت بعد ٧٨٠ هـ): (وتكبيرات الجنازة أربع بالاتفاق، ويحكى عن ابن سيرين ثلاث، وعن حذيفة بن اليمان خمس)[4].

١٦. وقال العيني(ت٨٥٥): (روى عبد الرزاق عن سفيان الثوري، عن عامر بن شقيق، عن أبي وائل قال: "جمع عمر بن الخطاب ﷺ الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة، فقالوا: كبَّر النبي ﷺ سبعًا وخمسًا وأربعًا، فجمعهم عمر ﷺ على أربع تكبيرات كأطول الصلاة"، فهذا إجماع فلا يجوز خلافه، والله تعالى أعلم بالصواب)[5].

ونوقش هذا الاستدلال بالإجماع:

- بعدم التسليم، فالاختلاف في عدد التكبير ثابت عن السلف، قال ابن تيمية: (تارة يكبرون على الجنازة أربعاً، وتارة خمساً، وتارة سبعاً، كان فيهم من يفعل هذا وفيهم

(١) بدائع الصنائع (٣١٢/١-٣١٣).

(٢) المحيط البرهاني (١٧٩/٢).

(٣) المجموع(٢٣٠/٥).

(٤) رحمة الأمة في اختلاف الأئمة ص(٨٨).

(٥) نخب الأفكار(٥٥٠/١٥)، وقد اعترض على الإجماع في كتابه البناية، والظاهر أن النخب تأليفه متقدم على البناية.

من يفعل هذا. كل هذا ثابت عن الصحابة)[1].

- فالصحابة كما قال العيني: (كبروا أكثر من أربع بعد النبي ﷺ، فكيف يكون إجماعاً؟ وكيف يكون النسخ بعد النبي ﷺ)[2].
- وقال ابن حزم: (أُفٍّ لكل إجماع يخرج عنه: علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وأنس بن مالك، وابن عباس، والصحابة بالشام ﷺ، ثم التابعون بالشام، وابن سيرين وجابر بن زيد وغيرهم بأسانيد في غاية الصحة، ويدعي الإجماع بخلاف هؤلاء...فمن أخسر صفقة ممن يدخل في عقله أن إجماعاً عرفه : أبو حنيفة، ومالك، والشافعي، وخفي علمه على : علي، وابن مسعود، وزيد بن أرقم، وأنس بن مالك، وابن عباس، حتى خالفوا الإجماع؟ حاشا لله من هذا؟
- ولا متعلق لهم بما رويناه من أن عمر كبر أربعاً، وعلياً كبر على ابن المكفف أربعاً، وزيد بن ثابت كبر على أمه أربعاً، وعبد الله بن أبي أوفى كبر على ابنته أربعاً، وزيد بن أرقم كبر أربعاً، وأنساً كبر أربعاً : فكل هذا حق وصواب، وليس من هؤلاء أحد صح عنه إنكار تكبير خمس أصلاً، وحتى لو وجد لكان معارضاً له قول من أجازها، ووجب الرجوع حينئذ إلى ما افترض الله تعالى الرد إليه عند التنازع، من القرآن

---

(١) مجموع الفتاوى(٢٤/١٩٧).

(٢) البناية شرح الهداية (٣/٢٢١)، العيني نقل الإجماع في النخب واعترض عليه في البناية، وله جواب عن بعض الاعتراض في عمدة القاري(٨/١١٧)حين قال: (فإن قلت: كيف ثبت النسخ بالإجماع؟ لأن الإجماع لا يكون إلا بعد النبي ﷺ، وأوان النسخ حياة النبي ﷺ للاتفاق على أن لا نسخ بعده؟ قلت: قد جوز ذلك بعض مشايخنا بطريق أن الإجماع يوجب علم اليقين كالنص، فيجوز أن يثبت النص به، والإجماع في كونه حجة أقوى من الخبر المشهور، فإذا كان النسخ يجوز بالخبر المشهور فجوازه بالإجماع أولى، على أن ذلك الإجماع منهم إنما كان على ما استقر عليه آخر أمر النبي ﷺ الذي قد رفع كل ما كان قبله مما يخالفه، فصار الإجماع مظهراً لما قد كان في حياة النبي ﷺ فافهم).

والسنة، وقد صح أنه ﷺ كبر خمساً وأربعاً، فلا يجوز ترك أحد عمليه للآخر)[١].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة : استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: كان زيد يكبر على جنائزنا أربعاً، وإنه كبر على جنازة خمساً، فسألته فقال: «**كان رسول الله ﷺ يكبرها**»[٢]، وحديث الشعبي قال: حدثني عبد الله بن معقل، أن علياً، صلى على سهل بن حنيف فكبّر عليه ستاً، ثم التفت إلينا فقال: **(إنه بدري)**، قال الشعبي: وقدم علقمة من الشام، فقال لابن مسعود: إن إخوتك بالشام يكبرون على جنائزهم خمساً، فلو وقّتم لنا وقتاً نتابعكم عليه، فأطرق عبد الله ساعة ثم قال: (انظروا جنائزكم فكبروا عليها ما كبر أئمتكم، لا وقت ولا عدد)[٣]، وجاء عن علي رضي الله عنه أنه : (كان يكبر على أهل بدر ستاً، وعلى أصحاب رسول الله ﷺ خمساً، وعلى سائر الناس أربعاً)[٤]، وغيرها من الآثار.

---

(١) المحلى (٣/٣٥٠-٣٥١).

(٢) أخرجه مسلم(٩٥٧).

(٣) أخرجه بهذا التمام عبدالرزاق في مصنفه(٦٤٠٣)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى(٣/٣٤٩) عن ابن عيينة عن إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي به، وإسناده صحيح بل قال ابن حزم: (في غاية الصحة)، وأخرجه مختصراً ابن أبي شيبة والحاكم والبيهقي وغيرهم، وأخرجه مختصراً أيضاً الإمام البخاري في صحيحه (٤٠٠٤)دون ذكر العدد ولفظه: أن علياً رضي الله عنه، كبّر على سهل بن حنيف فقال: (إنه شهد بدراً)، واحتج بالوارد عن ابن مسعود الإمام أحمد كما ذكر ابنه عبدالله في مسائله ص(١٣٩): (قال: سمعت أبي سئل عن الصلاة على الجنازة كم يكبر؟ فقال ابن مسعود: كبر ما كبر إمامك).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة(١١٤٥٤)، والطحاوي في شرح معاني الآثار(٢٨٥١)، والدارقطني(١٨٢٣)، والبيهقي في الكبرى(٦٩٤٤) وغيرهم من طريق حفص بن غياث، عن عبد الملك بن سلع الهمداني، عن عبد خير، قال: (كان علي رضي الله عنه يكبر على أهل بدر ستا ، وعلى أصحاب النبي صلى الله عليه ﷺ خمساً ، وعلى سائر الناس أربعاً)، قال العيني في نخب الأفكار(٧/٣٥٩) (بإسناد صحيح)، وفي عبدالملك بن سلع كلام يسير، ولم أقف على من أعل الأثر وقد سكت عنه الطحاوي والبيهقي وابن حجر في الفتح(٣/٢٠٢).

ونوقش هذا الاستدلال:

- أما الحديث المرفوع فقد قال النووي: (هذا الحديث عند العلماء منسوخ، دل الإجماع على نسخه[١]، وقد سبق أن ابن عبد البر وغيره نقلوا الإجماع على أنه لا يكبر اليوم إلا أربعا وهذا دليل على أنهم أجمعوا بعد زيد بن أرقم والأصح أن الإجماع بعد الخلاف يصح)[٢].
- قال المازري: (وهذا المذهب الآن متروك لأن ذلك صار علماً على القول بالرفض)[٣] ،يعني: الخمس تكبيرات[٤].

وأجيب عن المناقشة:

- أما الإجماع فقد سبق الجواب عنه، وأما النسخ ففعل زيد وعلي وابن مسعود متأخر و(ابن مسعود مات في حياة عثمان - رضي الله عنهما -، فإنما ذكر له علقمة ما ذكر عن الصحابة - رضي الله عنهم - الذين بالشام)[٥] فكيف يكون منسوخاً؟!
- قال ابن سيد الناس: (فقهاء الحجاز والعراق الذين تدور عليهم وعلى أتباعهم الفتوى يتشددون في الزيادة على أربع تكبيرات على الجنائز ويأبون من ذلك، وهذا لا وجه له؛ لأن السلف كبروا سبعًا وثمانيًا وستًّا وخمسًا وأربعًا وثلاثًا، وقال ابن مسعود: كبر ما كبر إمامك، وبه قال أحمد بن حنبل ...، وكل ما وصفت لك قد نقلته الكافة من الخلف عن السلف، ونقله التابعون عن السابقين نقلًا لا يدخله غلط ولا

---

(١) قال المرداوي في التحبير شرح التحرير(٦/٣٠٦٣): (في الحقيقة حيث وجد إجماع على خلاف نص فيكون قد تضمن ناسخاً لا أنه هو الناسخ).

(٢) شرح النووي على مسلم(٧/٢٦)، وانظر: ناسخ الحديث ومنسوخه لابن شاهين ص(٢٦٨).

(٣)المعلم بفوائد مسلم (١/ ٤٨٨).

(٤) قال ابن العربي في المسالك في شرح موطأ مالك (٣/ ٥٢٨): (والشيعة تكبر على الجنازة خمساً).

(٥) المحلى (٣/٣٤٩).

نسيان؛ لأنها أشياء ظاهرة معمول بها في بلدان الإسلام زمنًا بعد زمن، يعرف ذلك علماؤهم وعوامهم من عهد نبيهم ﷺ إلى هلم جرًّا، فدل على أن ذلك مباح كله وسعة ورحمة وبخير والحمد لله)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فالذي يظهر أن نسبة القول بجواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ لأنه لم يخالف إجماعاً صحيحاً، ولم يعارض نصّاً في المسألة، وهو فعل دائر بين فاضل و مفضول، وقد ثبت عن السلف أنهم (تارة يكبرون على الجنازة أربعاً وتارة خمساً وتارة سبعاً، كان فيهم من يفعل هذا وفيهم من يفعل هذا. كل هذا ثابت عن الصحابة...فهذه الأمور وإن كان أحدها أرجح من الآخر فمن فعل المرجوح فقد فعل جائزاً. وقد يكون فعل المرجوح أرجح للمصلحة الراجحة كما يكون ترك الراجح أرجح أحياناً لمصلحة راجحة)[2]، (ومنها التكبير على الجنائز يجوز على المشهور: التربيع والتخميس والتسبيع وإن اختار التربيع. وأما بقية الفقهاء فيختارون بعض ذلك ويكرهون بعضه)[3].

قال الإمام أحمد : (صلى علي ﷺ على جنارة أبي قتادة فكبر عليها سبعاً، وهو أكثر ما جاء فيه من التكبير على الجنارة فلا يزاد على السبع)[4]، وقد سبق أن الأصح والأكثر هو الأربع، (وما جمع عمر عليه الناس أصح وأثبت، مع صحة السنن فيه عن النبي ﷺ أنه كبر أربعاً، وهو العمل المستفيض بالمدينة، ومثل هذا يحتج فيه بالعمل؛ لأنه قلّ يوم أو

---

(١) النفح الشذي(٥١٦/٤).

(٢) مجموع الفتاوى (١٩٧/٢٤-١٩٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٧٠/٢٢).

(٤) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله ص(١٣٩).

جمعة إلا وفيه جنازة، وعليه الجمهور)[١]، فـ(الأربع أولى؛ لاستقرار الأمر عليها)[٢]، (والنجاشي مع كونه له مزية كبيرة اقتصر عليه الصلاة والسلام في التكبير عليه بأربع)[٣]. ولايبعد أن تكون الزيادة خاصة بأهل بدر[٤]، أو يمكن أن تكون خاصة بأهل الفضل، قال ابن حجر: (روى سعيد بن منصور من طريق الحكم بن عتيبة أنه قال: كانوا يكبرون على أهل بدر خمساً وستاً وسبعاً)[٥]، وقال: (وقول علي ﷺ: "لقد شهد بدراً" يشير إلى أن لمن شهدها فضلاً على غيرهم في كل شيء، حتى في تكبيرات الجنازة، **وهذا يدل على أنه كان مشهوراً عندهم أن التكبير أربع**، وهو قول أكثر الصحابة)[٦]، وقال الشوكاني: (في فعل علي دليل على استحباب تخصيص من له فضيلة، بإكثار التكبير عليه)[٧]، والله أعلم.

---

(١) التمهيد(٦/٣٤٠).

(٢) العزيز شرح الوجيز(٢/٤٣٥)، تنبيه علي‏ﷺ على أنه بدري حين زاد دليل على استقرار الأمر على أربع؛ لأنه لو كان معروفاً عندهم لم ينبه عليه، ولما كبر زيد ﷺ خمساً سئل عن هذه الزائدة؛ لأن المعروف عندهم أربع.

(٣) فتاوى ابن باز(١٣/١٤٨).

(٤) قال الطحاوي في شرح معاني الآثار(١/٥٠٠): (ما زاد على التكبيرات الأربع، فإنما كان لمعنى خاص، خص به بعض الموتى، ممن ذكرنا، من أهل بدر، على سائر الناس. فثبت بما ذكرنا أن التكبير على الجنازة أربعاً على الناس جميعاً، من بعد أهل بدر إلى يوم القيامة).

(٥) التلخيص الحبير(٢/٢٨٤).

(٦) فتح الباري(٧/٣١٨).

(٧) نيل الأوطار(٤/٧٤).

الفصل الثالث: الآراء في الزكاة ، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تحريم الذهب المحلق

المبحث الثاني: عدم وجوب زكاة عروض التجارة

المبحث الثالث: عدم وجوب زكاة الأوراق النقدية

المبحث الأول: تحريم الذهب المُحلّق
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

المُحلَّق في اللغة: (موضع حلق الرأس بمنى)(١)، قال الأزهري: (وأنشد: كلا وربِّ البيت والمُحلَّق، وقال الله جل وعز: ﴿ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ﴾)(٢)، وقال الفرزدق:

(بمَنْزِلَةٍ بينَ الصَّفا كنْتُما بها *** وزَمْزمَ والمَسْعَى، وعندَ المُحلَّقِ)(٣).

(والمُحلَّق من الإبل: الموسوم بحلْقة في فخذه، أو في أصل أذنه)(٤)، وفي معجم اللغة العربية المعاصرة(٥) ذكروا في معنى مُحلَّق: الـ(مُشَكَّل من حلقات، أو أجزاء، أو أقسام شبيهة بالحَلَقَة)(٦)، فالمحلَّق على ذلك مأخوذة من الحَلْقة وهي: (كل شيء استدار، كحلْقة الحديد والفضة والذهب...وقد حكى سيبويه في الحلْقة فتح اللام، وأنكرها ابن السكيت وغيره)(٧).

- **أما الذهب المُحلَّق؛** فهذا اصطلاحٌ ابتدأه الألباني(ت١٤٢٠) فيما يظهر

---

(١) العين(٣/٤٩)، وانظر: تهذيب اللغة(٤/٣٨)، لسان العرب(١٠/٦٤).

(٢) تهذيب اللغة(٤/٣٨).

(٣) ديوان الفرزدق ص(٤٠٤)، وانظر: تاج العروس(٢٥/١٩٦).

(٤) تهذيب اللغة(٤/٣٨)، لسان العرب(١٠/٦٤).

(٥) وهو معجم جاء في مقدمته(١/٩) أن فكرته جاءت(ليكون معجمًا عصريًّا يقف على الكلمات المستعملة في العصر الحديث، والاستعمالات المستحدثة التي لم تفقد الصحة اللغويّة)، وجاء أيضاً: (والمتتبِّع الآن للغة المعاصرة -وما يصيب دلالة مفرداتها من تطوُّر مستمرّ، بالإضافة إلى استحداث كلمات جديدة لمسايرة التقدُّم العلميّ والتكنولوجيّ الهائل- يجد أنَّ معظمها لم يثبت في المعاجم بعد)انتهى، ومن ذلك كلمة المُحلّق للدلالة على المُشكّل من حلقات، فإني لم أقف عليها في كتب اللغة والمعاجم القديمة.

(٦) معجم اللغة العربية المعاصرة(١/٥٤٧).

(٧) المحكم والمحيط الأعظم(٣/٦-٧)، لسان العرب(١٠/٦١).

سنة(١٣٧١)هـ [١]، ولم أقف عليه بعد البحث عند من سبقه من العلماء[٢]، في كتب التفسير والحديث، والشروح والغريب، والفقه ومذاهبه، و اللغة ومعاجمها.

- ويقصد الألباني بالذهب المحلق: (الذي يُحيط،[و] يصبح حلْقة حول العضو)[٣]، ومن أمثلته: (خاتم الذهب...ومثله السوار والطوق من الذهب)[٤].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. **نُقل الإجماع على تحريم استعمال آنية الذهب والفضة للرجال والنساء في الأكل والشرب وغيرهما من الاستعمالات**، كما سبق في المبحث الخامس من الطهارة.

٢. (واتفقوا على إباحة تحلي النساء بالفضة ما لم يكثر منها، واتفقوا على إباحة تختم الرجال بالفضة، واتفقوا على إباحة تحلى النساء بالجوهر والياقوت)[٥].

٣. قال ابن عبدالبر: (وأما التختم بالذهب؛ فلا أعلم أحداً من أئمة الفتوى أجاز ذلك للرجال)[٦]، وقال: (ولا خلاف بين العلماء أن التختم بالذهب جائز للنساء، وقد جاء في كراهيته للنساء حديث شاذ منكر)[٧]، وذهب بعض المعاصرين إلى تحريم

---

(١) انظر: آداب الزفاف ص(٢٣٧)، وهو يحيل على هذا الكتاب في تقرير المسألة، كما في السلسلة الصحيحة(٤/٤٨١)، وتمام المنة ص(٣٦٢)

(٢) جاء في رسالة "آراء الشيخ الألباني الفقهية"- قسم المعاملات، للمشعان(١/٥١٩): (ولم أجد أثناء بحثي في هذه المسألة من تكلّم عليها بمفردها، وأول من تكلّم عليها الشيخ الألباني في كتابه آداب الزفاف).

(٣) سلسة الهدى والنور الشريط(٥٣٦)، الدقيقة(٥٨:٦٠).

(٤) آداب الزفاف ص(٢٢٢)، وفي ص(٢٢٣) حاشية (٣):(وقد توضع الحلقة في الأذن وتسمى حينئذ قرطاً، كما يأتي، فالظاهر أن الحديث لا يشمله، لكن رويت أحاديث تقتضي التحريم فيها ضعف)، وفي سلسلة الهدى والنور الشريط رقم(٢٥٩)، الدقيقة(٣٩:٤٠): (الذهب المُحلَّق اللي هو خاتم، أو سوار، أو طوق، هذا المحرم، ما سوى ذلك أزرار ذهبية، شَكْلات، مشط ... ما إلى آخره كله حلال).

(٥) مراتب الإجماع ص(١٥٠)، وانظر: الإقناع لابن القطان (٢/٣٠١).

(٦) الاستذكار(٨/٣٠٣)، وقال: (٨/٣٩٢): (فالتختم به منسوخ، والمنسوخ لا يحل استعماله).

(٧) الاستذكار (٨/٣٩٣)، وانظر:الإقناع(٢/٣٠١).

تختم النساء بالذهب أو لبسهن الإسوارة أو الطوق ونحوه من الذهب المشكّل على شكل حلْقة، **وحُكم على قولهم بالشذوذ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

القائل بهذا الرأي من المعاصرين هو:

الشيخ محمد ناصر الدين الألباني (ت١٤٢٠)[١] –رحمه الله–.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ونحوه من الألفاظ ، ومن ذلك:

- محمد بن إبراهيم(ت١٣٨٩) بقوله:(بعض الناس ذهب إلى المنع من تحلي النساء بالذهب، وكتب في ذلك، وهذا خلاف ما في الأحاديث المصرحة بذلك. والذي كتب في ذلك ناصر الدين الألباني. وهو صاحب سنة ونصرة للحق ومصادمة لأهل الباطل، ولكن له بعض المسائل الشاذة، من ذلك هذه المسألة وهو عدم إباحته)[٢].
- وعبدالله بن حميد(ت١٤٠٢) بقوله: (عنده شيء من الشذوذ في بعض مؤلفاته،

---

(١) قال في آداب الزفاف ص(٢٢٢): (تحريم خاتم الذهب ونحوه على النساء: واعلم أن النساء يشتركن مع الرجال في تحريم خاتم الذهب عليهن ومثله السوار والطوق من الذهب)، وقال في ص(٢٣٧): (شبهات حول تحريم الذهب المحلق وجوابها)، وقال في تمام المنة ص(٣٦٢): (التحريم له شواهد كثيرة، وقد جمعتها في فصل خاص ذهبت فيه تبعاً لبعض السلف إلى استثناء الذهب المحلق من عموم حل الذهب للنساء، وقد أودعته في رسالتي "آداب الزفاف في السنة المطهرة" وقد أجبت فيه عن شبهات المخالفين والمقلدين، فراجعه فإنه هام جداً)، وقال في السلسلة الصحيحة(٤٨١/٤): (فالذهب بالنسبة للنساء حلال إلا أواني الذهب كالفضة، فهن يشتركن مع الرجال في التحريم اتفاقاً، وكذلك الذهب المحلق على الراجح عندنا، عملاً بالأدلة الخاصة المحرمة، ودعوى أنها منسوخة مما لا ينهض عليه دليل كما هو مبين في كتابي " آداب الزفاف في السنة المطهرة "، **ومن نقل عني خلاف هذا فقد افترى**).

(٢) فتاوى ورسائل محمد بن إبراهيم (٩٢/٤).

يقول: المرأة مايجوز أن تلبس الحلي و أنها ممنوعة...وخالف إجماع الأمة في إباحة الحلي للنساء مما جرت به العادة، والأحاديث صريحة في هذا)[1].

- وإسماعيل الأنصاري(ت١٤١٧) في رسالته"إباحة التحلي بالذهب المحلّق للنساء": (رأيت إخراج هذا البحث في كتاب مستقل؛ لئلا يغتر بكلام الألباني من هو خالي الذهن من حكم هذه المسألة، فيقع فيما وقع فيه الألباني من الشذوذ ومخالفة الإجماع)[2].

- وقال عبدالمحسن العباد تحت عنوان: (موقف أهل السنَّة من العالم إذا أخطأ أنَّه يُعذر فلا يُبدَّع ولا يُهجَر)، فذكر بعض العلماء ثم قال: (ومن المعاصرين الشيخ العلاَّمة المحدِّث محمد ناصر الدين الألباني، لا أعلم له نظيراً في هذا العصر في العناية بالحديث وسعة الاطِّلاع فيه، لَم يسلم من الوقوع في أمور يعتبرها الكثيرون أخطاء منه)، وعدّ أموراً منها: (وكذا تحريمه الذهب المحلَّق على النساء، ومع إنكاري عليه قوله في هذه المسائل، فأنا لا أستغني وأرى أنَّه لا يستغني غيري عن كتبه والإفادة منها)[3].

- وقال مصطفى العدوي: (الفتوى الغريبة التي صدرت من الشيخ الفاضل ناصر الدين الألباني، ألا وهي فتواه بتحريم الذهب المحلّق على النساء، تلكم الفتوى التي

---

(١) شرح كتاب التوحيد، الشريط (١٢)، بعد مرور (١:٢٧:٣٠) من التسجيل الموجود في موقع طريق الإسلام لشرحه على كتاب التوحيد.

(٢) إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء، ص(٥٢).

(٣) "رفقاً أهل السنة بأهل السنة" ص(٣٥-٣٦)، وذكر مسائل كلها معدودة من الشذوذ إلا واحدة، والتي ذكرها: مسألتنا هذه، وبدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع -وقد سبق بحثها-، وبدعية ترك ما زاد في اللحية عن القبضة -وقد سبق بحثها-، وعدم وجوب ستر وجه المرأة.

لم يسبق إلى مثلها -فيما نعلم- ...نأمل أن يرجع الشيخ الكريم عن فتواه)[1].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بجواز الذهب المُحلَّق للنساء:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾[2].

وجه الاستدلال:

- أنه (ذكر سبحانه أن الحلية من صفات النساء)[3]، (وأباح لهن الحلية بإطلاق، فدخل في ذلك الذهب المحلّق، وغير المحلّق)[4]، قال مجاهد بن جبر: (رُخّص للنساء في الحرير، والذهب ثم قرأ ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ وَهُوَ فِى ٱلْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ﴾)[5].
- قال إلكيا الهراسي(ت٥٠٤) في تفسير الآية: (فيه دليل على إباحة الحلي للنساء، والإجماع منعقد عليه، والأخبار في ذلك لا تحصى)[6].

٢/ واستدلوا: بحديث أبي موسى ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**حُرِّم لباس الحرير والذهب على**

(١) "المؤنق في إباحة تحلي النساء بالذهب المحلق وغير المحلق" ص(٤-٥)، ووصفها كذلك بالخطأ.

(٢) من الآية (١٨) من سورة الزخرُف، و(معنى من ﴿يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ﴾ من تُجعل له الحلية من أول أوقات كونه ولا تفارقه، فإن البنت تتخذ لها الحلية من أول عمرها، وتستصحب في سائر أطوارها، وحسبك أنها شقت طرفا أذنيها؛ لتجعل لها فيهما الأقراط، بخلاف الصبي فلا يحلى بمثل ذلك، وما يستدام له). التحرير والتنوير(٢٥/١٨١).

(٣) فتاوى ابن باز (٦/٣٤٨).

(٤) إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء للأنصاري، ص(٥٤).

(٥) أخرجه عبدالرزاق في التفسير(٢٧٥٨)، وابن أبي شيبة(٢٤٧٨٦)، والطبري في تفسيره(٢٠/٥٦٤) من طريق سفيان الثوري، عن علقمة بن مرثد، عن مجاهد به، قال السيوطي في الدر المنثور(٧/٣٧٠): (وأخرج عبد بن حميد عن أبي العالية ﷺ أنه سئل عن الذهب للنساء؟ فقال: لا بأس به، يقول الله: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُا۟ فِى ٱلْحِلْيَةِ﴾).

(٦) أحكام القرآن للكيا الهراسي (٤/ ٣٦٩)، وانظر: تفسير القرطبي(١٦/٧١).

ذكور أمتي، وأُحلَّ لإناثهم»[1].

وجه الاستدلال:

أن الحديث فيه عموم مستفاد من الاستغراق في قوله: «**الذهب**»، فـ(لم يستثن من الذهب شيئاً، محلقاً ولا غير محلق)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن الحديث (من حيث دلالته ليس على عمومه، بل قد دخله التخصيص في بعض أجزائه، فالذهب بالنسبة للنساء حلال إلا أواني الذهب كالفضة، فهن يشتركن مع الرجال في التحريم اتفاقاً، وكذلك الذهب المحلق على الراجح عندنا، عملاً بالأدلة الخاصة المحرمة)[3].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة: بأن تخصيص الذهب المحلق من الإباحة جاء بأدلة لا تخلو من ضعف في الثبوت، أو الدلالة، وسيأتي مناقشة ذلك في أدلة القول الآخر.

٣/ ومن أدلتهم: حديث ابن عباس ﷺ المتفق عليه في موعظة النساء في العيد، وفيه أنهن

---

(١) أخرجه أحمد(١٩٥١٥)، والترمذي(١٧٢٠)وهذا لفظه، والنسائي(٥١٤٨)، وغيرهم، من طريق نافع عن سعيد بن أبي هند عن أبي موسى به، قال الترمذي: (وحديث أبي موسى حديث حسن صحيح)، وصححه ابن حزم في المحلى(١/١٧٦)، وقال ابن كثير في مسند الفاروق(١/٢٩٥): (وإسناده جيد على شرط الشيخين)، وقد أُعلّ بالانقطاع قال ابن عبدالهادي في المحرر في ص(٢٩٢): (قيل: إنّه مُنقطع) انتهى، قال أبوحاتم كما في المراسيل لابنه ص(٧٥): (لم يلق سعيد بن أبي هند أبا موسى الأشعري)، وقال الدارقطني في العلل(٧/٢٤١): (لم يلق سعيد بن أبي هند أبا موسى الأشعري)، وقد أخرج الإمام أحمد (١٩٥٠٣) هذا الحديث من طريق نافع، عن سعيد بن أبي هند، عن رجل، عن أبي موسى به، قال الدارقطني في العلل(٧/٢٤١): (وهو أشبه بالصواب)، ولكن للحديث شواهد، كما قال الترمذي: (في الباب عن عمر، وعلي، وعقبة بن عامر، وأنس، وحذيفة، وأم هانئ، وعبد الله بن عمرو، وعمران بن حصين، وعبد الله بن الزبير، وجابر، وأبي ريحانة، وابن عمر، والبراء).

(٢) المؤنق ص(٩).

(٣) سلسلة الأحاديث الصحيحة(٤/٤٨١)، وانظر: آداب الزفاف ص(٢٥٤).

جعلن: (يلقين الفتخ والخواتيم في ثوب بلال)[1]، قال البخاري: (قال عبد الرزاق: الفتخ: الخواتيم العظام كانت في الجاهلية)[2]، وجاء في الصحيحين أيضاً عن عطاء في حديثه عن جابر: (تلقي فتَخَها، ويلقين)[3].

وجه الاستدلال:

أن الخاتم والفتَخ مما كانت تلبسه النساء، و هما مما وُضع على شكل حلْقة، ولم ينكر عليهن النبي ﷺ ذلك، وقد ترجم البخاري لحديث ابن عباس في أحد المواضع، بقوله: (باب الخاتم للنساء، وكان على عائشة، خواتيم ذهب)[4].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- (أولًا: ليس في الحديث التصريح بأن تلك الحلي كانت من الذهب، وعليه فلا تعارض بينها وبين الأحاديث المحرمة.
- ثانيًا: لإثبات نسخ التحريم بالأحاديث المبيحة، لا بد من التحقق من تأخر هذه الأحاديث، ودون ذلك خرط القتاد، بل العكس هو الصواب، لما يأتي.
- ثالثًا: لو فرضنا أنه جاء في حديث أو أحاديث التصريح بذلك، فينبغي أن يحمل ذلك على الأصل الأول، وهو الإباحة، ثم طرأ عليها ما أخرجها من هذا الأصل إلى

---

(١) أخرجه البخاري(٩٧٩)، ومسلم(٨٨٤).

(٢) كما في صحيحه(٩٧٩)، وفي مصنف عبدالرزاق(٣/٢٧٩): (قلنا له: ما الفتخ؟ قال: خواتيم من عظام كن يلبسن في الجاهلية)، قال ابن حجرفي الفتح(٢/٤٦٨): (لم يذكر عبد الرزاق في أي شيء كانت تُلبس، وقد ذكر ثعلب أنهن كن يلبسنها في أصابع الأرجل؛ ولهذا عطف عليها الخواتيم؛ لأنها عند الإطلاق تنصرف إلى ما يلبس في الأيدي)، وقال ابن رجب في الفتح(٩/ ٥٢): (وقيل: "الفَتَخَة" حلقة من ذهب أو فضة لا فص لها، وربما اتخذ لها فص. وقيل: إنما تكون في أصابع اليدين والرجلين من النساء. وهي بفتح الفاء والتاء والخاء المعجمة).

(٣) أخرجه البخاري(٩٧٨)، ومسلم(٨٨٥)، وفي لفظ لمسلم: (يلقين في ثوب بلال من أقرطتهن وخواتمهن).

(٤) صحيح البخاري(٧/١٥٨).

التحريم، بدليل أحاديث التحريم، فإن مثل هذه الأحاديث لاتصدر من الشارع في الغالب، إلا لرفع ذلك الأصل؛ وهو الإباحة في الأمور التي نص على تحريمها، ولذلك يقول علماء أصول الفقه: "إذا تعارض حاظر ومبيح، قدم الحاظر"، وفي هذه الحالة لا يلزمنا أن نثبت تأخر النص المحرم على النص المبيح؛ لأن النص المحرم يتضمن في الواقع الإشارة إلى رفع ما تضمنه النص المبيح كما هو ظاهر)[1].

ويمكن الجواب عن ذلك:

- أما كون الخاتم والفتخ لم يُصرّح في الأحاديث بأنها من الذهب، فهذا صحيح، ولكن الحديث يحتمل ذلك ولا ينفيه، وهناك ماهو نصٌ في الذهب كما في الدليل الثالث.
- وأما النسخ؛ فحديث: «**أحل لإناثهم**» فيه إشارة للنسخ ، يؤيده قول مجاهد: (رُخّص للنساء في الحرير، والذهب)، والرخصة تكون بعد حظر وتدل على رفعه، يؤكد ذلك أن الإباحة هو فهم السلف قاطبة، كما سيأتي في الدليل الرابع.
- قال ابن مفلح بعد أن ذكر تحريم الذهب: (ما يدل لهذا القول من الأخبار= يُحمل بتقدير صحتها على تحريم سابق؛ لصحة أحاديث الإباحة وتأخرها)[2].
- أما إعمال الحاظر على المبيح؛ فهذا ترجيح، والترجيح فيه فرضٌ للتعارض، وهو غير متحقق هنا؛ لأن من شروط تحقق التعارض: (التساوي في الثبوت...[و]التساوي في القوة)[3]، والنهي معارض بما هو أقوى منه، ولم يطرد الشيخ، فقد سبق له ترجيح المبيح على الحاظر في الأخذ من اللحية؛ لمعارضة الحاظر بما هو أقوى من عمل السلف، فليكن ذلك هنا.

(١)جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، ص(٦١).

(٢) الآداب الشرعية (٤٩٧/٣).

(٣) البحر المحيط(١٢٠/٨).

٤/ **الدليل الرابع على جواز الذهب المحلق للنساء،** حديث عائشة –رضي الله عنها–، قالت: قدمت على النبي ﷺ حلية من عند النجاشي أهداها له، فيها خاتمٌ من ذهب فيه فصٌ حبشي، فأخذه النبي ﷺ بعود ببعض أصابعه معرضاً عنه، ثم دعا أمامة بنت أبي العاص، ابنة ابنته، فقال: «**تحلَّي بهذا يا بُنيّة**»(١)، ويؤيده قول القاسم بن محمد: (والله لقد رأيت عائشة تلبس المعصفرات، وتلبس خواتم الذهب)(٢).

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ ألبس أمامة خاتماً من ذهب؛ ولم يكن ليلبسها ماحرّمه على نساء أمته، وهذا مافهمته أعرف النساء به ﷺ، في حياته وبعد مماته، حيث تحلّت بخاتم الذهب، والقاسم وُلد بعد وفاته ﷺ، وتربى في حجر عمته عائشة ، فعُلم تأخر وقوعه منها .

ونوقش هذا الاستدلال:

- أما تحليته لأمامة؛ فلا يتم الاستدلال به (إلا بعد أمرين: الأول: إثبات أن أمامة كانت بالغة. والثاني: إن ذلك كان بعد تحريم الذهب على النساء...بل الظاهر أنه كان قبل التحريم)(٣).
- وأما أثر عائشة -رضي الله عنها- ؛ فهذه رواية عبدالعزيز بن محمد، و(رواه غير عبد

---

(١) أخرجه أحمد(٢٤٨٨٠)، وأبوداود(٤٢٣٥)، وابن ماجه(٣٦٤٤)، وغيرهم، من طريق محمد بن إسحاق، حدثني يحيى بن عباد، عن أبيه عباد بن عبد الله، عن عائشة به، وصرّح ابن إسحاق بالتحديث في رواية أبي داود، وسكت عنه أبوداود، والبيهقي في الكبرى(٣٨٢/٤)، وابن حجر في الفتح(٣١٧/١٠)، وذكره الإشبيلي في الوسطى ولم يعله(١٩٤/٤).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات (٥٦/٨)بسند حسن، قال: أخبرنا عبد الله بن مسلمة بن قعنب، حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن عمرو بن أبي عمرو قال: سألت القاسم بن محمد قلت: إن ناساً يزعمون أن رسول الله ﷺ، نهى عن الأحمرين العصفر والذهب، فقال لا كذبوا...فذكره، وعلقه البخاري في صحيحه(١٥٨/٧) بصيغة الجزم، قال الألباني في آداب الزفاف ص(٢٦٠): (وهو عندي حسن).

(٣) المؤنق ص(١٨).

العزيز بلفظ: "كانت تلبس الأحمرين: المذهب والمعصفر". أخرجه ابن سعد أيضاً: وأخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي أويس، عن سليمان بن بلال، عن عمرو به، وهذا الإسناد أصح؛ لأن سليمان هذا أحفظ من عبد العزيز)[١].

- وعلى فرض ثبوت لبسها لخاتم الذهب(فهو محمول على الذهب المقطع وهو جائز لهن اتفاقاً)[٢]، وليس فيه(أن عائشة لبسته على علم منه ﷺ بل فيه أن القاسم بن محمد رآها تلبسه، فمعنى ذلك أن لبسها إياه إنما كان بعد وفاته ﷺ؛ لأن القاسم لم يدركه ﷺ)[٣].

- وقد يخفى على عائشة بعض السنة(فكم من سنن فعلية وأقوال نبوية خفيت على كبار الصحابة رضي الله عنهم)[٤]، وقد كانت ترى أن الأقراء هي الأطهار (وقد ثبت في السنة أن القرء إنما هو الحيض)[٥] فهذا قد خفي عليها.

- بل قد تخالف حديثها؛ كما جاء في فتخات الورِق التي كانت تلبسها، ولا تؤدي زكاتها والوعيد على ذلك، و(قد ورد عن عائشة نفسها ما يعارض هذا الحديث...أن عائشة كانت تلي بنات أخيها يتامى في حجرها لهن الحلي فلا تخرج من حليهن الزكاة. سنده صحيح جداً...فهذه مخالفة صريحة عن عائشة -رضي الله عنها- لحديثها، فإذا جاز في حقها ذلك، فبالأحرى أن تخالف حديث غيرها لم تروه هي)[٦].

وأجيب عن المناقشة:

---

(١) آداب الزفاف ص(٢٦١).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق(٢٦٢).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق(٢٦٣).

(٦) المرجع السابق(٢٦٤-٢٦٥).

- بأن النبي ﷺ وصحابته كانوا يروضون صغارهم على الطاعات لا على المحرمات، ولم يقبل النبي أن يأكل الحسن من تمر الصدقة وهو صغير وقال له: «**كخ كخ، ارم بها، أما علمت أنا لا نأكل الصدقة؟**»[1]، هذا فيما هو جائز للمحتاج، فكيف بما هو محرم مطلقاً، أفيتصور أن النبي ﷺ(يدرّب ابنة ابنته عليه)[2]؟!.
- أما قوله: (قبل التحريم)؛ فلا يوافق أنه كان هناك تحريم أصلاً، وعلى فرض وجوده، فمن أين له أن التحريم هو المتأخر، كيف والصحابة لم يفهموا ذلك، وفعل عائشة المتأخر يدل على ذلك[3].
- وأما مخالفة عبدالعزيز بن محمد لسليمان بن بلال المذكورة، فلايُسلم بها وليس بين(تلبس المذهب) و(تلبس خواتم الذهب) تعارض، فالثاني فيه زيادة بيان لا تعارض الرواية التي قبلها، وقد جزم البخاري بأنها تلبس (خواتيم الذهب) فلو كان هذا الحرف عنده محل شذوذ، أو نكارة لمرّضه ، أو أعرض عنه.
- والشيخ من (منهجه في السلسلة الصحيحة التوفيق بين الروايات ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وها أنا ذاكر لك مثالاً لم يخالف فيه راوٍ راوياً غيره، بل خالف ثمانية أو أكثر من الثقات والأثبات، ومع ذلك فقد صحح الشيخ ناصر حديثه)[4].
- وعلى فرض التعارض فإن مورد الروايتين مختلف[5]، فقوله:(تلبس المذهب)في لباس

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٤٩١)، ومسلم(١٠٦٩)وهذا لفظه، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٢) المؤنق ص(١٩).

(٣) انظر: المؤنق ص(١٩).

(٤) المؤنق ص(١٣)، ثم ذكر العدوي المثال، وهو حديث: «**نهى عن الوحدة؛ أن يبيت الرجل وحده، أو يسافر وحده**» صححه الألباني، وقد خالف أبو عبيدة واصل الحداد فيه ثمانية من الرواة، بعضهم أو أكثرهم أوثق من واصل بكثير، رووه بلفظ: «**لو يعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ماسار راكب بليل وحده**».

(٥) انظر: "آراء الشيخ الألباني الفقهية"- قسم المعاملات، للمشعان(١/٥١٤).

المُحرِمة[1]، وقوله:(تلبس خواتم الذهب) في الرد على من ادعى تحريم الذهب[2].

- أما حمله للأثر على الذهب المقطع؛ فهو تحكم مخالف للظاهر، وأما فرض الاحتمالات على فعل عائشة وأنها قد يخفى عليها السنة، فيقال: لم ندع العصمة للصحابة ﷺ، وماوجد من مخالفة أحد الصحابة للسنة، فقد وجد من يردها منهم، كقول بعضهم في متعة الحج، ونكاح المتعة، والتطبيق في الصلاة وغيرها، وكلام الشيخ سيكون متوجهاً لو أوجد منكراً على عائشة ومخالفاً لها، ولم يوجد[3].
- وفي خصوص مسألتنا أيضاً، أُنكر على من لم يعرف تحريم الذهب على الرجال، ولم يُنكر على عائشة، فقد أخرج البخاري أن ابن مسعود ﷺ : (التفت إلى خباب وعليه خاتم من ذهب، فقال: ألم يأن لهذا الخاتم أن يلقى؟ قال: أما إنك لن تراه علي بعد اليوم، فألقاه)[4].

٥/ والدليل الخامس على جواز الذهب المحلق وغيره للنساء، هو الإجماع.

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال الجصاص(ت٣٧٠): (الأخبار الواردة في إباحته للنساء عن النبي ﷺ والصحابة أظهر وأشهر من أخبار الحظر، ودلالة الآية أيضا ظاهرة في إباحته للنساء، وقد

---

(١) قال ابن سعد في الطبقات(٨/٥٥): (أخبرنا أبو بكر بن عبد الله بن أبي أويس، عن سليمان بن بلال، عن عمرو بن أبي عمرو قال: سمعت القاسم بن محمد يحدث أن عائشة كانت تلبس الأحمرين، المذهب والمعصفر، وهي محرمة).

(٢) قال ابن سعد(٨/٥٦): (حدثنا عبد العزيز بن محمد، عن عمرو بن أبي عمرو قال: سألت القاسم بن محمد قلت: إن ناساً يزعمون أن رسول الله ﷺ، نهى عن الأحمرين العصفر والذهب، فقال: لا كذبوا، والله لقد رأيت عائشة تلبس المعصفرات وتلبس خواتم الذهب).

(٣) انظر: المؤنق ص(١٧).

(٤) أخرجه البخاري(٤٣٩١)، قال ابن حجر في الفتح(٨/١٠١): (في الحديث منقبة لابن مسعود، وحسن تأنيه في الموعظة والتعليم، وأن بعض الصحابة كان يخفى عليه بعض الأحكام، فإذا نبه عليها رجع، ولعل خباباً كان يعتقد أن النهي عن لبس الرجال خاتم الذهب للتنزيه، فنبهه ابن مسعود على تحريمه فرجع إليه مسرعاً).

استفاض لبس الحلي للنساء منذ لدن النبي ﷺ والصحابة إلى يومنا هذا، من غير نكير من أحد عليهن، ومثل ذلك لا يعترض عليه بأخبار الآحاد)[١].

٢. وقال البيهقي(ت٤٥٨): (هذه الأخبار وما ورد في معناها تدل على إباحة التحلي بالذهب للنساء ، واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة)[٢].

٣. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (ولا نعلم خلافاً بين علماء الأمصار في جواز تختم الذهب للنساء، وفي ذلك ما يدل على أن الخبر المروي ...في نهي النساء عن التختم بالذهب، إما أن يكون منسوخاً بالإجماع، وبأخبار العدول في ذلك على ما قدمنا...أو يكون غير ثابت)[٣]، وقال:(ومعلوم أن التختم من اللباس وقد جاء عنه نص النهي عن التختم بالذهب وأجمعوا أنه للنساء مباح فلم يبق إلا الرجال)[٤]، (ولا خلاف بين العلماء أن التختم بالذهب جائز للنساء، وقد جاء في كراهيته للنساء حديث شاذ منكر)[٥].

٤. وقال إلكيا الهراسي(ت٥٠٤): (فيه دليل على إباحة الحلي للنساء، والإجماع منعقد عليه، والأخبار في ذلك لا تحصى)[٦].

٥. وقال النووي(ت٦٧٦): (يجوز للنساء لبس الحرير، والتحلي بالفضة، وبالذهب

---

(١) أحكام القرآن (٥١٣/٣)، وقد اعتبره ابن باز إجماعاً كما في فتاويه(٣٤٩/٦).

(٢) السنن الكبرى (٢٣٨/٤).

(٣) التمهيد(١١٥/١٦).

(٤) الاستذكار (٣٠٤/٨).

(٥) الاستذكار (٣٩٣/٨)، وانظر:الإقناع(٣٠١/٢).

(٦) أحكام القرآن للكيا (٣٦٩/٤).

بالإجماع)[1]، وقال: (أجمع المسلمون على أنه يجوز للنساء لبس أنواع الحلي من الفضة والذهب جميعاً؛ كالطوق، والعقد، والخاتم، والسوار...وكل ما يعتدن لبسه، ولا خلاف في شئ من هذا، وأما لبسها نعال الفضة والذهب ففيه وجهان)[2]، وقال: (أجمع المسلمون على إباحة خاتم الذهب للنساء)[3].

٦. وقال الطيبي(ت٧٤٣): (أجمعوا على إباحة خاتم الذهب للنساء)[4].

٧. وقال ابن الملقن(ت٨٠٤): (قام الإِجماع على إباحة خاتم الذهب للنساء)[5].

٨. وقال ابن حجر(ت٨٥٢): (فالنهي عن خاتم الذهب، أو التختم به، مختص بالرجال دون النساء؛ فقد نقل الإجماع على إباحته للنساء)[6].

٩. وقال الهيتمي(ت٩٧٤) عن الذهب والحرير للنساء: (لأنهما حلالان لهن إجماعاً)[7].

١٠. وقال محمد بن عبدالهادي السندي(ت١١٣٨): (لولا الإجماع لكان الظاهر أن يقال: أولاً كان الذهب حلالاً للكل، ثم حرم على الرجال فقط، ثم حرم على النساء أيضاً، وقول ابن شاهين: أنه كان أولاً حلالاً للكل، ثم أبيح للنساء دون الرجال، باعتبار النسخ مرتين، مع أن العلماء على أنه إذا دار الأمر بين نسخ واحد ونسخين لا يحكم بنسخين، فإن الأصل عدم النسخ، فتقليله أليق بالأصل، لكن الإجماع ها هنا داع إلى اعتبار النسخين، والله تعالى أعلم)[8].

---

(١) المجموع(٤/٤٤٢).

(٢) المجموع(٦/٤٠).

(٣) شرح صحيح مسلم(١٤/٦٥).

(٤) شرح المشكاة (٩/٢٩١٢).

(٥) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام(١٠/٢٥٤).

(٦) فتح الباري(١٠/٣١٧).

(٧) الزواجر عن اقتراف الكبائر(١/٢٥٥).

(٨) حاشية السندي على النسائي(٨/١٥٧).

١١. وقال الشوكاني(ت١٢٥٠): (من أعظم الأدلة الدالة على ترجيح أحاديث التحليل ما روي من أنه قد قام الإجماع على ذلك)[١].

١٢. وقال الشنقيطي(ت١٣٩٣): (لا يخفى أن الفضة والذهب يمنع الشرب في آنيتهما مطلقاً، ولا يخفى أيضاً أنه يجوز لبس الذهب والحرير للنساء ويمنع للرجال. وهذا مما لا خلاف فيه ؛ لكثرة النصوص الصحيحة المصرحة به عن النبي ﷺ، وإجماع المسلمين على ذلك، ومن شذ فهو محجوج بالنصوص الصريحة، وإجماع من يعتد به من المسلمين على ذلك)[٢]، وقال عن حديث سعيد بن أبي هند عن أبي موسى في إباحة الحرير والذهب للنساء: (ولو فرضنا أنه لم يسمع منه فالحديث حجة؛ لأنه مرسل معتضد بأحاديث كثيرة...وبإجماع المسلمين)[٣].

١٣. وقال ابن باز(ت١٤٢٠): (ونقل غير واحد الإجماع على جواز لبس المرأة الذهب)[٤].

ونوقش الاستدلال بالإجماع:

- أن الإجماع على غير المعلوم في الدين بالضرورة مما لا يمكن تصوره فضلاً عن وقوعه[٥]، ولهذا قال أحمد: (من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا).

---

(١) الفتح الرباني من فتاوى الشوكاني(٤٢٧٨/٩)، وبها رسالته "القول الجلي في حل لبس النساء للحلي".

(٢) أضواء البيان (٣٥٠/٢).

(٣) المرجع السابق(٣٥٢/٢).

(٤) فتاوى ابن باز(٣٤٩/٦).

(٥) الألباني يستبعد صحة مثل هذا الإجماع، ولا ينكر الاحتجاج به، ويؤكد ذلك قوله في أحكام الجنائز ص(١٧٣): (ولكنني في شك كبير من صحة الاجماع المذكور، وذلك لأمرين: الأول: أن الاجماع بالمعنى الاصولي لا يمكن تحققه في غير المسائل التي علمت من الدين بالضرورة، كما حقق ذلك العلماء الفحول، كابن حزم في (أصول الاحكام) والشوكاني في (إرشاد الفحول) والاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه (أصول الفقه) وغيرهم، وقد أشار إلى ذلك الامام أحمد في كلمته المشهورة في الرد على من أدعى الاجماع – ورواها عنه ابنه عبد الله بن أحمد في (المسائل). الثاني: أنني سبرت كثيراً من المسائل التي نقلوا الإجماع فيها، فوجدت الخلاف فيها معروفاً!).

- ولو سُلّم به، فلا يمكن أن يوجد إجماع صحيح على خلاف سنة صحيحة، دون وجود ناسخ صحيح كما في مسألتنا؛ فلو كان الحديث الذي ادُعي أنه مجمع على تركه وأنه منسوخ، ولم نعلم ناسخه، لكان ناسخه الذي اتفقوا عليه قد ضاع ولم يحفظ، وهذا باطل.
- ثم إن الإجماع المنقول منقوض، فقد خالف في المسألة: أبوهريرة كما صح عنه أنه قال لابنته: (لا تلبسي الذهب إني أخشى عليك اللهب)، وحكى البغويُ الخلاف في هذه المسألة، فإنه بعد أن ذكر إباحة خاتم الذهب للنساء، وتحليهن به عند الأكثرين قال:(وكره ذلك قوم)، وهي كراهة التحريم في اصطلاح السلف، ويحتمل التحريم أيضاً من قول عمر بن عبدالعزيز حين قال لابنته: (إن استطعت أن تجعلي هاتين الجمرتين في أذنيك...)[(١)].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما قول الإمام أحمد؛ فقبل الجواب عنه، يحسنُ إيراده بتمامه، ومعرفة سياقه، فقد قال عبدالله : (سمعت أبي يقول: ما يدعي الرجل فيه الإجماع هذا الكذب، من ادعى الاجماع فهو كذب؛ لعل الناس قد اختلفوا، هذا دعوى بشر المريسي، والأصم، ولكن لا يعلم الناس يختلفون، أو لم يبلغه ذلك، ولم ينته إليه، فيقول: لا يعلم الناس اختلفوا)[(٢)].
- فيقال أولاً: إن الإمام أحمد يحتج بالإجماع ونص على ذلك في مسائل، قال القاضي أبويعلى: (الإِجماع حجة مقطوع عليها، يجب المصير إليها، وتحرم مخالفته، ولا يجوز أن

---

(١) انظر: آداب الزفاف ص(٢٣٨-٢٤٦)، وجميع ماسبق من مناقشة ملخصة من كلامه.

(٢) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبدالله ص(٤٣٨-٤٣٩).

تجتمع الأُمَّةُ على الخطأ، **وقد نص أحمد -رحمه الله- على هذا**)[1]، وقال أبو الوفاء ابن عقيل: (والإجماع حجة مقطوع بها، فإذا اتفق الفقهاء على حكم حادثة، كانت حجة معصومة ودلالة قطعية متبعة، نص عليه صاحبنا أحمد بن حنبل)[2].

- وأما تكذيب الإمام لدعوى الإجماع كما في رواية عبدالله، (وكذلك نقل المروذي عنه، أنه قال: "كيف يجوز للرجل أن يقول: أجمعوا؟! إذا سمعتهم يقولون: أجمعوا فاتهمهم، لو قال: إني لم أعلم لهم مخالفاً جاز"، وكذلك نقل أبو طالب عنه: أنه قال: "هذا كذب، ما علمه أن الناس مجمعون، ولكن يقول: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس"وكذلك نقل أبو الحارث: "لا ينبغي لأحد أن يدعي الإجماع، لعل الناس اختلفوا" ، وظاهر هذا الكلام أنه قد منع صحة الإِجماع، وليس ذلك على ظاهره، **وإنما قال هذا على طريق الورع، نحو أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف**؛ لأنه قد أطلق القول بصحة الإِجماع في رواية عبد الله وأبي الحارث)[3] .
- قال أبو الخطاب الكلوذاني: (كلام أحمد أراد به في حق من لا معرفة له بأقوال الناس، ولا عناية له بالاستخبار عن المذاهب، إذا قال ذلك فهو كذب كبشر والأصم. أو قال ذلك على وجه الورع؛ ولهذا قال في رواية أبي طالب: لا أعلم فيه اختلافاً، فهو أحسن من قوله: إجماع الناس)[4]، قال ابن عقيل: (وإنما تأولنا هذه الرواية؛ لأنه قد حقق الإجماع في عدة مواضع)[5].

---

(١) العدة (٤/١٠٥٨-١٠٥٩).

(٢) الواضح في أصول الفقه(٥/١٠٤).

(٣) العدة لأبي يعلى(٤/١٠٦٠).

(٤) التمهيد للكلوذاني(٣/٢٤٨-٢٤٩).

(٥) الواضح(٥/١٠٤).

- ومن المواضع التي احتج فيها أحمد بالإجماع، ماجاء في رواية عبدالله وأبي الحارث: (في الصحابة إذا اختلفوا لم يُخْرَج من أقاويلهم، أرأيت إن أجمعوا، له أن يخرج من أقاويلهم؟[قال أحمد] هذا قول خبيث، قول أهل البدع، لا ينبغي أن يخرج من أقاويل الصحابة إذا اختلفوا)(١)، وقال أبو داود: (سمعت أحمد، قيل له: إن فلانا قال: قراءة فاتحة الكتاب يعني خلف الإمام مخصوص من قوله: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ﴾(٢)، فقال: عمن يقول هذا؟ ! أجمع الناس أن هذه الآية في الصلاة)(٣)، ، في رواية الحسن بن ثواب، قال: (أذهب في التكبير من غداة يوم عرفة إلى آخر أيام التشريق، فقيل له: إلى أي شيء تذهب؟ قال: بالإِجماع، عمر، وعلي، وعبد اللَّه بن مسعود، وعبد الله بن عباس)(٤)، وقد سبق النقل عن أحمد في نجاسة الدم.
- فهو يحتج بالإجماع، و(الذي أنكره أحمد دعوى إجماع المخالفين بعد الصحابة، أو بعدهم وبعد التابعين، أو بعد القرون الثلاثة المحمودة، ولا يكاد يوجد في كلامه احتجاج بإجماع بعد عصر التابعين أو بعد القرون الثلاثة...ثم هذا منه نهي عن دعوى الإجماع العام النطقي، وهو كالإجماع السكوتى أو إجماع الجمهور من غير علم بالمخالف...وإنما فقهاء المتكلمين كالمريسي والاصم يدعون الإجماع ولا يعرفون إلا قول أبي حنيفة ومالك ونحوهما ولا يعلمون أقوال الصحابة والتابعين)(٥).
- وقد ذكر أحمد في سياق كلامه بعض المبتدعة، الذين يشهرون سيف الإجماع في مقابل السنن، فرد أحمد على مثل إجماعاتهم التي يدعونها، قال ابن تيمية: (يعني الإمام أحمد

(١) العدة في أصول الفقه(١٠٥٩/٤)، التمهيد(٢٤٩/٣)، المسودة ص(٣١٥).

(٢) من الآية (٢٠٤) من سورة الأعراف.

(٣) مسائل الإمام أحمد برواية أبي داود ص(٤٨).

(٤) العدة في أصول الفقه (١٠٦١/٤-١٠٦٣)، المسودة ص(٣١٦)، ونحوه في المغني(٢٩٢/٢)، والمبدع(١٩٤/٢).

(٥) المسودة ص(٣١٦).

ﷺ أن المتكلمين في الفقه من أهل الكلام إذا ناظرتهم بالسنن والآثار قالوا: هذا خلاف الإجماع، وذلك القول الذي يخالف ذلك الحديث لا يحفظونه إلا عن فقهاء المدينة وفقهاء الكوفة مثلاً، فيدعون الإجماع من قلة معرفتهم بأقاويل العلماء، واجترائهم على رد السنن بالآراء)[1].

- قال ابن القيم: (وليس مراده بهذا استبعاد وجود الإجماع، ولكن أحمد وأئمة الحديث بُلوا بمن كان يرد عليهم السنة الصحيحة بإجماع الناس على خلافها، فبين الشافعي وأحمد أن هذه الدعوى كذب، وأنه لا يجوز رد السنن بمثلها)[2]، (ونصوص رسول الله ﷺ أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص؛ **فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع، لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده)**[3].

- وقد سبق في كتاب الصلاة، تعليق ابن تيمية على اشتراط ابن حزم اليقين للإجماع، وتشديده في اشتراط العلم بعدم المخالف، فقال في نقده: (فمن ادَّعى الإجماع في الأمور الخفية بمعنى أنه يعلم عدم المنازع، فقد قفا ما ليس له به علم، وهؤلاء الذين أنكر عليهم الإمام أحمد، وأما من احتج بالإجماع بمعنى عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي كانوا يحتجون به في مثل هذه المسائل)[4].

---

(١) الفتاوى الكبرى(٦/٢٨٧).

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ص(٢١٦).

(٣) إعلام الموقعين(١/٢٤).

(٤) نقد مراتب الإجماع ص(٣٠٢).

- وقال ابن تيمية: (ولا تعبأ بما يفرض من المسائل ويدعي الصحة فيها بمجرد التهويل، أو بدعوى أن لا خلاف في ذلك، وقائل ذلك لا يعلم أحداً قال فيها بالصحة فضلاً عن نفي الخلاف فيها، وليس الحكم فيها من الجليات التي لا يعذر المخالف فيها. وفي مثل هذه المسائل قال الإمام أحمد، من ادعى الإجماع فهو كاذب، فإنما هذه دعوى بشر وابن علية يريدون أن يبطلوا السنن بذلك)[1].
- ففي كلام أحمد: الحث على استخدام الورع، والتحذير من نفي الخلاف ممن قصر علمه، أو الجزم بالإجماع في الأمور التي قد تخفى، وليس فيه نفي وقوع الإجماع، وعلق الشاطبي على كلام ابن تيمية الأخير في توجيه كلام أحمد: (ففي هذا الكلام إرشاد لمعنى ما نحن فيه، وأنه لا ينبغي أن ينقل حكم شرعي عن أحد من أهل العلم إلا بعد تحققه والتثبت؛ لأنه مخبر عن حكم الله، فإياكم والتساهل! فإنه مظنة الخروج عن الطريق الواضح إلى البنيات)[2].
- فهذا هو كلام أحمد بفهم أصحابه الحنابلة، وبجمع لفظه مع تطبيقه، أضف إلى ذلك بتطبيقات الحنابلة الكثيرة واستدلالهم بالإجماع في كتبهم دون نكير له، لكن هناك من أبعد في فهم كلام أحمد، وأجرى عبارته على ظاهرها دون شرحها بفعله وفهم أصحابه، قال الزركشي: (قال أصحابه: وإنما قال هذا على جهة الورع؛ لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه، أو قال هذا في حق من ليس له معرفة بخلاف السلف؛ لأن أحمد قد أطلق القول بصحة الإجماع في مواضع كثيرة، وأجراه ابن حزم الظاهري على ظاهره)، قلت: وتمسك بظاهرها الشوكاني[3]، والألباني.

---

(١) الفتاوى الكبرى(٦/٢٨).

(٢) الاعتصام (٢/٢٧٤)، ولم يسم ابن تيمية وإنما قال: (قال بعض الحنابلة).

(٣) في الفتح الرباني من فتاوى الشوكاني(٥/٢١٢٠-٢١٢١): (والعجب من الرواية السابقة على أحمد بن حنبل، وجعله

- وأما أثر أبي هريرة ﷺ؛ فقد أخرجه عبدالرزاق، أن أبا هريرة، كان يقول لابنته: (لا تلبسي الذهب، فإني أخاف عليك حرَّ اللهب)[1]، وهو غير صريح في تحريم الذهب، بل هو محتمل لتخفف أبي هريرة من الدنيا، ورغبته في عدم التنعم فيها، لئلا يُسأل عنه، وتعويد أهله ومن تحت يده على ذلك، يؤكد ذلك أن أباهريرة روى عن النبي ﷺ أنه قال: «**يا أبا هريرة، هلك المكثرون، إلا من قال هكذا وهكذا وهكذا – ثلاث مرات: حثا بكفيه عن يمينه وعن يساره وبين يديه –، وقليل ما هم**»[2]، وجاء عن أبي هريرة موقوفاً: (المكثرون في النار إلا من قال هكذا وهكذا، وأشار بكفيه من بين يديه ومن خلفه وعن يمينه وعن شماله، ثم قال: وقليل ما هم)[3]، فكان أبو هريرة لا يأبه في الدنيا حتى إن النبي ﷺ قال له:«**ألا تسألني من هذه الغنائم التي يسألني أصحابك؟**» فقال: أسألك أن تعلمني مما علمك الله...الحديث[4]، وفي الصحيحين:

من القائلين بأن الإجماع السكوتي حجة قطعية، وقد صح عنه القول بامتناع العلم بمطلق الإجماع عادة، وروي عنه أنه قال: من ادعى وجود الإجماع فهو كاذب)انتهى، وهنا فائدة فالشوكاني ممن استدل بالإجماع في مسألتنا وسيأتي.

(١) أخرجه عبدالرزاق كما في جامع معمر بن راشد الملحق بالمصنف(١٩٩٣٨)، من طريق معمر عن أيوب عن ابن سيرين عن أبي هريرة به، قال ابن كثير في البداية والنهاية(٣٨١/١١)، قال الذهبي في السير(٦٢٩/٢): (هذا صحيح عن أبي هريرة).

(٢) أخرجه أحمد(٨٠٨٥) وغيره، من طريق حدثنا عبد الرزاق، أخبرنا معمر، عن أبي إسحاق، عن كميل بن زياد، عن أبي هريرة به، وإسناده صحيح، قال المنذري في المجمع(٥٠/١): (ورجاله ثقات أثبات)، وهو في الصحيحين من حديث أبي ذر ﷺ بلفظ: «**إن المكثرين هم المقلون يوم القيامة، إلا من أعطاه الله خيرا، فنفح فيه يمينه وشماله وبين يديه ووراءه، وعمل فيه خيراً**».

(٣) أخرجه أحمد في الزهد (٩٩٦) من طريق كثير، حدثنا جعفر، حدثنا يزيد بن الأصم به، ثم قال يزيد: إن لم أكن سمعته من أبي هريرة، وأشار بإصبعيه إلى أذنيه وإلا فصُمّتَا.

(٤) أخرجه أبونعيم في الحلية (٣٨١/١) ومن طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق(٣٢٨/٦٧)، حدثنا محمد بن علي، ثنا الحسين بن محمد بن مودود، ثنا محمد بن المثنى، ثنا أبو بكر الحنفي، ثنا عبد الله بن أبي يحيى، قال: سمعت سعيد بن أبي هند، عن أبي هريرة به، ومحمد بن علي إن كان هو محمد بن إبراهيم بن علي بن عاصم أبو بكر المقرئ فالإسناد صحيح، وقد يُتجوز في نسبة الشخص إلى جده كما اشتُهر بذلك أحمد بن حنبل مع أن والده محمد .

(كنت امرأً مسكيناً، ألزم رسول الله ﷺ على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم)[1].

- ومن المظاهر التي تؤكد ذلك الزهد عند أبي هريرة ﷺ، ماروي من أنه لما قدم معاوية يريد الحج، تلقاه أناس من أهل المدينة، فقيل لأبي هريرة: ألا تركب، فتلقى أمير المؤمنين؟ فقال: (إني أكره أن أركب مركباً لا أكون فيه ضامناً على الله)[2]، وقوله: (هذه الكُنَاسَة مَهْلَكَة دنياكم وآخرتكم)[3]، قال ابن كثير: (يعني الشهوات وما يأكلونه)[4].

- ومن ذلك الأثر الذي معنا، فإن ذلك زهد منه، ولذلك قرائن مضى بعضها، وما سيأتي أوضح، فقد جاء في رواية أن ابنته قالت له: (إن الجواري يعيّرنني، يقلن: إن أباك لا يحليك الذهب، فقال: قولي لهن: إن أبي لا يحليني الذهب يخشي على حر اللهب)[5]، فلو كان محرّماً عنده لأنكر على النساء لبسهن للحرام الذي انتشر بينهن حتى عيّرن من لم يلبسه.

- وجاء في رواية أخرى أنه قال: (يا بنية لا تلبسي المذهب، إني أخشى عليك اللهب، ولا تلبسي الحرير إني أخشى عليك الحريق)[6]، فهاهو يمنع ابنته من الحرير أيضاً، مما

---

(١) أخرجه البخاري(٧٣٥٤)، ومسلم(٢٤٩٢).

(٢) أخرجه ابن المبارك في الزهد(٢/٥)، وعبد الرزاق في الأمالي(٢٠٠)، ومن طريقه أحمد في الزهد(٩٨٩) عن الأوزاعي عن يحيى بن أبي كثير به، وفيه انقطاع، قال أبوحاتم: (يحيى بن أبي كثير لم يدرك أحداً من أصحاب النبي ﷺ إلا أنساً فإنه رآه رؤية ولم يسمع منه) كما في المراسيل لابنه ص(٢٤٤)، وانظر: جامع التحصيل ص(٢٩٩).

(٣) أخرجه أبونعيم في الحلية(١/٣٨٠)، والبيهقي في الشعب(١٠٢٠٥) من طريق شعبة، عن سماك، عن أبي الربيع، قال: سمعت أبا هريرة، ولابأس بإسناده.

(٤) البداية والنهاية (٣٨٢/١١).

(٥) أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق(٣٦٩/٦٧)، وانظر: البداية والنهاية (٣٨١/١١).

(٦) أخرجه أحمد في الزهد(٨٣٣).

يدل على منعه ذلك تزهداً وتقللاً من النعيم الذي يُسأل عنه المرء.

- ومن الاحتمالات ماقاله الذهبي: (وكأنه كان يذهب إلى تحريم الذهب على النساء أيضاً، أو أن المرأة إذا كانت تختال في لبس الذهب وتفخر، فإنه يحرم، كما فيمن جر ثوبه خيلاء)[(١)]، وقال إسماعيل الأنصاري. (نقلنا في أول المقدمة عن "سير النبلاء" مايدل على أن قول أبي هريرة ليس نصاً في تحريمه الذهب على النساء)[(٢)].
- وأيّاً ما ماكان فجميع الروايات فيها إطلاق منعها من الذهب دون تقييد بالمحلق، وهذا لا يقول به الألباني، بل يقيده بالمحلق وليس له سلف في ذلك.
- وأما قول البغوي: (كره ذلك قوم) وحملُ الكراهية في كلامه على التحريم؛ فلا يُسلّم به، فالبغوي خرج على الدنيا وقد ألّف الناس في أصول الفقه، واستقرت الاصطلاحات، وللبغوي كتاب في الفقه المذهبي اسمه "التهذيب في فقه الإمام الشافعي"، وعلى فرض إرادته للتحريم، فإنه لم يذكر من القوم إلا أباهريرة، وسبق الجواب عن رأيه وأنه غيرصريح في التحريم.
- وأما أثر عمر بن عبدالعزيز؛ فليس فيه ذكرٌ للذهب، وهذا هو المنقول عنه، قال عمرو بن المهاجر: (بعثت إليه ابنته بلؤلؤة وقالت له: إن رأيتَ أن تبعث إلي بأخت لها حتى أجعلها في أذني؟ فأرسل إليها بجمرتين، ثم قال لها: إن استطعت أن تجعلي

---

(١) سير أعلام النبلاء (٢/٦٢٩)، وقد جاء في حاشية الكتاب(٢/٦٢٢-٦٢٣) بالتحقيق الذي أشرف عليه شعيب الأرنؤوط: (وقوله هذا محمول على سبيل الورع أو لدفع الخيلاء والفخر أو غير ذلك...ورد الشيخ ناصر الدين الألباني...الإجماع على جواز تحلي النساء بالذهب مطلقاً بقول أبي هريرة هذا رد متهافت في غاية السقوط؛ لأن المفهوم من قول أبي هريرة حرمة الذهب على النساء مطلقاً محلقاً أو غير محلق، بينما يرى الشيخ ناصر التفرقة بين ما هو محلق فيحرم، وما هو غير محلق، فيباح).

(٢)إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء،حاشية (١) ص(٦٧).

هاتين الجمرتين في أذنيك، [بعثت] إليك بأخت لها)انتهى[1].

- فالمذكور هو اللؤلؤ، وتأويله باللؤلؤ المُذهّب فيه تكلف، ثم هي تُجعل في الأذن وليست محلّقة، وهذه جائزة على رأي الألباني وإن كانت ذهباً خالصاً، ثم إن هذا محمول على زهد عمر وورعه مع نفسه وأبنائه.
- يؤكد ذلك ماجاء في المصدر نفسه عن محمد بن كعب القرظي أنه قال: (كان عمر يصلي العتمة، ثم يدخل على بناته فيسلّم عليهن، فدخل عليهن ذات ليلة فلما أحسسنه وضعن أيديهن على أفواههن ثم تبادرن الباب، فقال للحاضنة: ما شأنهن قالت إنه لم يكن عندهن شيء يتعيشنه إلا عدس وبصل، فكرهن أن تشم ذلك من أفواههن، فبكى عمر، ثم قال لهن: يا بناتي ما ينفعكن أن تعشين الألوان، ويمر بأبيكن إلى النار، قال: فبكين حتى علت أصواتهن ثم انصرف)[2].
- ومما لم يذكره الألباني قول ابن مفلح: (في إباحة الحرير والذهب للنساء عند الجمهور لا إجماعاً)[3]، ثم ذكر أثر أبي هريرة ﷺ وسبق الجواب عنه، وذكر أثراً للحسن وهذا نصه: (وروى مبارك بن فضالة عن الحسن أنه كره الذهب للنساء)[4]، وأظنه قد نقله عن ابن حزم في المحلى حيث قال: (ومن طريق وكيع عن مبارك هو ابن فضالة، عن الحسن: أنه كره الذهب للنساء، واحتج أهل هذه المقالة بخبر من طريق الحسن أن رسول الله ﷺ قال: -يعني النساء - «**أهلكهن الأحمران الذهب والزعفران**»وهذا مرسل لا حجة فيه)[5].

---

(١) سيرة عمر بن عبدالعزيز لابن عبدالحكم ص(١٣٨).

(٢) المرجع السابق ص(٥٤).

(٣) الآداب الشرعية (٣/٤٩٧).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المحلى بالآثار (٩/ ٢٤٠).

- وهذه الطريق عن الحسن ذكرها ابن حزم في المحلى في أربعة مواضع لم أقف على متونها عند غيره، وبعد بحث فالظاهر أنها منقولة من مصنف وكيع وليس من كتاب الزهد المطبوع، ولم يصل المصنف إلينا، وقد كان مصنفاً مشهوراً قال عبدالله بن أحمد: (قال أبي في حديثه: حدثنا به وكيع في المصنف عن سفيان...)[(١)]، وفي فتح الباري لابن رجب جاء هذا العزو: (وكيع في كتابه) في أكثر من خمسين موضعاً، وفي فتح الباري لابن حجر جاء هذا العزو: (وكيع في مصنفه) في ستة مواضع، أما قول ابن حزم : (ومن طريق وكيع) فكثير جداً.
- وعلى كل حال ، فالإسناد الذي ذكره ابن حزم وابن مفلح عن الحسن يرويه مبارك بن فَضَالة عن الحسن هكذا بالعنعنة، وقد وُصف مبارك بالتدليس الكثير والتسوية[(٢)]، فلا يقبل من روايته إلا ماصرّح فيه بالتحديث، قال أبو زرعة: (يدلس كثيراً، فإذا قال حدثنا فهو ثقة)[(٣)]، وقال يحيى القطان: (ولم أقبل منه شيئا إلا شيئا يقول فيه: حدثنا)[(٤)]، وقال عبدالرحمن بن مهدي: (كنا نتتبع من حديث مبارك بن

(١) مسند أحمد (٢٢/٥)، وقال تميم الطوسي: (سمعت أحمد بن حنبل، يقول: عليكم بمصنفات وكيع بن الجراح) كما في تاريخ بغداد(٦٤٧/١٥).

(٢) قال الحافظ في التقريب ص(٥١٩): (صدوق يدلس ويسوي)، وهو مشهور بالتدليس، أما التسوية فلم يشتهر بها، فإن التسوية (وصورته أن يروي حديثاً عن شيخ ثقة، وذلك الثقة يرويه عن ضعيف عن ثقة، فيأتي المدلس الذي سمع الحديث من الثقة الأول، فيسقط الذي في السند، ويجعل الحديث عن شيخه الثقة عن الثقة الثاني، بلفظ محتمل، فيستوي الإسناد، كله ثقات. وهذا شر أقسام التدليس) كما قال العراقي في التبصرة(٢٤٢/١)، قال السيوطي في التدريب(٢٥٧/١-٢٥٩): (وهو شر أقسامه؛ لأن الثقة الأول قد لا يكون معروفاً بالتدليس، ويجده الواقف على السند كذلك بعد التسوية، قد رواه عن ثقة آخر فيحكم له بالصحة، وفيه غرور شديد، وممن اشتهر بفعل ذلك بقية بن الوليد...والقدماء يسمونه تجويداً، فيقولون جوده فلان، أي ذكر من فيه من الأجواد، وحذف غيرهم).

(٣) قال ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل(٣٣٩/٨): (سئل أبو زرعة عن مبارك بن فضالة) فذكره.

(٤) تاريخ بغداد(٢٧٩/١٥)، تهذيب الكمال(١٨٧/٢٧).

فضالة ما يقول فيه حدثنا الحسن)[١]، وسئل الإمام أحمد:(مبارك بن فضالة أحب إليك أو الربيع؟ فقال: مبارك إذا قال: سمعت الحسن...وتركه عبد الرحمن؛ لأنه كان يروي أقاويل للحسن ، يأخذها من الناس ، قال الحسن ، وقال الحسن ، فتركه)[٢]، وقال أحمد:(مبارك كان يدلس عن الحسن)[٣]، وقال أبوداود: (كان مبارك بن فضالة شديد التدليس...إذا قال مبارك: ثنا فهو ثبت)[٤].

- فهذا قول الأكابر فيما لم يصرح فيه مبارك بالتحديث كما في الرواية التي معنا، أما ماصرّح فيه بالتحديث؛ فإن ماتفرّد به ليس بمقبول مطلقاً، ولذا قال الدارقطني: (مبارك بن فضالة ليّن كثير الخطأ، بصري، يعتبر به)[٥]، وقد ذكره ابن حبان في الثقات لكنه قال: (وكان يخطئ)[٦].
- وعلى فرض ثبوت الرواية، فإنها غير صريحة في التحريم، ويرد عليها ما ورد على أثر أبي هريرةرضي الله عنه، قال إسماعيل الأنصاري: (ونُقل عن أبي هريرة والحسن البصري أنهما

---

(١) قال ابن عدي في الكامل(٨/٢٤): (حدثنا محمد بن علي، حدثنا عثمان بن سعيد، سمعت نعيم بن حماد يقول: سمعت عبد الرحمن بن مهدي) فذكره.

(٢) قال العقيلي في الضعفاء الكبير(٤/٢٢٤): (وحدثني الخضر بن داود قال: حدثنا أبي، قال: قلت لأبي عبد الله) فذكره، وقوله هنا: (حدثني أبي) مُشكل؛ لم أقف عليه بعد بحث إلا في هذا الموضع، والخضر بن داود يروي عنه العقيلي في مواضع كثيرة عن أحمد بن محمد ابن هانئ تلميذ الإمام أحمد، وهي رواية معروفة في العلل ذكرها الدارقطني، وقوله: (أبي) هكذا في المطبوع الذي أعتمده من الضعفاء بتحقيق القلجي، وكذلك في الطبعة التي بتحقيق حمدي السلفي، والتي بتحقيق السرساوي، وفي موسوعة أقوال الإمام أحمد في الرجال وعلله، حتى وقفت على طبعة دار التأصيل لضعفاء العقيلي(٤/٤٢) وقد اعتمدوا على نسخة عتيقة، وبها: (حدثنا أحمد بن محمد)، وفي الحاشية: (في"ظ" أبي، خطأ، ومن يكون والد الخضر، إنما هو أحمد بن محمد بن هانئ أبو بكر الأثرم، ورواية الخضر عنه عن أحمد في الكتاب متكررة).

(٣) سؤالات أبي داود للإمام أحمد ص(٣٢٨).

(٤) سؤالات أبي عبيد الآجري ص(٢٨١).

(٥) سؤالات البرقاني للدارقطني ص(٦٤).

(٦) الثقات (٧/ ٥٠٢).

منعا بنتيهما من الذهب مطلقاً، إما على سبيل الورع، أو لدفع الخيلاء والكبر، أو لغير ذلك، ولم ينقل عن أحد من السلف القول بالتفرقة بين المحلق وغير المحلق الذي زعمه الألباني)[(١)].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بتحريم الذهب المحلّق:

أبرز ما استدل به الألباني على تحريم الذهب المحلّق على النساء:

١/حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: « **من أحب أن يُحلِّق حبيبَه حلْقة من نار، فليجعل له حلْقة من ذهب، ومن أحب أن يُطوّق حبيبه طوقاً من نار، فليطوّقْه طوقاً من ذهب، ومن أحب أن يُسوِّر حبيبه سواراً من نار، فليسوره سواراً من ذهب، ولكن عليكم بالفضة فالعبوا بها** »[(٢)].

---

(١) إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء، ص(٥١).

(٢) أخرجه أحمد(٨٩١٠)، وأبوداود(٤٢٣٦)، والبيهقي (٧٥٥٣)، من طريق عبد العزيز بن محمد، عن أَسيد بن أبي أسيد البراد، عن نافع بن عباس أو (عياش) عن أبي هريرة به، ولم يتعقبه البيهقي، وقد جاء عند أحمد(١٩٧١٨) من طريق عبدالرحمن بن زيد بن أسلم عن أَسيد بن أبي أسيد عن ابن أبي موسى، عن أبيه، أو عن ابن أبي قتادة، عن أبيه به، ومرة جعله عبدالرحمن بن زيد من مسند سهل بن سعد كما في المعجم الأوسط(٧٢٩٦) ولعله من اضطرابه، لكن مدار الحديث على أَسيد، وتفرده لا يحتمل، ومما يدل على تفرده= تخريج الطبراني للحديث في "الأوسط" من طريق أسيد عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه به، والمعجم الأوسط مظنة للغرائب والأفراد، وقد قال الدارقطني عن أسيد بن أبي أسيد البراد: (يعتبر به). سؤالات البرقاني ص(١٧)، ويقصد أنه لايحتج به، وإنما يعتبر بحديثه في الشواهد والمتابعات، وقد خرج له ابن خزيمة والحاكم، وفي إسناد الحديث اضطراب أيضاً؛ فمرة يجعله من حديث أبي هريرة ومرة يشك في إسناده إلى أبي قتادة أو أبي موسى، ومرة يجزم بأنه من حديث أبي قتادة، وللحديث شاهد مسلسل بضعفاء لايعتبر بهم، رواه الطبراني في المعجم الكبير (٥٨١١) من طريق محمد بن سنان القزاز (رماه أبو داود بالكذب،وقال الدارقطني: لا بأس به)، عن إسحاق بن إدريس (قال الدارقطني: منكر الحديث ، وقال يحيى بن معين: كذاب يضع الحديث)، عن عبدالرحمن بن زيد بن أسلم (قال ابن الجوزي: أجمعوا على ضعفه) عن أبي حازم، عن سهل بن سعد به، انظر: ميزان الاعتدال (٥٧٥/٣)،(١٨٤/١)، تهذيب التهذيب (١٧٨/٦). وقد ضعّف الحديث حبيب الرحمن الأعظمي، وردّ على إثبات الألباني له في رسالته: "الألباني شذوذه وأخطاؤه" ص(٥٨)، وقال عمرو بن عبدالمنعم سليم في كتابه آداب الخطبة والزفاف ص(٢٣٣) عن هذا الحديث: (السند مردود بأكثر من علة: من التفرد بمتن منكر، والجهالة، والاضطراب).

وجه الاستدلال:

- أن قوله: «**حبيبه**» (فعيل بمعنى مفعول وهو يشمل الرجل والمرأة كما يقال: رجل قتيل وامرأة قتيل، وهذا معلوم في اللغة وقد جاء في رواية: «**حبيبته**» بصيغة التأنيث في حديث أبي موسى الآتي الإشارة إليه قريبا إن شاء الله)[١].
- و(ذكر الطوق والسوار من الذهب والمعروف أن هذا من زينة النساء لا الرجال في ذلك الزمان! فيكون المراد بالحديث النساء أيضاً، والرجال من باب أولى)[٢].
- ولا يصح حمل الحديث على الرجال؛ لإباحة الفضة في آخره مطلقاً وهذا مالا يقول به الجمهور؛ (لأنهم يحرمون استعمال الفضة على الرجال كتحريم الذهب عليهم فتعين أن المراد بالحديث النساء وثبت المراد)[٣].

ونوقش الاستدلال:

- بأن الحديث ضعيف، وسبب ضعفه هو تفرد أَسِيدِ بن أبي أَسِيدٍ البرَّاد (لم يوثّقه أحد منْ المتقدّمين المعتبرين، وغاية ما نقل عنهم قول الدارقطنيّ: يُعتبر به، وذكره ابن حبّان فِي "الثقات")[٤]، وفي تخريج الحديث بيان ضعفه، وفي أول الحديث ماهو منكر من تحريم الذهب المحلَّق، لايقبل فيه مثل هذه الرواية التي فيها نزول في الرتبة.
- وعلى فرض ثبوت الحديث، فمن الذي فَهِم من السلف تحريم الذهب المحلّق على النساء، وهل فات الأمة هذا الحكم المهم، ثم تتابعوا على تحلية نساءهم بما هو محرّم، حتى فُهم هذا الحكم في عصرنا؟! هذا كاف في ردّ كل مايستدل به هنا، فليُستحضر

(١) آداب الزفاف ص(٢٢٣).
(٢) المرجع السابق ص(٢٢٩).
(٣) المرجع السابق.
(٤) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى(٣٨/٢٠٤).

في كل مناقشة، فـ(أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، فما كانوا عليه من فعل أو ترك؛ فهو السنة والأمر المعتبر، وهو الهدى، وليس ثم إلا صواب أو خطأ؛ فكل من خالف السلف الأولين فهو على خطأ، وهذا كافٍ)[1].

- وعلى فرض أن الخلاف هنا سائغ، فالأدلة محتملة ولها دلالات، فإن قوله: «**عليكم بالفضة**» يدل على أن التزهيد في أول الحديث كان في الذهب مطلقاً، وذكر المُحلق إنما خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له.
- وهذا التحريم العام للذهب إنما هو في حق الرجال، وبذلك يتفق هذا الحديث مع إجماع العلماء، مع قوله: «**حبيبَهُ**» بالتذكير، ومع قوله: «**عليكم بالفضة**» فإن الفضة يُتوسع فيها للرجال مالا يتوسع في الذهب، وماحرم منها على الرجال لعلة التشبه بالنساء لايختص بالفضة.
- وحمل لفظ: «**حبيبه**» على التأنيث مخالف للأصل وهو قليل في الاستعمال؛ (لأن حبيباً فعيل بمعنى مفعول، والقاعدة أن فعيلاً بمعنى مفعول إذا استعمل استعمال الأسماء، أي بأن لم يتبع موصوفه لحقته التاء للمؤنث، نحو هذه ذبيحة، ونطيحة...أي: مذبوحة الخ، وإذا لم يستعمل استعمال الأسماء، كما هنا لم تلحقه التاء إلا نادراً، فيقال: مررت بامرأة جريح، أي مجروحة، فـ"حبيبه" هنا للذكر، بمعنى محبوبه؛ إذ لو كان المراد به المؤنث لقيل: "حبيبته"، فلا يطلق "حبيب" في هذا الحديث إلا على الذكر، ولا ينبغي حمل الحديث على النادر...فما ذكره الشيخ الألباني من أن "حبيبه" يشمل

---

(١) المرجع السابق(٣/٢٨٠-٢٨١). وسبق قول الشيخ ابن تيمية في الفتاوى (٢١/٢٩١): (كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين، ولم يسبقه إليه أحد منهم، فإنه يكون خطأ، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام)، وقال تلميذه ابن عبدالهادي في الصارم المنكي(١/٣١٨): (ولا يجوز إحداث تأويل في آية أو سنة لم يكن على عهد السلف ولا عرفوه ولا بينوه للأمة، فإن هذا يتضمن أنهم جهلوا الحق في هذا وضلوا عنه، واهتدى إليه هذا المعترض المستأخر، فكيف إذا كان التأويل يخالف تأويلهم ويناقضه).

المرأة، فليس على ما ينبغي)[1]، وهذا متناسق مع ماسبق من حديث أبي موسى: «**حُرِّم لباس الحرير والذهب على ذكور أمتي**»، وبذلك تجتمع النصوص[2].

- ثم إن دلالة : «**يُحلّق...يطوّق...يسوّر**» على الصغير أقرب من دلالتها على الكبير؛ لأنه هو الذي يُلبَس غالباً، والكبير يلبس بنفسه، فيكون مسوقاً للصبيان، كما يؤمر بالصلاة والصيام وينهى عن الخمر والفواحش ليعتاد الامتثال، ويكون معنى الحديث: من أحب تطويق حبيبه الصغير بطوق من نار فليعوده على لبس الذهب في صغره يصعب عليه أن ينفك عنه في كبره[3].
- وقد جاء مايؤيد ذلك عن عمر الفاروقﷺ، فقد دخل عليه عبد الرحمن بن عوف ومعه ابنه إسماعيل، (وعليه قميص من حرير، وقُلبان من ذهب، فشق القميص، وفك القُلبين، وقال اذهب [بهما] إلى أمك)[4]، وقد روي في الحديث: «**من أحب أن يسور ولده بسوار من نار فليسوره بسوار من ذهب، ولكن الفضة اعملوا بها كيف شئتم**»[5]، قال أبو نعيم: (والحديث لو ثبت عن النبي ﷺ، يعني به الذكور من

(١) ذخيرة العقبى (٣٨/٢٠٤-٢٠٥).

(٢) انظر: المؤنق ص(٢٧-٢٨).

(٣) انظر: إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء للأنصاري ص(٩٥-٩٦).

(٤) أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار(٦٦٨٣)، من طريق أبي بكرة [بكار القاضي]، قال: ثنا وهب، قال: ثنا شعبة، عن سعد بن إبراهيم به، وهذا إسناد صحيح، وصححه العيني في نخب الأفكار(١٣/٢٨٩)، وقال: (قوله: " وقُلْبان" تثنية قُلْب -بضم القاف وسكون اللام-: وهو السوار)، وقال الأزهري في تهذيب اللغة(١٣/١٧٣): (القُلب من الفضة يسمى سواراً، وإن كان من الذهب فهو أيضا سوار)، وقال ابن فارس في المقاييس(٥/١٧): (والقُلب من الأسورة: ماكان قلباً واحداً لا يلوى عليه غيره. وهو تشبيه بقلب النخلة).

(٥) أخرجه الطبراني في الأوسط(٧٢٩٦) من طريق عبد الرحمن بن زيد بن أسلم، عن أبي حازم، عن سهل بن سعد مرفوعاً، وهو ضعيف لحال عبدالرحمن بن زيد، قال البخاري في التاريخ الكبير(٥/٢٨٤): (ضعّفه علي جداً)، وسبق الإشارة إلى هذا الطريق، وأن عبدالرحمن اضطرب فيه.

الأولاد، فأما الإناث فقد أباح لهن التحلي بالذهب ولبس الحرير)[1].

- **وعلى فرض التسليم بصحة الحديث وأن المراد به النساء**، فإن ذلك منسوخ، أو إن هذا في حق من لاتؤدي زكاته على القول بوجوب زكاة الحلي، أو في حق من تظهره وتفخر به؛ لأنه مظنة الخيلاء، **وهذا الجواب الأخير بما فيه من الاحتمالات الثلاثة يمكن وروده في كل حديث استدل به الشيخ الألباني في المسألة.**

٢/ واستدل أيضاً بحديث ثوبان مولى رسول الله ﷺ قال: جاءت بنت هبيرة إلى رسول الله ﷺ وفي يدها فتخ[2]...فجعل رسول الله ﷺ يضرب يدها[3]، فدخلت على فاطمة بنت رسول الله ﷺ، تشكو إليها الذي صنع بها رسول الله ﷺ، فانتزعت فاطمة سلسلة في عنقها من ذهب، وقالت: هذه أهداها إلي أبو حسن[4]، فدخل رسول الله ﷺ والسلسلة في يدها فقال: «**يا فاطمة، أيغُرُّك[5] أن يقول الناس ابنة رسول الله وفي يدها سلسلة من نار**»، ثم خرج ولم يقعد، فأرسلت فاطمة بالسلسلة إلى السوق فباعتها، واشترت بثمنها غلاماً... فأعتقته، فحُدث بذلك، فقال: «**الحمد لله الذي أنجى فاطمة من النار**»[6].

---

(١) حلية الأولياء(٣/٢٥٤).

(٢) في رواية أحمد: (خواتيم من ذهب، يقال لها الفتخ).

(٣) في رواية أحمد: (يقرع يدها بعصية معه يقول لها: « **أيسرك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار؟**»)

(٤) المقصود بأبي الحسن: زوجها علي ﷺ، وفي رواية أحمد: (انظري إلى هذه السلسلة التي أهداها إلي أبو حسن. قال: وفي يدها سلسلة من ذهب).

(٥) (بضم الغين المعجمة مضارع غرّه، يقال: غرّته الدنيا غُرُورًا، منْ باب قعد: خدعته بزينتها)كما في ذخيرة العقبى(٣٨/٢١٠)، وقال السندي في حاشيته على النسائي(٨/١٥٩): (من الغرور، أي: يسرك هذا القول فتصيري بذلك مغرورة، فتقعي في هذا الأمر القبيح بسببه، والله تعالى أعلم).

(٦) أخرجه أحمد (٢٢٣٩٨)، والنسائي(٥١٤٠) واللفظ له، من طريق همام بن يحيى(ثقة ربما وهم) عن يحيى بن أبي كثير، ومن طريق معاذ بن هشام(صدوق ربما وهم) عن أبيه عن يحيى بن أبي كثير قال:حدثني زيد بن سلّام، أن

وجه الاستدلال من هذا الحديث(١):

أن في لوم النبي ﷺ لابنته فاطمة، وضربه يد ابنة هبيرة (نص قاطع على أن الضرب كان من أجل الخواتيم، بدليل تعقبه ﷺ الضرب بهذا التهديد الشديد: «**أيسرك أن يجعل الله في يدك خواتيم من نار؟!**»)(٢).

جده[أباسلّام] حدثه، أن أبا أسماء[الرحبي] حدثه، عن ثوبان به، وقد اختلف فيه على يحيى، فالوجه الأول كما سبق، وأخرجه النسائي(٥١٤١) من طريق النضر بن شميل، والطيالسي(١٠٨٣) ومن طريقه الطحاوي في شرح المشكل(٤٨١٢)، والحاكم (٤٧٢٥) وقال: (صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه)، والبيهقي في الكبرى(٤٨١٢)، عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير، عن أبي سلّام واسمه ممطور، عن أبي أسماء، عن ثوبان به، وهذا هو الوجه الثاني، والوجه الثالث أخرجه معمر في جامعه برواية عبدالرزاق(١٩٩٤٩) عن يحيى بن أبي كثير، عن رجل، عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان به، وهذه الرواية إن لم تُحمل على الاضطراب فأرجحها هو الوجه الثاني الذي اتفق عليه أبوداود الطيالسي والنضر بن شميل عن هشام الدستوائي عن يحيى؛ فإن هشام أثبت الناس في يحيى بن أبي كثير كما ذكر الإمام أحمد وعلي بن المديني، زاد أحمد: (الدستوائي لا تسل عنه أحداً، ما أرى الناس يروون عن أحد أثبت منه)، وزاد ابن المديني: (فإذا سمعت عن هشام عن يحيى فلا ترد به بدلاً)، نقل ذلك عنهما أبو حاتم كما في الجرح والتعديل لابنه(٩/٦٠)، وهذا الوجه الأرجح منقطع فإن يحيى لم يسمع من أبي سلّام. انظر: العلل وعرفة الرجال للإمام أحمد برواية المروذي وغيره ص(١٥٦)، المعرفة والتاريخ(٣/١٠)، المراسيل لابن أبي حاتم ص(٢٤٠)، والوجه الأول فيه رواية يحيى عن زيد بن سلام، قال ابن معين: لم يسمع منه شيئاً، وقال أبو حاتم: قد سمع منه، كما في المراسيل لابن أبي حاتم ص(٢٤١)، وأعلّه بذلك ابن القطان في بيان الوهم والإيهام(٣/٥٨) وقال: (على أن يحيى يقول فيه: حدثني زيد بن سلام، ولكنه مع ذلك مخوف فيه الانقطاع، ولعله كان إجازة زيد بن سلام، فجعل يقول: حدثنا زيد بن سلام، وكان الأكمل أن يقول: " إجازة ")، وانظر كلامه عن رواية يحيى عن زيد: (٢/٣٧٨)، قال الذهبي عن يحيى بن أبي كثير في الميزان(٤/٤٠٣): (هو في نفسه عدل حافظ من نظراء الزهري، وروايته عن زيد بن سلام منقطعة؛ لأنها من كتاب وقع له)، وللحديث متابعة جيدة أخرجها الروياني في مسنده(٦٢٧) قال: حدثنا محمد بن بشار، نا سهل، نا أبو غفار، عن أبي قلابة، عن أبي الأشعث، عن أبي أسماء الرحبي، عن ثوبان به.

(١) قال الطحاوي في شرح مشكل الآثار(١٢/٣٠١): (هذا الحديث من أحسن ما روي في هذا الباب في تحريم لبس الذهب على النساء، غير أنه قد يحتمل أن يكون نسخه ما ذكرنا مما نسخ حديث عائشة الذي رويناه في هذا الباب)، وقال مصطفى العدوي في المؤنق ص(٣٢): (هذا الحديث والذي قبله[يعني حديث أبي هريرة] هما من أقوى الشبه التي أوقعت الشيخ ناصر فيما وقع فيه من القول بتحريم الذهب المحلق للنساء).

(٢) آداب الزفاف ص(٢٣١).

ونوقش الاستدلال بأمور منها:

- أن الحديث ضعيف، قال ابن القطان عن حديث يحيى بن أبي كثير عن زيد: (والناس قد قالوا: إنها منقطعة... وليس لحديث ثوبان هذا عيب غير ذلك، على أن يحيى يقول فيه: حدثني زيد بن سلام، ولكنه مع ذلك مخوف فيه الانقطاع، ولعله كان إجازة زيد بن سلام، فجعل يقول: حدثنا زيد بن سلام، وكان الأكمل أن يقول: " إجازة ")[(١)].
- **وعلى فرض ثبوته وهو الظاهر**[(٢)]، فدلالته تحتمل أموراً، والأمر الواضح فيه أنه ﷺ جوّز بيعها للسلسة وجوّز للمشتري شراءها، وهذا فرع عن صحة التملك والاستعمال، أما ضربه ليد ابنة هبيرة ولومه لفاطمة فله احتمالات، وقد ترجم النسائي للخبر بـ: (الكراهية للنساء في إظهار الحلي والذهب).
- قال ابن حزم:(يمكن أن يكون - عليه الصلاة والسلام - ضرب يديها؛ لأنها أبرزت عن ذراعيها ما لا يحل لها إبرازه، أو لغير ذلك مما هو - عليه الصلاة والسلام - أعلم به.
- وأما قوله: «**أيسرك أن يقول الناس ابنة رسول الله وفي يدك سلسلة من نار**» فظاهر اللفظ الذي ليس يفهم منه سواه أنه - عليه الصلاة والسلام - إنما أنكر إمساكها إياها بيدها، ليس في لفظ الخبر نص بغير هذا، ولا دليل عليه، وليس فيه أنه - عليه الصلاة والسلام - نهاها عن لباسها ولا عن تملكها، هذا لا شك فيه.
- وقد يمكن أنه - عليه الصلاة والسلام - علم أنها لم تزكها وكانت مما تجب فيه الزكاة كما قال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ ﴿٣٤﴾ يَوۡمَ يُحۡمَىٰ عَلَيۡهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكۡوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمۡ

---

(١) بيان الوهم والإيهام(٣/٩٨٥)، ونقله ابن القيم بمعناه مقرّاً له في تهذيب السنن(١١/٢٠١).

(٢) للمتابعة التي أخرجها الروياني في مسنده(٦٢٧)، وإسنادهاحسن.

وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَٰذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنتُمْ تَكْنِزُونَ ﴾.

- والله أعلم لأي وجه أنكر كون السلسلة في يدها - رضي الله عنها - إلا أنه ليس فيه ألبتة تحريم لباسها لها، **بل فيه نصاً: أنه - عليه الصلاة والسلام - أباح لها ملكها يقيناً لا شك فيه؛ لأنه جوّز بيعها للسلسلة، وجوّز للمشتري لها منها شراءها.**
- وأما إمساكها باليد الذي في هذا الخبر إنكاره فقد نسخ بيقين لا شك فيه، لإيجاب رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - الزكاة في الذهب وإباحته - عليه الصلاة والسلام - بيع الذهب بالذهب مثلا بمثل، وزنا بوزن...ولا خلاف في أن إيجاب الزكاة في الذهب وإباحة بيعه بالذهب مثلا بمثل باق إلى يوم القيامة لم ينسخ.
- وأما قوله - عليه الصلاة والسلام - إذ بلغه بيع فاطمة - رضي الله عنها - السلسلة الذهب وابتياعها بثمنها غلاما فأعتقته «**الحمد لله الذي أنقذ فاطمة من النار**» ، فالذي لا شك فيه، فهو أنه قد صح عن رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - ...قال «**من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضواً من النار حتى فرجه بفرجه**»، فنحن على يقين من أن الله تعالى أنقذها من النار بعتقها للغلام.
- ومن ادعى أنه إنما أنقذها من النار ببيعها السلسلة فقد قفا ما لا علم له به، وقال ما لا دليل له عليه، ولا برهان عنده بصحته، وما ليس في الخبر منه نص، ولا دليل إلا بالظن الذي هو أكذب الحديث.
- وقد جاء في كراهة مس حلي الذهب أثر صحيح ...عن عائشة أم المؤمنين قالت قدمت على رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - حلية من عند النجاشي أهداها له فيها خاتم من ذهب فيه فص حبشي قالت: «**فأخذه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - بعود معرضاً أو ببعض أصابعه، ثم دعا أمامة بنت أبي العاص ابنة زينب فقال: تحلي بهذا يا بنية**» .

- فهذا رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - قد كره مس خاتم الذهب فلعله كرهه لفاطمة أيضاً، ومع ذلك حلاه أمامة بنت أبي العاص)[1].
- وقال الخطابي: (يشبه أن يكون إنما كره استعمال الكثير منه؛ لأن صاحبه ربما ضن بإخراج الزكاه منه فيأثم ويحرج، وليس جنس الذهب بمحرم عليهن كما حرم على الرجال قليله وكثيره)[2].
- ومما يحتمله الحديث أن: (ذلك كان قبل نزول فرائض الزكاة، أو على أن المنع من لبسه للتباهي والتفاخر، أو على أنه فيما لم تؤد زكاته، أو على خوف الافتتان به، والانشغال عن أمور الدين، وما يخص فاطمة -رضي الله عنها-، فلأنه ﷺ كان يأخذ أهل بيته بالعزيمة، وبما هو خير وأفضل)[3].
- كما أرشد فاطمة لما هو خير لها من الخادم لما جاءت تسأله إياه، وكما جاء في الحديث عن عقبة بن عامر ﷺ، أن رسول الله ﷺ كان يمنع أهله الحلية والحرير ويقول: «**إن كنتم تحبون حلية الجنة، وحريرها فلا تلبسوها في الدنيا**»[4].
- وقد التزم الشيخ بظاهر الحديث الأخير فقال: (بقي الحرير وحده مباحاً لهن إباحة مطلقة لم يستثن منه شيء، نعم قد استثنى من جنس المباح لهن أمهات المؤمنين، فقد

---

(١) المحلى لابن حزم(٩/٢٤٣-٢٤٥).

(٢) معالم السنن (٤/٢١٦).

(٣) تعليق من حاشية المسند طبعة الرسالة(٣٧/٨٥)، وهو ملخص من المؤنق للعدوي ص(٣٤).

(٤) أخرجه أحمد(١٧٣١٠)، والنسائي(٥١٣٦)، وابن حبان(٥٤٨٦)، والحاكم(٧٤٠٣) وغيرهم من طريق عمرو بن الحارث عن أبي عشانة أنه سمع عقبة به، وقال:(هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه) قال الذهبي: (لم يخرجا لأبي عشانة)، وأبو عشانة اسمه حي بن يؤمن المعافري، قال ابن حزم في المحلى(٩/٢٤٢): (أبو عشانة غير مشهور بالنقل)، قلت: وثقه أحمد وابن معين ويعقوب بن سفيان، وقال ابن حبان في صحيحه(٥/٣٨٧): (من ثقات أهل مصر). وانظر: تهذيب التهذيب (٣/٧١-٧٢).

صح عنه ﷺ أنه منع أهله منه)[1]، ثم ذكر حديث ثوبان، لكن الحديث على هذا الفهم أيضاً فيه المنع من عموم الحلية من ذهب أو فضة وقد أقره الشيخ واعتمده [2]، لكن هذا التخصيص مشكلٌ جداً إن لم يُفهم بسياقه ومجموع النصوص ومافهمه السلف، وقد سبق إثبات تحلّي عائشة.

- ولئن خصص الشيخ خبر عقبة، وحرّم الحرير والذهب على أهل النبي ﷺ، فيلزمه ذلك أيضاً في هذا الحديث الذي يثبته وهو حديث عام: «**ويل للنساء من الأحمرين: الذهب والمعصفر**»[3] فلم يخص في الحديث أهله، وقد نقل الشيخ بعد أن أثبته تأويله، وأنه محمول على من تظهره تبختراً و فتنة للرجال، ولم يجعله على ظاهره[4]، وهو المراد هنا في حديث ثوبان أنه ليس على ظاهره الذي تفرّد بفهمه، والله أعلم.

٣/ واستدل أيضاً على تحريم الذهب المحلق بحديث عائشة -رضي الله عنها- قالت: رأى النبي ﷺ في يدي قُلبين ملويّين بذهب، فقال: «**ألقيهما عنك، واجعلي قلبين من فضة، وصفريهما بزعفران**»[5]، وفي لفظ: «**ألا أخبرك بما هو أحسن من هذا، لو نزعت هذا،**

---

(١) السلسلة الصحيحة (٦٦٢/١)

(٢) بعد أن ذكر قول السندي في حاشية النسائي(١٥٦/٨): (الظاهر أنه يمنع أزواجه الحلية مطلقاً سواء كان من ذهب أو فضة ولعل ذلك مخصوص بهم؛ ليؤثروا الآخرة على الدنيا).

(٣) أخرجه ابن حبان(٥٩٦٨) من حديث أبي هريرة ﷺ، وقال الألباني في السلسلة الصحيحة(٦٦٣/١): (وهذا إسناد جيد، رجاله كلهم ثقات).

(٤) حيث قال في آخر بحثه للحديث كما في السلسلة الصحيحة(٦٦٤/١): (نقل المناوي في معنى الحديث عن مسند الفردوس:"يعني يتحلين بحلي الذهب، ويلبسن الثياب المزعفرة، ويتبرجن متعطرات متبخترات، كأكثر نساء زمننا، فيفتن بهن")، ولم يتعقبه أو يذكر نقلاً غيره، وواضح أنه يميل إلى أن الحديث ليس على ظاهره بل لمن تظهر زينتها تبختراً أو فتنة لغيرها.

(٥) أخرجه معمر في جامعه الملحق بمصنف عبدالرزاق(١٩٩٤٤)، والنسائي(٥١٣٤)، والطحاوي في شرح المشكل(٤٨٠٦)، والسرقسطي في الدلائل(٦٣٦)وهذا لفظهما، ومداره على ابن شهاب الزهري، واختُلف عليه فرواه عبدالرزاق، عن معمر، عن الزهري، عن عائشة، ورواه هشام بن يوسف عن معمر عن ، عن الزهري ، عن عروة أو عن عمرة عن عائشة، ورواه عمرو بن الحارث، عن الزهري، عن عروة، عن عائشة، ورواه ابن وهب قال:

وجعلت مسكتين من ورق، ثم صفرتها بزعفران كانتا حسنتين»[1]، وحديث أم سلمة- رضي الله عنها- قالت: دخل النبي ﷺ وعلي شعرات من ذهب، فأعرض عني فقلت: يا رسول الله ألا تنظر إلى زينتي، فقال: «**عنها أعرض**»، فقطعتها، «**فأقبل إلي بوجهه**»[2].

وجه الاستدلال:

- أن (في هذا الحديث[حديث أم سلمة]، وما قبله [حديث عائشة] دلالة واضحة على تحريم السوار والطوق والحلقة من الذهب على النساء، وأنهن في هذه المذكورات كالرجال في التحريم، وإنما يباح لهن ماسوى ذلك من الذهب المقطع؛ كالأزرار والأمشاط ونحو ذلك من زينة النساء)[3].

ونوقش هذا الاستدلال:

- **بضعف الحديثين** فحديث عائشة قال عنه النسائي: (هذا غير محفوظ)، وحديث أم سلمة منقطع وله متابعة ضعيفة لاتقويه[4].

حدثني عمرو بن الحارث، عن ابن شهاب ولم يذكر فيه عروة ولا عائشة، وجاء على غير هذه الأوجه أيضاً وقد ذكرها الدارقطني في العلل(١٤/١١٥-١١٦) وذكر الاختلاف عن الزهري وعن معمر ثم قال: (والصحيح قول من قال: عن عبد الحميد بن عبدالرحمن مرسلاً عن النبي ﷺ)، وقال النسائي بعد أن أخرجه بإسناد ظاهره الثبوت: (هذا غير محفوظ، والله أعلم).

(١) وهو لفظ النسائي(٥١٣٤)، والطحاوي في شرح المشكل(٤٨٠٣)، ولفظ الخطيب في تاريخ بغداد(٩/٤٧٣):«**ألا أدلك على خير من ذلك، تجعليه من ورق وتخلقيه فيصير كأنه ذهب**»، والألباني لم يذكر إلا اللفظ الأول ولم يعزه إلا للسرقسطي، وقد خرجه من النسائي ولم يتعرض للفظه، مع أن طريقته جمع الألفاظ، وسيأتي التنبيه على ذلك.

(٢) أخرجه أحمد(٢٦٦٨٢) والطبراني في الكبير(٩٦٨)وهذا لفظه، من طريق عطاء عن أم سلمة به، وهذا منقطع، فعطاء لم يسمع من أم سلمة،كما قال علي بن المديني في العلل ص(٦٦)، وجاء موصولاً من طريق ضعيف عن ميمون أبو حمزة عن أبي صالح عن أم سلمة به، وميمون ضعيف والأكثر أنه لايعتبر به، وأبو صالح مقبول كما في التقريب.

(٣) آداب الزفاف ص(٢٣٤).

(٤) وانظر: المؤنق ص(٣٦-٤١)، آداب الخطبة والزفاف لعمرو بن عبدالمنعم سليم (٢٤٦-٢٥٢).

- **وعلى فرض ثبوته،** فحديث عائشة -رضي الله عنها- فيه كما في رواية النسائي:((**ألا أخبرك بما هو أحسن من هذا**)) **وهي**(لاتفيد تحريماً قاطعاً فمثل ذلك مثل قول النبي -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- لفاطمة وجاءت تسأله خادماً: ((**ألا أدلك على ماهو خير لك من خادم تسبحين وتحمدين وتكبير...**))الحديث. فهل في هذا تحريم الخادم؟!
- ولا أدري لماذا أخّر الشيخ-عفا الله عنه- رواية النسائي والخطيب وقدّم رواية السرقسطي مع أن الحديث واحد ومخرجه واحد، ثم إني ألزم الشيخ هنا بلازم أخذه على نفسه ألا وهو جمع طرق الحديث وضم ألفاظه وجمع شمله[1] ...
- ففي رواية النسائي والخطيب: ((**ألا أدلك على خير من ذلك**))فهذه الجملة تفيد وتشعر أن قوله ﷺ: ((**ألقيها عنك**)) محمول على الكراهة وليس على التحريم، وقد كان النبي ﷺ يمنع أهله الحلية...وذلك منه ﷺ اختيار للأفضل والأكمل لأهل بيته)[2]، ولذلك قال ابن حزم: (وهذا الخبر حجة لنا؛ لأنه ليس في هذا الخبر أنه ﷺ نهاها عن مسكتي الذهب، إنما فيه: أنه - عليه الصلاة والسلام - اختار لها غيره، ونحن نقول بهذا)[3].
- وكذلك الرواية في حديث أم سلمة (ليس فيها نص على التحريم بل إنما فيها الإرشاد إلى ماهو الأفضل من ترك تلك الزينة، وقد كان النبي ﷺ يمنع أهله التوسع في كثير من المباحات ليؤثروا الآخرة على الدنيا)[4].

---

(١) قال الألباني في آداب الزفاف ص(٢٣٢): (هذه المسألة مثال من جملة الأمثلة الكثيرة على أهمية هذه الطريقة التي تفردنا بها في هذا العصر -فيما أعلم- من تتبع الزيادات من مختلف الروايات وجمع شملها وضمها إلى أصل الحديث، مع تحري الثابت منها، فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله).

(٢) المؤنق ص(٣٦-٣٧).

(٣) المحلى (٩/٢٤٢).

(٤) إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء للأنصاري ص(٧٩).

- **وأخيراً فالمعتمد** أن هذه الأحاديث وغيرها بين نظر العلماء على مر الأزمان ولم يفهموا منها مافهم الشيخ الألباني، وهي محمولة عند العلماء على محامل خلاصتها كما قال المنذري: (هذه الأحاديث التي ورد فيها الوعيد على تحلي النساء بالذهب تحتمل وجوهاً من التأويل، أحدها: أن ذلك منسوخ، فإنه قد ثبت إباحة تحلي النساء بالذهب، الثاني: أن هذا في حق من لا يؤدي زكاته دون من أداها... الثالث: أنه في حق من تزينت به وأظهرته... الرابع من الاحتمالات: أنه إنما منع منه في حديث الأسورة والفتخات لما رأى من غلظه؛ فإنه مظنة الفخر والخيلاء)[1]، زاد ابن القيم احتمالاً خامساً بقوله: (طائفة سلكت بها مسلك التضعيف وعللتها كلها)[2].
- والإجماع المحكي الذي تبين حفظه، يقوي القول بالنسخ كما قال ابن شاهين: (كان في أول الإسلام يلبس الرجال الخواتيم الذهب، وغير ذلك، وكان الحظر قد وقع على الناس كلهم، ثم أباحه رسول الله ﷺ للنساء دون الرجال، فصار ما كان على النساء من الحظر مباحاً لهم فنسخت الإباحة الحظر)[3]، وقال البيهقي: (باب سياق أخبار تدل على إباحته للنساء)، ثم ذكر أربعة أحاديث، ثم قال:(فهذه الأخبار وما ورد في معناها تدل على إباحة التحلي بالذهب للنساء، واستدللنا بحصول الإجماع على إباحته لهن على نسخ الأخبار الدالة على تحريمه فيهن خاصة، والله أعلم)[4]، وقال الشوكاني: (ومن أعظم الأدلة الدالة على ترجيح أحاديث التحليل...أنه قد قام الإجماع على ذلك...الواجب هاهنا المصير إلى القول بالنسخ...أو المصير إلى

---

(١) الترغيب والترهيب(١/٣١٣-٣١٤).

(٢) تهذيب السنن(١١/٢٠١).

(٣) ناسخ الحديث ومنسوخه ص(٤٤٦).

(٤) السنن الكبرى(٤/٤٣٨).

التأويل...أو المصير إلى التعارض البحث على تسليم عدم إمكان التأويل، وحينئذ يتحتم ترجيح أحاديث التحليل على أحاديث التحريم؛ لكثرتها ولكونها صريحة في الحل، وللإجماع على العمل بها وترك ما عارضها، وللإجماع أيضًا على تحليل الحرير للنساء، وهو قرين الذهب في تلك الأحاديث)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فالذي يظهر **أن نسبة القول بتحريم الذهب المحلّق على النساء إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث قول معتبر يصح أن تُخرم به الإجماعات المنقولة عن علماء الأمة، ولا يُعرف من قال بهذا القول قبل الألباني (ت١٤٢٠)، والله أعلم.

(١) الفتح الرباني من فتاوى الشوكاني(٩/٤٢٧٨)، وبها رسالته "القول الجلي في حل لبس النساء للحلي".

المبحث الثاني : عدم وجوب زكاة عروض التجارة
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

العُرُوض في اللغة: جمع عَرْض (بسكون الراء، وهو كل ما كان من المال غير نقد؛ وجمعه عُروض. فأما العَرَض بفتح الراء، فما يصيبه الإنسان من حظه من الدنيا)[1]، قال الأزهري: (أما العرض بسكون الراء فما خالف الثمنين: الدنانير والدراهم، من متاع الدنيا وأثاثها، وجمعه عروض. فكل عَرْض داخل في العَرَض، وليس كل عَرَض عَرْضاً)[2]، فبينهما عموم وخصوص، و(كل شيء فهو عرْض سوى النقدين، أي الدراهم والدنانير فإنهما عين)[3].

ومن إرادة العموم في القرآن قوله تعالى: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْآخِرَةَ﴾[4] ، وفي السنة قوله ﷺ: «**ليس الغنى عن كثرة العَرَض، ولكن الغنى غنى النفس**»[5]، قال ابن حجر: (قال أبو عبد الملك البوني، فيما نقله ابن التين عنه قال: اتصل بي عن شيخ من شيوخ القيروان أنه قال: العَرَض بتحريك الراء الواحد من العروض التي يتجر فيها، قال وهو خطأ؛ فقد قال الله تعالى:﴿يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ﴾، ولا خلاف بين أهل اللغة في أنه ما يعرض فيه، وليس هو أحد العروض التي يتجر فيها، بل واحدها عرْض بالإسكان وهو ما سوى النقدين)[6].

---

(١) مقاييس اللغة (٤/٢٧٦).

(٢) تهذيب اللغة (١/٢٨٩)، وانظر: لسان العرب(٧/١٧٠).

(٣) تاج العروس(١٨/٣٩١)، وانظر: لسان العرب(٧/١٧٠).

(٤) من الآية (٦٧) من سورة الأنفال.

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري(٦٤٤٦)، ومسلم(١٠٥١) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) فتح الباري(١١/٢٧٢).

وفي "غلط الضعفاء من الفقهاء": (ويقولون لواحدِ العُرُوضِ من الأمتعة: "عَرَضٌ"، بفتح الراء. وصوابُهُ: عَرْضٌ، بإسكانِ الراء)[1]، ولايخرج معنى العرْض في الاصطلاح عن المعنى اللغوي[2]، وأنها: (غير الأثمان من المال، على اختلاف أنواعه، من النبات والحيوان والعقار وسائر المال)[3]، وعرْض التجارة أعم الأموال الزكوية[4].

والمقصود بعروض التجارة في الزكاة: (كل ما قصد الاتجار فيه عند تملكه بمعاوضة محضة)[5]، وقيل هي: (ما يعد لبيع وشراء لأجل ربح غير النقدين غالباً)[6].

والعروض عند المالكية على قسمين: عرْض إدارة، وعرْض احتكار[7]، (والمراد بالمدير: من يبيع عروضه بالسعر الحاضر ثم يخلفها بغيرها، ولا يرصد نفاق سوق ليبيع، ولا كساده ليشتري فيه، كما يفعله أرباب الحوانيت والجالبون للسلع من البلدان)[8] و(كأهل الأسواق، فيجعل لنفسه شهراً في السنة فينظر فيه ما معه من العين، ويقوّم ما معه من العروض ويضمه إلى العين، ويؤدي زكاة ذلك إن بلغ نصاباً بعد إسقاط الدين إن كان عليه، وأما **غير المدير وهو الذي يشتري السلع وينتظر بها الغلاء؛** فلا زكاة عليه فيها حتى يبيعها، فإن باعها بعد حول أو أحوال زكى الثمن لسنة واحدة، وقال الشافعي

---

(١) غلط الضعفاء من الفقهاء لابن بري ص(١٨)، وقال الصقلي في تثقيف اللسان في "باب غلط أهل الفقه" ص(٢١٦): (ويقولون: العين، والعرَض، ويباع الدين بعرَض. والصواب: عرْض بإسكان الراء).

(٢) انظر: طلبة الطلبة ص(١٤٨)،شرح مختصر خليل(٢/١٩٥)، الزاهر ص(١٠٨)، المطلع ص(١٧٣).

(٣) المغني لابن قدامة(٣/٥٨).

(٤) انظر: الحاوي الكبير(٣/٢٨٣)، المبدع شرح المقنع (٢/٣٦٨).

(٥) المجموع(٦/٤٨)، وقال: (وتفصيل هذه القيود أن مجرد نية التجارة لا يصير به المال للتجارة، فلو كان له عرض قنية ملكه بشراء أو غيره فجعله للتجارة لم يصر للتجارة هذا هو المذهب وبه قطع الجمهور، وقال الكرابيسي: يصير للتجارة وهو مذهب أحمد وإسحاق بن راهويه).

(٦) الإقناع للحجاوي(١/٢٧٥).

(٧) انظر: التوضيح شرح مختصر ابن الحاجب(٢/٢١٢)، الفواكه الدواني(١/٣٣١)، حاشية العدوي(١/٤٨٢).

(٨) شرح مختصر خليل للخرشي(٢/١٧٩).

وأبو حنيفة: يزكي كل عام وإن لم يبع، وهو عندهما مخير بين إخراج الزكاة من العروض أو قيمتها)[١].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (مما اتفقوا على أنه لا زكاة فيه: كل ما اكتسب للقنية لا للتجارة، من جوهر، وياقوت، ووطاء، وغطاء، وثياب، وآنية نحاس؛ أو حديد، أو رصاص، أو قزدير، وسلاح، وخشب، ودروع وضياع، وبغال، وصوف، وحرير، وغير ذلك) [٢].

٢. و (الحلي المتخذ بنية التجارة تجب زكاته بإجماع، سواء كان لرجل أو امرأة) [٣].

٣. وحكي الإجماع على وجوب زكاة عروض التجارة، (ومنع ذلك أهل الظاهر)[٤]، فلم

---

(١) القوانين الفقهية ص(٧٠)، فالمحتكر يرصد السوق وينتظر الربح الجيد كأصحاب العقار غالباً، فهذا عندهم يزكيها إذا باعها مرة واحدة، والمدير لايرصد ويكتفي بالربح القليل كأصحاب البقالات، فيزكي كل سنة، قال في مختصر ابن الحاجب وتوضيحه (٢/٢١٧-٢١٩): (بشرط أن ينض من أثمان العروض شيء ما. وقال ابن حبيب: لا يشترط النضوض، ورواه مطرف عن مالك...فلو كان مداراً بالعرض ولا ينض شيء، فالمشهور: لا تجب...يعني: لو كان يدير العروض بعضها ببعض ولا يبيع بشيء من العين، فالمشهور عدم التقويم؛ بناء على اشتراط النضوض، والشاذ لابن حبيب. ولمالك من رواية مطرف وابن الماجشون)، وقال عطية سالم في تكملة الأضواء(٨/٢٩٣) نقلاً عن الشيخ الشنقيطي: (سمعت من الشيخ - رحمة الله تعالى علينا وعليه - في موضوع زكاة العروض في قول المالكية: يشترط أن ينض في يد التاجر المدير ولو درهماً أثناء الحول، وإلا لما وجبت عليه زكاة في عروض تجارته. فقال -رحمة الله تعالى علينا وعليه-: لو كان مالك - رحمه الله - موجوداً اليوم لم يقل ذلك ؛ لأن العالم اليوم كله لا يكاد يعرف إلا هذه الأوراق، وقد لا ينض في يده درهم، واحد فضة. ويترتب على ذلك إسقاط الزكاة عن عروض التجارة، وهي غالب أموال الناس اليوم).

(٢) المحلى (٤/١٣)، وانظر: مراتب الإجماع ص(٣٧)، التمهيد(١٧/١٣٥)، قال ابن جزي في القوانين ص(٧٠): (تنقسم العروض إلى أربعة أقسام: للقنية خالصاً فلا زكاة فيه إجماعاً).

(٣) شرح مختصر خليل للخرشي(٢/١٨٣)، قال ابن جزي في القوانين الفقهية ص(٦٩): (ينقسم حلي الذهب والفضة أربعة أقسام: الأول أن يتخذ للباس الجائز فلا زكاة فيه خلافاً لأبي حنيفة، والثاني أن يتخذ للتجارة ففيه الزكاة إجماعاً ويعتبر بوزنه دون قيمة صياغته).

(٤) بداية المجتهد(٢/١٥)، قال النووي في المجموع(٦/٤٧): (وحكى أصحابنا عن داود وغيره من أهل الظاهر أنهم قالوا: لا تجب)، أي: زكاة عروض التجارة، وصرّح بذلك ابن حزم وناقش انظر: المحلى(٤/١٢)، (٤/٣٩).

يروا في عروض التجارة زكاةً، وتبعهم على ذلك بعض المعاصرين، وحُكم على رأيهم بالشذوذ، **وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني (ت١٤٢٠)[١]، ومقبل الوادعي (ت١٤٢٢)[٢].

وقد سبقهما من المتأخرين الشوكاني(ت١٢٥٠)[٣]، وتبعه: صديق حسن خان (ت١٣٠٧)[٤].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ونحوه من الأوصاف، ومن ذلك:

- أبوعبيد القاسم (ت٢٢٤)بقوله: (أموال التجار عندنا، وعليه أجمع المسلمون أن الزكاة فرض واجب فيها، وأما **القول الآخر فليس من مذاهب أهل العلم عندنا)**[٥].
- والخطابي(ت٣٨٨) بقوله: (احتج...بعض أهل الظاهر ممن لا يرى الزكاة في أموال التجارة...ثم هو عمل الأمة وإجماع أهل العلم، فلا يعد قول هؤلاء معهم

---

(١) قال في تمام المنة ص(٣٦٣): (الحق أن القول بوجوب الزكاة على عروض التجارة مما لا دليل عليه في الكتاب والسنة الصحيحة، مع منافاته لقاعدة "البراءة الأصلية").

(٢) قال في "إجابة السائل على أهم المسائل" ص(٧٠٢): (عروض التجارة الصحيح من أقوال أهل العلم أنه ليس فيها زكاة؛ لعدم ورود الدليل).

(٣) انظر: الدراري المضية (٢/١٥٩-١٦٠)، السيل الجرار ص(٢٣٦-٢٣٧).

(٤) انظر: الروضة الندية (١/٥٠٣-٥٠٦).

(٥) الأموال ص(٥٢٢).

خلافاً)[1].

- وابن عبدالبر (ت٤٦٣)بقوله: (وقد شذَّ داود فلم ير الزكاة في العروض)[2]، وقوله: (وأما داود بن علي فإنه شذ عن جماعة الفقهاء فلم ير الزكاة فيها على حال اشتريت للتجارة أو لم تشتر للتجارة)[3].
- وابن تيمية (ت٧٢٨) بقوله: (والأئمة الأربعة وسائر الأمة إلا من شذ متفقون على وجوبها في عرض التجارة)[4].
- والزركشي (٧٧٢) بقوله: (عن ابن عمر -رضي الله عنهما-: ليس في العروض زكاة إلا ما كان للتجارة. رواه البيهقي.مع أن ذلك قد حكاه ابن المنذر إجماعاً، وإن كان قد حكي فيه خلاف شاذ عن داود ونحوه، والله أعلم)[5].
- ومحمد الأمين الشنقيطي (ت١٣٩٣) بقوله: (فتحصل أن جميع ما ذكرناه من طرق حديث أبي ذر، وحديث سمرة بن جندب المرفوعين، وما صح من أخذ عمر زكاة الجلود من حماس، وما روي عن ابن عمر، وعمر بن عبد العزيز، وظاهر عموم الآية الكريمة، وما فسرها به مجاهد، **وإجماع عامة أهل العلم إلا من شذّ** عن السواد الأعظم= يكفي في الدلالة على وجوب الزكاة في عروض التجارة) [6].
- وعبدالله المنيع بقوله: (فالقول بأن الزكاة غير واجبة في عروض التجارة قول

---

(١) معالم السنن (٣/٥٣-٥٤).

(٢) التمهيد(١٧/١٢٦).

(٣) الاستذكار (٣/١٦٩).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٥/٤٥).

(٥) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٢/ ٥١٣).

(٦) أضواء البيان (٢/١٣٩).

شاذ)[1]، وقال: (ولقد نُبش هذا القول من مقبرته قبل -أربعين عاماً-فانقض للرد عليه...وانتهى الأمر بإعادة هذا القول الشاذ إلى قبره ودفنه، ولكن في عصر الحرية الفكرية الفوضوية وجد من يجد في نبشه طريقاً للشهرة والظهور)[2].

- وفي فتاوى اللجنة الدائمة: (إنما نفى ابن حزم وجوب الزكاة في عروض التجارة؛ لأنه لا يقول بتعليل الأحكام، والقول بعدم تعليل الأحكام وأنها لم تشرع لحكم قول باطل...وعلى هذا فمن منع زكاة ما لديه من عروض التجارة **فهو مخطئ**)[3].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب زكاة عروض التجارة :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ﴾[4]، وقوله: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ﴾[5]،وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ فِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ مَّعۡلُومٞ﴾[6].

وجه الاستدلال:

- هو ما صح عن مجاهد في قول الله: ﴿أَنفِقُواْ مِن طَيِّبَٰتِ مَا كَسَبۡتُمۡ﴾ قال: (من التجارة)[7]، و(عموم هذه الآية يوجب الصدقة في سائر الأموال؛ لأن قوله تعالى: ﴿

---

(١) بحوث وفتاوى في بعض مسائل الزكاة ص(١٧).

(٢) المرجع السابق ص(١٥-١٦).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الأولى(٩/٣١٢).

(٤) من الآية (٢٦٧) من سورة البقرة.

(٥) من الآية (١٠٣) من سورة التوبة.

(٦) الآية (٢٤) من سورة المعارج.

(٧) أخرجه الطبري في تفسيره (٤/٦٩٥-٦٩٦) وابن أبي شيبة(٢٢١٩٢)وغيرهما، من طُرق عن شعبة عن الحكم عن مجاهد، وعن ابن أبي نجيح عن مجاهد.

﴿مَا كَسَبْتُمْ﴾ ينتظمها...ويُحتج بظاهر الآية على من ينفي إيجاب الزكاة في العروض)[1]، (ولا شك أن ما ذكره مجاهد داخل في عموم الآية)[2].

- وقد ترجم لهذه الآية الإمام البخاري فقال: (باب صدقة الكسب والتجارة؛ لقوله تعالى...)[3] فأورد الآية، والبيهقي ترجم لها بقوله: (باب زكاة التجارة)[4].
- وقوله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ (وهذا عام فيحمل على عمومه إلا ما خصه الدليل)[5]، كما قال الباجي.
- وفي قوله: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ﴾ عموم أيضاً،(ومال التجارة أعم الأموال[6]، فكانت أولى بالدخول)[7]، و(أولى بالإيجاب)[8].

٢/واستدلوا بحديثين: حديث سمرة بن جندب ﷺ قال: «**فإن رسول الله ﷺ كان يأمرنا أن نخرج الصدقة من الذي نعد للبيع**»[9]، وحديث أبي ذرٍّ ﷺ مرفوعاً وفيه: «**وفي البزِّ**

---

(١) أحكام القرآن للجصاص (٥٥٤/١)

(٢) أضواء البيان (١٣٩/٢).

(٣) صحيح البخاري(١١٥/٢)، ولم يورد في الباب حديثاً، وهذا الباب ومعه نحو عشرة أبواب أحصيتها لايذكر فيها أي حديث، فيكتفي بآية مع الترجمة، وقد يكتفي ببعض الآثار، وقد يكتفي بالترجمة فقط دون آية أو حديث أو أثر.

(٤) السنن الكبرى(٢٤٧/٤)، أورد الآية ثم أثر مجاهد ثم أحاديث الباب.

(٥) المنتقى(١٢٠/٢)، وقال ابن العربي في عارضة الأحوذي(١٠٤/٣): (هذا عام في كل مال على اختلاف أصنافه، وتباين أسمائه، واختلاف أغراضه، فمن أراد أن يخصه في شيء فعليه الدليل).

(٦) (لأنه يشمل كل مال يُتجر فيه، من حيوان وحبوب وثمار وسلاح ومتاع وغير ذلك). فقه الزكاة ص(٢٢٥).

(٧) المبدع شرح المقنع (٣٦٨/٢).

(٨) الحاوي الكبير (٢٨٣/٣).

(٩) أخرجه أبوداود(١٥٦٢)، والطبراني في الكبير(٧٠٢٩)، والدارقطني(٢٠٢٧)، والبيهقي في الكبرى(٧٥٩٧)، ومداره على جعفر بن سعد بن سمرة بن جندب، عن خبيب بن سليمان، عن أبيه، عن سمرة به، وسكت عنه أبوداود والبيهقي وحسن إسناده ابن عبدالبر في الاستذكار(١٧٠/٣)، قال ابن القطان في بيان الوهم(١٣٨/٥): (إسناد مجهول البتة، فيه جعفر بن سعد بن سمرة، وخبيب بن سليمان بن سمرة، وأبوه سليمان بن سمرة. وما من هؤلاء، من

صدقته»[1]، وقول ابن عمر -رضي الله عنهما-: (كان فيما كان من مال في رقيق، أو في دواب، أو بزٍّ يُدار لتجارة، الزكاة كل عام)[2].

وجه الاستدلال:

- حديث سمرة ﷺ (هذا نصٌّ؛ لأن الذي نعده للبيع هو عروض التجارة)[3]، وفي حديث أبي ذر ﷺ أوجب في البزّ الصدقة(والبز يطلق على الثياب المعدة للبيع عند البزازين، وزكاة العين لا تجب في الثياب، فتعين الحمل على زكاة التجارة)[4]، (ولا

تعرف له حال، وقد جهد المحدثون فيهم جهدهم، وهو إسناد تروى به جملة أحاديث قد ذكر البزار منها نحو المائة)، وقال الذهبي في الميزان(٤٠٨/١): (هذا إسناد مظلم لا ينهض بحكم).

(١) أخرجه أحمد(٢١٥٥٧)، والدارقطني(١٩٣٤) والبيهقي في الكبرى(٧٥٩٨) من طريق ابن جريج، عن عمران بن أبي أنس، بلغه عنه، عن مالك بن أوس بن الحدثان، عن أبي ذر به، وأخرجه الدارقطني(١٩٣٢)، ومن طريقه البيهقي(٧٦٠٢)، من طريق موسى بن عبيدة، حدثني عمران بن أبي أنس، عن مالك بن أوس بن الحدثان عن أبي ذر به، وهو عند من سبق بلفظ(البزّ)، وصرّح بذلك الدارقطني بقوله: (قالها بالزاي)، وأكد ذلك بقوله: (كتبه من الأصل العتيق وفي البز مقيد)، وهو عند الحاكم(٧٦٠٢) وصححه بلفظ: (البر)، قال ابن دقيق: (الذي رأيته في نسخة من المستدرك في هذا الحديث البر بضم الموحدة وبالراء المهملة) نقله ابن حجر في التلخيص الحبير(٣٩١/٢)، قال النووي في المجموع(٤٧/٦): («**وفي البز صدقته**» هو بفتح الباء وبالزاي، هكذا رواه جميع الرواة وصرح بالزاى الدارقطني والبيهقي)، وقال في تهذيب الأسماء واللغات(٢٧/٣): («**في البَز صدقة**» هو بفتح الباء وبالزاي، وهذا وإن كان ظاهرًا لا يحتاج إلى تقييد، فإنما قيدته؛ لأنني **بلغني أن بعض الكُتَّاب صحفه بالبُر بضم الباء وبالراء.** قال أهل اللغة: البز الثياب التي هي أمتعة البزاز) انتهى، والحديث برواية ابن جريج سئل عنه الإمام البخاري فقال: (ابن جريج لم يسمع من عمران بن أبي أنس) كما في العلل الكبير للترمذي ص(١٠٠)، ولعل ابن جريج دلّسه عن موسى بن عبيدة المذكور في الطريق الآخر، وقد قال الدارقطني عن تدليس ابن جريج: (يتجنب تدليسه؛ فإنه وحش التدليس لا يدلس إلا فيما سمعه من مجروح، مثل إبراهيم بن أبي يحيى، **وموسى بن عبيدة** وغيرهما) كما في سؤالات الحاكم للدارقطني ص(١٧٤)، قال ابن مفلح في الفروع(١٩١/٤):(وفي صحة هذا الخبر نظر، ويدل على ضعفهما أن أحمد إنما احتج بقول عمر ﷺ لحماس)، وسيأتي قول عمر بإذن الله.

(٢) أخرجه عبدالرزاق(٧١٠٣) عن ابن جريج قال: أخبرني موسى بن عقبة، عن نافع، عن ابن عمر، وإسناده صحيح.

(٣) البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣/ ٣٠٧)، وانظر: بحر المذهب(١٤٨/٣).

(٤)كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ص (١٧٣)، وانظر: الحاوي الكبير (٣/ ٢٨٣).

خلاف أنها لا تجب في عينه، وثبت أنها تجب في قيمته)[1].

- وأما قول ابن عمر فله حكم الرفع كما قال ابن عبدالبر: (ما كان ابن عمر ليقول مثل هذا من رأيه؛ لأن مثل هذا لا يدرك بالرأي)[2]، وفي قوله: (كان فيما كان) إشارة إلى أن هذا الحكم كان عليه العمل في زمن التشريع.

ونوقش هذا الاستدلال:

- (أما حديث سمرة فساقط؛ لأن جميع رواته ما بين سليمان بن موسى، وسمرة ﷺ مجهولون لا يعرف من هم)[3]، وحديث أبي ذر(إسناده غير صحيح مداره على موسى بن عبيدة الربذي)[4]، قال البخاري عن موسى: (قال يحيى كنا نتقي حديثه تلك الأيام وقال أحمد منكر الحديث)[5].
- (ثم لو صح لما كانت لهم فيه حجة؛ لأنه ليس فيه: أن تلك الصدقة هي الزكاة المفروضة؛ بل لو أراد ﷺ بها الزكاة المفروضة لبين وقتها، ومقدارها، وكيف تُخرج، أمن أعيانها، أم بتقويم، وبماذا تقوّم؟ ومن المحال أن يكون ﷺ يوجب علينا زكاة لا يبين كم هي، ولا كيف تؤخذ.
- وهذه الصدقة لو صحت لكانت موكولة إلى أصحاب تلك السلع؛ كما حدثنا عبد الله بن ربيع، ثنا عمر بن عبد الملك، ثنا محمد بن بكر، ثنا أبو داود، ثنا مسدد، ثنا معاوية، عن الأعمش، عن أبي وائل، عن قيس بن أبي غَرَزة قال: مر بنا رسول الله ﷺ فقال: «**يا معشر التجار، إن البيع يحضره اللغو والحلف، فشوبوه بالصدقة**»، فهذه

---

(١) المغني لابن قدامة (٣/ ٥٨).

(٢) الاستذكار (١٧٢/٣).

(٣) المحلى (٤٠/٤).

(٤) التلخيص الحبير (٣٩١/٢).

(٥) التاريخ الأوسط(٩٣/٢)، وانظر: تهذيب الكمال(١٠٨/٢٩).

صدقة مفروضة غير محدودة، لكن ما طابت به أنفسهم، وتكون كفارة لما يشوب البيع مما لا يصح من لغو وحلف)[1].

- وحديث أبي ذر ﷺ (فيه لفظة اختلفت النسخ فيها وهي: «**البز**» فهي في بعضها البز بفتح الموحدة والزاي المعجمة وقد صرح بذلك موسى بن عبيدة وقد علمت ضعفه وفي بعضها "البر" بالباء المضمومة والراء المهملة ولم يتبين لنا ولا لكثيرين قبلنا أيهما الأرجح وهذا كما قال صديق خان في "الروضة": "مما يوجب الاحتمال فلا يتم الاستدلال". قلت: هذا لو صح الحديث فكيف به وهو ضعيف؟!)[2].

وأجيب عن هذه المناقشات:

- (بأن حديث سمرة سكت عنه أبوداود والمنذري وهذا تحسين منهما، وحسّنه ابن عبدالبر، وقال الشيخ أحمد شاكر ردّاً على ابن حزم: رواته معروفون ذكرهم ابن حبان في الثقات.
- وحديث أبي ذر صححه الحاكم وذكر له الحافظ عدة طرق ضعيفة، قال في إحداها: هذا إسناد لابأس به، وقد تأيد الحديثان بالعمومات، وبعمل الصحابة، وإجماع السلف، مع مايعضدهما من النظر الصحيح والقياس السليم)[3].
- أما حمل ابن حزم الصدقة في الحديث على غير الزكاة، فهذا (خلاف الظاهر، بل

(١) المحلى (٤/٤٠-٤١)، والحديث المذكور خرّجه أحمد(١٦١٣٤) وأصحاب السنن من حديث قيس بن غَرَزة ﷺ، وقال الترمذي: (حديث قيس بن أبي غرزة حديث حسن صحيح...ولا نعرف لقيس عن النبي ﷺ غير هذا).

(٢) تمام المنة ص(٣٦٣).

(٣) فقه الزكاة ص(٢٢٩-٢٣٠)، والصواب ضعف الحديثين من حيث الصنعة الحديثية، لكن ضعفهما يسير، وأما ذكر ابن حبان لمجهول الحال في الثقات؛ فمعروف وسبق تحريره، وحديث أبي ذر مداره على موسى بن عبيدة وليس له أكثر من طريق، وانظر تخريجهما.

خلاف لما صرح به من تسميته زكاة في بعض الأحاديث والآثار)[1].

- لأن (المتبادر من كلمة "الصدقة" هو الزكاة. فقد صحت الأحاديث الكثيرة بتسميتها صدقة، وإذا عرفت ب"أل" كما في الحديث، انصرف إلى اللفظ المعهود، وهو الزكاة)[2].

- كما قال الله: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾[3]، قال الإمام الشافعي: (ما أخذ من مسلم فهو زكاة، والزكاة صدقة، والصدقة زكاة وطهور أمرهما ومعناهما واحد، وإن سميت مرة زكاة ومرة صدقة، هما اسمان لها بمعنى واحد، وقد تسمي العرب الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وهذا بيّن في كتاب الله عز وجل، وفي سنة رسول الله ﷺ، وفي لسان العرب)[4].

- وحديث التجار ليس فيه(دليل على ما ادعوه؛ لأنه إنما أمرهم في هذا الحديث بشيء من الصدقه غير معلوم المقدار في تضاعيف الأيام ومر الأوقات، ليكون كفارة عن اللغو والحلف)[5]، و(أنه ينبغي للتجار أن يلازموا الصدقة في كثير من أوقاتهم؛ لما لا يخلو من الأيمان، والمواعيد الكاذبة، فيكفرونها بها)[6]، فهي كفارة مستحبة وليست صدقة واجبة.

- وابن حزم قال عن هذه الكفارة: (فهذه صدقة مفروضة غير محدودة)، فأوجب

---

(١) فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الأولى (٩/٣١٠).

(٢) فقه الزكاة ص(٢٢٥)، كقول الله: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ ...﴾ الآية، وقوله ﷺ: ((...**صدقة تؤخذ من أغنيائهم**)) الحديث، والعامل على الزكاة يسمى مصدقاً، انظر: فقه الزكاة ص(٤٢).

(٣) من الآية (١٠٣) من سورة التوبة.

(٤) الأم (٢/٩٠)، قال الماوردي في الأحكام السلطانية ص(١٧٩): (الصدقة زكاة، والزكاة صدقة، يفترق الاسم ويتفق المسمى)، وقال ابن تيمية في فتاويه(٢٥/٨): (فقد سمى الله الزكاة صدقة وزكاة).

(٥) معالم السنن (٣/٥٣).

(٦) ذخيرة العقبى(٣٠/٣٦٩).

الكفارة ولم يوجب الزكاة، (فإذا كان على التاجر من الصدقة المفروضة غير المحددة -كما يقول ابن حزم نفسه- مايكون كفارة لمايشوب، فكيف يُعفَى مما هو مفروض على عامة المسلمين؟)[1].

- وأما لفظ البر أو البز (فالجواب هو ما قدمنا عن النووي، من أن جميع رواته رووه بالزاي، وصرح بأنه بالزاي البيهقي، والدارقطني)[2]، فالبرتصحيف، وأما البز ف(لا يقال تصحيف؛ لأنه نُقل مضبوطاً بالزاي)[3]، مما يدل على حفظ هذا الوجه.

٣/ **ومن الأدلة على وجوب زكاة عروض التجارة،** أثر أبي عمرو بن حِمَاس[4]، عن أبيه حماس[5]، أنه كان يبيع الأدم والجعاب[6]، وأن عمر قال له: (يا حِماس أدِّ زكاة مالك)، فقال: والله ما لي مال إنما أبيع الأدم والجعاب، فقال: (قوّمه و أدِّ زكاته)[7]، وقول ابن

---

(١) فقه الزكاة ص(٢٢٨).

(٢) أضواء البيان (١٣٦/٢) وقول النووي مذكور في تخريج الحديث.

(٣) الإشراف على نكت مسائل الخلاف(٤٠٢/١).

(٤) قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات(٢٦٢/٢): (الرجل الصالح المستجاب الدعوات).

(٥) قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات(١٦٨/١): (حِماس بن عمرو الليثى المدني التابعي، سمع عمر بن الخطاب...وحماس بكسر الحاء المهملة وتخفيف الميم والسين المهملة)، قال ابن حجر في تعجيل المنفعة(٤٦٦/١): (هو مخضرم كان رجلاً كبيراً في عهد عمر، وذكره بن حبان في الثقات)، وذكره ابن قُطْلُوْبَغَا في الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (٢٠/٤).

(٦) الأدم جمع أدمة (والأدمة: باطن الجلد، والبشرة: ظاهرها) كما في مجمل اللغة ص(٩٠)، والجعاب جمع جعبة و(الجَعْبَة وعاء السِّهام) كما في المخصص (٤٣/٢).

(٧) رواه ابن أبي شيبة(١٠٤٥٦)، وأحمد كما في مسائل ابنه عبدالله ص (١٦٣)، والشافعي في الأم(٢/ ٤٩)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٧٦٠٣)، وأبوعبيد في الأموال ص(١١٧٩) وغيرهم، من طُرق عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عبدالله بن أبي سلمة عن أبي عمرو بن حِماس عن أبيه حِماس به، ولعبدالله بن أبي سلمة متابعة عند أبي عبيد(١١٨٠)، والشافعي في الأم(٤٩/٢) من طريق محمد بن عجلان عن أبي الزناد عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه عن عمر مثله، واحتج بهذا الأثر الإمام أحمد كما في المسائل برواية ابنه عبدالله ص(١٦٣)، ورواية أبي الفضل (٣١٣/١)، وقال ابن مفلح في الفروع(١٩١/٤):(أحمد إنما احتج بقول عمر رضي الله عنه لحماس)، واحتج به كذلك الإمام الشافعي في الأم(٤٩/٢)، وقال الجويني في نهاية المطلب(٢٩٣/٣): (الأصل الذي اعتمده الشافعي

عمر ﷺ: (ليس في العروض زكاة الا أن تكون للتجارة)[1]، وقول ابن عباس: (لا بأس بالتربص حتى يبيع، والزكاة واجبة عليه)[2].

وجه الاستدلال:

قال الطحاوي: (روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة **من غير خلاف**)، وقال ابن المنذر: (وممن روينا هذا القول عنه عمر بن الخطاب، وابن عمر، وعائشة، وابن عباس)[3]، قال البيهقي: (وقد حكى ابن المنذر عن عائشة وابن عباس مثل ما روينا عن ابن عمر ، ولم يحك خلافهم عن أحد)[4].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- (أما حديث عمر؛ فلا يصح؛ لأنه عن أبي عمرو بن حماس عن أبيه، وهما مجهولان)[5].

حديث حِماس)، وقد أعل الأثر ابن حزم في المحلى(٤/٤١) بجهالة حماس وابنه، وقال ابن كثير في إرشاد الفقيه(١/٢٥٩): (رواه الشافعي وسعيد بن منصور **بإسناد جيد**)، وقال ابن الملقن في خلاصة البدر المنير (١/ ٣٠٩): (رواه البيهقي **بإسناد صحيح** لا أعلم به بأسًا)، وقال ابن حجر إتحاف المهرة (١٢/ ١٣٨): (قط في الزكاة: ثنا محمد بن أحمد بن الحسن، ثنا يوسف القاضي، ثنا محمد ابن أبي بكر، ثنا حماد بن زيد، ثنا يحيى بن سعيد، عن أبي عَمرو بن حِمَاس، عن أبيه، بهذا. **وقال: كلهم ثقات**)انتهى، والأثر في سنن الدارقطني(٢٠١٨) ولم أقف على قوله: (كلهم ثقات).

(١) رواه أحمد كما في مسائل ابنه عبدالله ص(١٦٣)، ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٧٦٠٥)، وأخرجه الشافعي في الأم (٢/٤٩)، وابن أبي شيبة(١٠٤٥٩) وغيرهم، من طرق عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر به، وإسناده صحيح، وقال ابن حزم في المحلى (٤/٤٠): (خبر صحيح).

(٢) أخرجه أبوعبيد في الأموال (١١٨٢) قال: حدثنا يزيد عن حبيب بن أبي حبيب عن عمرو بن هرم عن جابر بن زيد فذكره، وإسناده لابأس به، قال ابن حزم في المحلى(٤/٤٠): (خبر صحيح).

(٣) الإشراف(٣/٨١) وقال: (والفقهاء السبعة، سعيد، وسليمان بن يسار، والقاسم بن محمد، وأبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث ابن هشام، وخارجة بن زيد، وعروة بن الزبير، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة، وبه قال الحسن البصري، وجابر بن زيد، وطاووس، وميمون بن مهران، والنخعي).

(٤) السنن الكبرى(٤/٢٤٨).

(٥) المحلى (٤/٤١).

- (وأما حديث ابن عباس ...[فـ] لا دليل فيه على إيجاب الزكاة في عروض التجارة، وهو خارج على مذهب ابن عباس المشهور عنه في أنه كان يرى الزكاة واجبة في فائدة الذهب، والفضة، والماشية حين تستفاد، فرأى الزكاة في الثمن إذا باعوه...
- عن جابر بن زيد أبي الشعثاء عن ابن عباس: أنه قال في المال المستفاد: يزكيه حين يستفيده، وقال ابن عمر: حتى يحول عليه الحول(١)،وقد بين هذا عطاء: وهو أكبر أصحابه...)(٢).
- فعن ابن جريج قال: قال لي عطاء: (لا صدقة في لؤلؤ، ولا في زبرجد، ولا ياقوت، ولا فصوص ولا عرض ولا شيء لا يدار فإن كان شيء من ذلك يدار ففيه الصدقة في ثمنه حين يباع)(٣).
- (وأما خبر ابن عمر: فصحيح؛ إلا أنه لا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ وكم قضية خالفوا فيها عمر، وابنه)(٤).
- (ومع كونه موقوفاً غير مرفوع إلى النبي ﷺ فإنه ليس فيه بيان نصاب زكاتها ولا ما يجب إخراجه منها، فيمكن حمله على زكاة مطلقة غير مقيدة بزمن أو كمية، وإنما بما تطيب به نفس صاحبها، فيدخل حينئذ في عموم النصوص الآمرة بالإنفاق)(٥).

---

(١) هذا الأثر ثابت، رواه أحمد كما في مسائل ابنه عبدالله ص(١٦٣)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى(٤/٤٢) من طريق عبد الصمد، نا حماد قال: نا قتادة، عن جابر بن زيد به، وأخرج الوارد عن ابن عباس ابن أبي شيبة(١٠٢٢٦) وغيره، أبو أسامة، عن هشام، عن عكرمة، عن ابن عباس في الرجل يستفيد مالاً قال: (يزكيه حين يستفيده).

(٢) المحلى (٤/٤١-٤٢)

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (١٠٠٧٥)، ومن طريقه ابن حزم في المحلى(٤/٤٦) من طريق محمد بن بكير محمد بن بكير، عن ابن جريج، قال: قال لي عطاء به، وأخرجه عبدالرزاق بأتم منه، وسيأتي في الجواب عن المناقشة بإذن الله.

(٤) المحلى (٤/٤٢).

(٥) تمام المنة ص(٣٦٤).

والجواب عن هذه المناقشة:

- **أما أثر عمر** رضي الله عنه فقول ابن حزم بأن حماساً وابنه مجهولان، تعقبه أحمد شاكر بقوله: (كلا بل هما معروفان ثقتان)[1]، (وكم من معروف قد جهله)[2] ابن حزم.
- **وعلى فرض التسليم** بجهالتهما فابن حِماس (جهالة مثله لا تضر حيث لا يوجد من جرحه، أو طعن فيما ساقه من متن؛ على أن ابن حبان قد ذكره في "الثقات"، والله أعلم، وأمّا أبوه حماس؛ فقد قال الحافظ: "هو مخضرم، كان رجلًا كبيرًا في عهد عمر وذكره ابن حبان في "الثقات")[3]، وقال ابن تيمية: (اشتهرت القصة بلا منكر)[4].
- وقد سبق في تخريج الأثر أن الإمام أحمد احتج به، واعتمده الشافعي، ونقل ابن حجر عن الدارقطني أنه قال في رجاله: (كلهم ثقات)، وجوّد إسناده ابن كثير ، وصححه ابن الملقن.
- **فإن لم يُسلّم بذلك**، فلهذا الأثر عن عمر شاهدان قويان: **الأول** صححه ابن حزم، وهو عن عبد الرحمن بن عبد القاري، قال: كنت على بيت المال زمن عمر بن الخطاب، فكان إذا خرج العطاء: (جمع أموال التجار، ثم حسبها شاهدها وغائبها، ثم أخذ الزكاة من شاهد المال على الشاهد والغائب) [5].

(١) المحلى (٢٣٥/٥) بتحقيق أحمد شاكر.

(٢) إعلاء السنن (٣٧٥/١٢).

(٣) النكت العلمية على الروضة الندية ص(٢٦٩).

(٤) مجموع الفتاوى (١٥/٢٥).

(٥) أخرجه أبوعبيد في الأموال(١١٧٨)، وابن أبي شيبة(١٠٤٦٦) وغيرهما، من طريق محمد بن إسحاق، عن ابن شهاب، عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف، عن عبد الرحمن بن عبد القاري به، قال ابن حزم في المحلى(٤٠/٤): (خبر صحيح)، قال في النكت العلمية على الروضة الندية ص(٢٦٩): (وهو شاهد قوي لما تقدم في قصة حماس)، على أن ابن حزم قد تأوله بعد تصحيحه فقال: (وأما حديث عبد الرحمن بن عبد القاري فلا حجة لهم فيه؛ لأنه ليس فيه: أن تلك الأموال كانت عروضاً للتجارة، وقد كانت للتجار أموال تجب فيها الزكاة، من فضة وذهب وغير ذلك، ولا يحل أن يزاد في الخبر ما ليس فيه، فيحصل من فعل ذلك على الكذب) انتهى، ولعل ماورد عن عمر من

- **والآخر** عن زياد بن حدير، قال: (استعملني عمر على العشر فأمرني أن آخذ من تجار المسلمين ربع العشر)[1].
- والآخر يشبه ماصح عن عمر بن عبدالعزيز أنه كتب لزريق[2] بن حيان: (أن انظر من مرّ بك من المسلمين، فخذ مما ظهر من أموالهم، مما يديرون من التجارات، من كل أربعين ديناراً، ديناراً. فما نقص، فبحساب ذلك. حتى يبلغ عشرين ديناراً. فإن نقصت ثلث دينار، فدعها ولا تأخذ منها شيئاً)[3].
- قال ابن عبدالبر: (معلوم عند جماعة العلماء أن عمر بن عبد العزيز كان لا ينفذ كتاباً ولا يأمر بأمر ولا يقضي بقضية إلا عن رأي العلماء الجلة ومشاورتهم والصدر عما يجمعون عليه ويذهبون إليه ويرونه من السنن المأثورة عن النبي ﷺ وعن أصحابه المهتدين بهديه المقتدين بسنته وما كان ليحدث في دين الله ما لم يأذن الله له به مع دينه وفضله... **وقد روي عن عمر بن الخطاب ما يدل على أن عمر بن عبد العزيز طريقه سلك في ذلك**)[4]، وقال ابن العربي: (عمر بن عبدالعزيز كتب بأخذ الزكاة من

مجموع الآثار الثلاثة يبين أن المقصود الأخذ من عروض التجارة، وإلا فما فائدة التنصيص على التجار هنا إن لم يكن المقصود مال تجارتهم؟!

(١) أخرجه أبوعبيد في الأموال(١٦٥٨) حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم بن مهاجر، عن زياد بن حدير به، ولابأس به، ويقويه ما أخرجه ابن أبي شيبة(٩٨٤٤) حدثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن عاصم، عن الحسن، قال: كتب عمر إلى أبي موسى (أن خذ ممن مر بك من تجار المسلمين من كل مائتي درهم خمسة دراهم)، وكذلك كتاب عمر الذي ذكره أنس بن مالك ﷺ لأنس بن سيرين: (خذ من أموال المسلمين ربع العشر ، ومن أموال أهل الذمة إذا اختلفوا للتجارة نصف العشر ، ومن أموال أهل الحرب العشر) أخرجه البيهقي في الكبرى(١٨٧٦٥)وغيره.

(٢) قال أبوعبيد في الأموال ص(٦٤١): (أهل العراق يقولون رزيق، وأهل الشام ومصر يقولون زريق، وهم أعلم به).

(٣) أخرجه مالك (٢٥٥/١)، ومن طريقه الشافعي في الأم(٤٩/٢)،وأبوعبيد في الأموال (١١٦٤)، وابن حزم في المحلى(١٧٣/٤)، وأخرجه أبويوسف في الخراج ص(١٥٠)، وابن أبي شيبة(٩٨٧٨) وغيرهم من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري عن زريق به.

(٤) الاستذكار (١٦٣/٣).

العروض، والملأ الملأ، والوقت الوقت)[1].

- **وأما مذهب ابن عباس** رضي الله عنه، فنص كلامه أن الزكاة واجبة على التاجر: (والزكاة واجبة عليه) وهذا هو المطلوب، وظاهره الترخيص في تأخير زكاتها حتى يبيع العروض: (لابأس بالتربص حتى يبيع).
- وقوله هذا يقابله من قال بالتقويم كل عام، وليس إسقاط الزكاة مما يقابله، وهذا هو سياق الأثر كاملاً وهو ظاهر فيما ذكرت، قال أبو عبيد: (عن جابر بن زيد أنه قال في مثل ذلك[2]: "قوّمه بنحو من ثمنه يوم حلّت فيه الزكاة، ثم أخرج زكاته، **على أن ابن عباس كان يقول**: لا بأس بالتربص حتى يبيع، والزكاة واجبة عليه")[3]، فقول جابر بن زيد:(على أن ابن عباس كان يقول) هو تفريع على ما سبق من كلامه.
- **أما قول عطاء**: (ففيه الصدقة في ثمنه حين يباع)؛ فليس فيه عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة، وهذا سياق الأثر تاماً عند عبد الرزاق عن ابن جريج قال: قال لي عطاء: (الصدقة في تبر الذهب، وتبر الفضة إن كان يدار، وإن كان لا يدار، وإن كان مسبوكاً موضوعاً، وإن كان في حلي امرأة، قال: ولا صدقة في اللؤلؤ، ولا زبرجد، ولا ياقوت، ولا فصوص، ولا عرض لا يدار، فإن كان شيء من ذلك يدار ففيه الصدقة في ثمنه حين يباع)[4]، ففيه وجوب الزكاة في الذهب والفضة وحليهما مطلقاً، وعدم وجوب الزكاة في اللؤلؤ والزبرجد والياقوت والفصوص إلا إن كانت عروض تجارة ففيها الزكاة في ثمنها إذا بيعت، ولم يعتبر الحول كمذهب ابن عباس.

---

(١) عارضة الأحوذي(٣/١٠٤).

(٢) مثل مافي الرواية التي قبلها عنده وهي عن ابن عمر قال: (ما كان من رقيق أو بزّ يراد به التجارة، ففيه الزكاة).

(٣) أخرجه أبوعبيد في الأموال(١١٨٢) وسبق في تخريجه ذكر تصحيح ابن حزم له.

(٤) مصنف عبدالرزاق(٧٠٦١).

- ومما يوضح مذهبه أيضاً قوله لابن جريج: (لا زكاة في عرض لا يدار إلا الذهب والفضة، فإنه إذا كان تبراً موضوعاً وإن كان لا يدار زكي)[(١)]، وعن ابن جريج قال: قال عطاء في البزّ: (إن كان يدار كهيئة الرقيق زكى ثمنه)[(٢)]، فمذهب عطاء في وجوب الزكاة كمذهب غيره كما في مصنف ابن أبي شيبة عن عطاء، والزهري، ومكحول، قالوا: (ليس في الجوهر شيء إلا أن يكون لتجارة)[(٣)].
- **وأما قول ابن عمر**، فلفلظ الزكاة (في هذا السياق لايفهم منها إلا الزكاة المعهودة؛ لأنها حقيقة شرعية)[(٤)].
- والاعتراض عليه بأن قوله ليس بحجة، فالجواب عنه، أن الاستدلال هنا ليس بقول ابن عمر مجرداً، بل من وجهين سبق الإشارة إليهما، وهما:
- الأول أن في قوله: (كان فيما كان من مال في رقيق، أو في دواب، أو بزٍّ يُدار لتجارة، الزكاة كل عام)، فالتحديد بكل عام **له حكم الرفع**[(٥)]؛ والثاني أن قوله: (ليس في العروض زكاة إلا أن تكون للتجارة) ليس له مخالف من الصحابة كما سبق إثباته، **فيكون إجماعاً**، كما سيأتي تحقيقه في الدليل الآتي.

٤/ الدليل الرابع هو: الإجماع .

---

(١) المرجع السابق(٧١٠٢).

(٢) المرجع السابق(٧١٠٠).

(٣) مصنف ابن أبي شيبة (١٠٠٧١).

(٤) الفتاوى الشاذة للقرضاوي ص(٤٩).

(٥) قال العبيلان في النكت العلمية على الروضة الندية ص(٢٧٥): (أما قوله -رحمه الله- [أي:الألباني]: "ومع كونه موقوفًا غير مرفوع إلى النبي ﷺ" ؛ فالجواب عليه أنه اجتمع فيه أمران: الأول: اشتهاره، حتى إن من بعد الصّحابة لم يعرفوا سواه. الثاني: عدم وجود المخالف من الصحابة، **فهو بهذين القيدين حجة حتى على طريقة الشيخ** -رحمه الله- **كما حدثني بذلك**، حيث إنه جعل ضابط كون الموقوف حجة: هو اشتهاره وعدم وجود المخالف).

وقد نقل الإجماع على وجوب زكاة عروض التجارة غير واحد من العلماء :

١. قال أبوعبيد القاسم بن سلام (ت٢٢٤): (أموال التجار عندنا، وعليه أجمع المسلمون أن الزكاة فرض واجب فيها)[١].

٢. وقال ابن المنذر(ت٣١٩): (وأجمعوا على أن في العروض التي تدار للتجارة الزكاة إذا حال عليها الحول)[٢].

٣. وقال الطحاوي(ت٣٢١): (روي عن عمر وابن عمر زكاة عروض التجارة من غير خلاف)[٣].

٤. وقال الجصاص(ت٣٧٠): (وروي عن ابن عمر وابن عباس ﷺ أيضاً زكاة، العروض، ولم يرو عن غيرهم من السلف خلافه، فصار إجماعاً)[٤].

٥. وقال الخطابي(ت٣٨٨): (روى سمرة بن جندب أن رسول الله ﷺ كان يأمرهم أن يخرجوا الصدقة عن الأموال التي يعدونها للبيع، وقد ذكره أبو داود في كتاب الزكاة، ثم هو عمل الأمة، وإجماع أهل العلم)[٥].

٦. وقال الباجي (ت٤٧٤): (هذا كتاب أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز بذلك إلى عماله وأصحاب جوائزه، وأخذ رزيق به الناس في زمانه، وهذا مما يحدث به في الأمصار، ولم ينكر ذلك عليه أحد، ولا يعلم أحد تظلم منه بسببه، والناس متوافرون في ذلك الزمان من بقايا الصحابة وجمهور التابعين ممن لا يحصى كثرة، فثبت أنه

---

(١) الأموال ص(٥٢٢).

(٢) الإجماع ص(٤٨)، وانظر: الإقناع(١/٢١٥).

(٣) مختصر اختلاف العلماء (١/ ٤٣٢).

(٤) شرح مختصر الطحاوي(٢/٣٣٦-٣٣٧).

(٥) معالم السنن (٣/٥٤).

إجماع)[1].

٧. وقال البغوي(ت٥١٦): (قال داود: زكاة التجارة غير واجبة، وهو مسبوق بالإجماع)[2].

٨. وقال ابن العربي(ت٥٤٣): (ولم يصح فيه خلاف عن السلف)[3].

٩. وقال ابن قدامة(ت٦٢٠): (عن أبي عمرو بن حماس، عن أبيه، قال: أمرني عمر، فقال: أد زكاة مالك. فقلت: ما لي مال إلا جعاب وأدم. فقال: قومها ثم أد زكاتها. رواه الإمام أحمد، وأبو عبيد. وهذه قصة يشتهر مثلها ولم تنكر، فيكون إجماعاً)[4].

١٠. وقال المجد ابن تيمية(ت٦٥٢) عن وجوب الزكاة في عروض التجارة: (هو إجماع متقدم)[5].

١١. وقال أبو العباس ابن تيمية(ت٧٢٨): (روي عن حماس قال: مر بي عمر فقال: أد زكاة مالك فقلت: مالي إلا جعاب وأدم فقال قومها ثم أد زكاتها. واشتهرت القصة بلا منكر فهي إجماع)[6].

١٢. وقال الشنقيطي(١٣٩٣): (فقد رأيت ثبوت أخذ الزكاة من عروض التجارة عن عمر، ولم يعلم له مخالف من الصحابة، وهذا النوع يسمى إجماعا سكوتياً، وهو حجة عند أكثر العلماء)[7]، وقال: (وآثار وردت بذلك عن بعض الصحابة ﷺ، **ولم يعلم أن**

---

(١) المنتقى (١٢٠/٢).

(٢) شرح السنة(٥٣/٦).

(٣) عارضة الأحوذي(١٠٤/٣).

(٤) المغني (٥٨/٣).

(٥) نقله عنه في الفروع(١٩٢/٤)، والمبدع(٣٦٨/٢)، كشاف القناع(٢٤٠/٢).

(٦) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٥).

(٧) أضواء البيان (١٣٧/٢).

أحداً منهم خالف في ذلك، فهو إجماع سكوتي)[1].

١٣. وقال ظفر التهانوي(ت١٣٩٤)[2]: (ابن حزم وإمامه داود بن علي الظاهري محجوجان بإجماع من قبلهما)[3].

١٤. وقال ابن جبرين (ت١٤٣٠): (إجماع الأمة من كل مذهب ثابت على أن عروض التجارة فيها زكاة)[4].

١٥. وفي فتاوى اللجنة الدائمة: (اشتهر ما ذكر عن الصحابة ﷺ ولم ينكر فكان إجماعاً)[5].

ونوقش الاستدلال بالإجماع بأمور:

- **بعدم التسليم** باتفاق الصحابة فـ(قد جاء خلاف ما روي عن عمر، وابن عمر عن غيرهما من الصحابةﷺ ...عن ابن جريج أخبرني نافع الخوزي قال: كنت جالساً عند عبد الرحمن بن نافع إذ جاءه زياد البواب فقال له: إن أمير المؤمنين -يعني ابن الزبير- يقول: أرسل زكاة مالك. فقام فأخرج مائة درهم، وقال له: اقرأ عليه السلام، وقل له: إنما الزكاة في الناض. قال نافع: فلقيت زياداً فقلت له: أبلغته. قال: نعم، قلت: فماذا قال ابن الزبير. فقال: قال: صدق)[6]، قال ابن جريج: قال لي عمرو

(١) المرجع السابق(٢/١٣٥).

(٢) ظفر أحمد العثماني التهاوني ولد سنة (١٣١٠) في ديوبند، وانتقل إلى تهانه بهون عند خاله الملقب بحكيم الأمة محمد أشرف التهانوي ولازمه، وهو الذي فوضه بكتابة "إعلاء السنن"، وبقي في تأليفه(٢٠)سنة، وألف العديد من الكتب بالأردية مع الإفتاء والتدريس، توفي سنة (١٣٩٤) هـ. انظر: مقدمة إعلاء السنن (١/٢٤-٢٧).

(٣) إعلاء السنن (١٢/٣٧٥).

(٤) إبهاج المؤمنين بشرح منهج السالكين(١/٣٢٣)، وقال(١/٣٢١): (أجمع علماء الأمة على أن عروض التجارة فيها زكاة، وقد خالف في ذلك الشيخ الألباني عفا الله عنه).

(٥) فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الأولى (٩/٣١٠).

(٦) المحلى (٤/٤٢)، والأثر أخرجه عبدالرزاق(٧١١٩) ومن طريقه ابن حزم، عن ابن جريج، عن نافع الخوزي، عن زياد البواب به، قال أحمد شاكر في تحقيق المحلى(٥/٢٣٦) عن الخوزي:(لم أعرفه ولم أجد له ترجمة)، قلت: توبع الخوزي

بن دينار: (ما أرى الزكاة إلا في العين)[(١)].

- و(عن عبد الله بن عون قال: أتيت المسجد وقد قرئ الكتاب، فقال صاحب لي: لو شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز في أرباح التجار ألا يعرض لها حتى يحول عليها الحول)[(٢)].
- قال ابن حزم: (فهذا ابن الزبير، وعبد الرحمن بن نافع وعمرو بن دينار، وعمر بن عبد العزيز، وقد روي أيضاً عن عائشة، وذكره الشافعي عن ابن عباس، وهو أحد قولي الشافعي)[(٣)].
- ويحتمل أن عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة هو قول لعطاء (فقد قال إبراهيم الصائغ: سئل عطاء: تاجر له مال كثير في أصناف شتى، حضر زكاته أعليه أن يقوم متاعه على نحو ما يعلم أنه ثمنه فيخرج زكاته؟ قال: لا ولكن ما كان من ذهب أو فضة أخرج منه زكاته وما كان من بيع أخرج منه إذا باعه. أخرجه ابن زنجويه في كتابه "الأموال"...بسند حسن)[(٤)].
- ونقلُ ابن المنذر للإجماع (ليس بصحيح، فأول من يخالف في ذلك الظاهرية وهم فرقة من فرق الإسلام) [(٥)] كما قال الشوكاني، (ولو سلمناه لما قامت به حجة؛ إلا على

كما عند عبدالرزاق بعد الأثر السابق: (قال ابن جريج: وحدثني عبيد الله بن أبي يزيد نحو ذلك عن زياد)، وعبيدالله من رجال الصحيحين، ولكن يبقى زياد البواب لم أقف له على ترجمة، وقوله: (الناضّ) قال في النهاية(٥/٧٢): (هو ما كان ذهباً أو فضة، عيناً وورقاً. وقد نضّ المال ينضّ، إذا تحوّل نقداً بعد أن كان متاعا)

(١) المحلى (٤/٤٣)، وقد أخرجه عبدالرزاق (٧١٢٠) عن ابن جريج عن عمرو بلفظ: (ما أرى الصدقة إلا في العين)، وسيأتي بعد صفحة تفسير العين عند مناقشة الأثر.

(٢) المحلى (٤/٤٣)، وقد أخرجه أبو عبيد في الأموال(١١٤٥) من طريق معاذ، عن ابن عون به.

(٣) المحلى (٤/٤٣).

(٤) تمام المنة ص(٣٦٥).

(٥) الدراري المضية (٢/١٦٠)، وقد سبق في نجاسة الدم الكثير أن الشوكاني أول من خالف، ولم يستطع الإعتراض على الإجماع بإثبات المخالف، وفي زكاة العروض اعترض بمخالفة الظاهرية، مع أن الإجماع المحكي سابق لهم وهو إجماع

من يقول بحجية الإجماع) كما قال صديق خان[1].

وأجيب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما خبر ابن الزبير بالإسناد الذي ذكره ابن حزم فقد قال التهانوي: (أولا يستحي ابن حزم، حيث يجهل المعروفين من الرجال ويحتج بالمجهولين؟فإن نافع بن الخوزي لم نعرفه، ولم نجد له ترجمة في شيء من كتب الرجال)، قال أحمد شاكر:(:(لم أعرفه ولم أجد له ترجمة)[2]، وزياد البواب أيضاً لم أعرفه ولم أقف له على ترجمة.
- وعلى التسليم بثبوته، فأين ذكر التجارة فيه؟ (ومن أين عرف أن ابن الزبير كان طلب منه زكاة عروض التجارة؟)[3]، وسياق عبدالرزاق لهذا في (باب لازكاة إلا في الناض) وهو المقابل للدين وماقبله من الآثار ومابعده كلها في زكاة الدين، (ومعناه: إنما الزكاة في النقد لافي الدين حتى يستوفى)[4]، ولو كان المراد إسقاط زكاة عروض التجارة (لرد ابن الزبير مائة درهم التي أخذها من غير حقها ولم يكن كذلك)[5]، **وبطل بذلك معارضة إجماع الصحابة.**
- وأما **قول عمرو بن دينار**: (ما أرى الزكاة إلا في العين)؛ فهو تعليق منه على أثر ابن الزبير السابق، ومؤكد للمعنى الذي ذكر في المراد به، ومراده بالعين مايقابل الدين، فـ(العين: لفظ مشترك في نحو من عشرين مسمى، والمراد هنا: المال الحاضر،

الصحابة، وهو الإجماع الذي للشوكاني كلام بالاعتداد به، وله كلام بعدم الاعتداد بالإجماع دون تفصيل.

(١) الروضة الندية (١/٥٠٦).

(٢) المحلى (٥/٢٣٦) بتحقيق أحمد شاكر.

(٣) إعلاء السنن (١٢/٣٧٥).

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

والدين: ما كان في الذمة)[1]، و(أكثر استعمال الفقهاء للأعيان فيما يقابل الديون، وهي الأموال الحاضرة نقداً كانت أو غيره)[2]، فهو كالمروي عن عائشة وعكرمة وعطاء من قولهم : (ليس في الدين زكاة)[3]، وهي مسألة خلافية.

- **أما ماذكره عن عمر بن عبدالعزيز** أن عبد الله بن عون قال: (أتيت المسجد وقد قرئ الكتاب، فقال صاحب لي: لو شهدت كتاب عمر بن عبد العزيز في أرباح التجار ألا يعرض لها حتى يحول عليها الحول)، فمن هو صاحب ابن عون ؟!
- وعلى تسليم ثبوته، فـ(لا حجة له فيه، بل هو حجة عليه، فإنه أوجب الزكاة في أموال التجارة بعد أن يحول عليها الحول)[4].
- والعجب من ابن حزم كيف يتمسك بمثل هذا، وهو يعرف أن عمر بن عبدالعزيز كتب لزريق بن حيان: (أن انظر من مرّ بك من المسلمين، فخذ مما ظهر من أموالهم، **مما يديرون من التجارات**، من كل أربعين ديناراً، ديناراً)[5]، وهذا أصح وأظهر عن عمر، وقد ذكره ابن حزم في زكاة الذهب، وأعرض عنه هنا.
- وعمر بن عبدالعزيز لم يتفرد بذلك، قال أبوعبيد: (وهو عندنا على ما قال عمر بن عبد العزيز، أنه لا زكاة في الربح أيضا حتى يحول عليه الحول، وقد كان الليث يقول نحو هذا)[6].

---

(١) المطلع ص(٣٩٦).

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية (٥/٢٦٤).

(٣) انظر: مصنف عبدالرزاق(٤/٩٨) (باب لا زكاة إلا في الناض)، ومصنف ابن أبي شيبة(٢/٣٩٠) (من قال: ليس في الدين زكاة حتى يقبض).

(٤) إعلاء السنن (١٢/٣٧٥-٣٧٦).

(٥) سبق تخريجه وأن ابن حزم أخرجه في المحلى(٤/١٧٣) من طريق مالك.

(٦) الأموال ص (٥١٠)، قال ابن عبدالبر في الاستذكار(٣/١٤١): (هذا قول الشافعي في ربح المال وسائر الفوائد كلها يستأنف الحول فيها على ما وردت به السنة).

- وأما قول ابن حزم: (وقد روي أيضاً عن عائشة، وذكره الشافعي عن ابن عباس، وهو أحد قولي الشافعي)[1]، فهو معارض بقول ابن المنذر: (أجمع عامة أهل العلم على أن في العروض التي مُلكت للتجارة الزكاة إذا حال علي الحول. وممن روينا هذا القول عنه عمر بن الخطاب، وابن عمر، **وعائشة، وابن عباس**)[2].
- **وأما قول ابن عباس،** فقد سبق تحرير رأيه في وجوب زكاة التجارة، والذي ذكره الشافعي عن ابن عباس مما يخالف ذلك فقد ضعّفه، قال البيهقي: (الذي روى عن ابن عباس أنه قال: لا زكاة في العروض. فقد قال الشافعي: في كتابة القديم إسناد الحديث عن ابن عباس ضعيف)[3]، قال النووي: (وأما قول ابن عباس فهو ضعيف الإسناد، ضعفه الشافعي ﷺ والبيهقي وغيرهما)[4].
- وإن صح عنهما عدم وجوب زكاة العروض فهو محمول على عرض القنية وليس عرض التجارة، قال ابن عبدالبر: (وقد روي عن ابن عباس وعائشة أنه لا زكاة في العروض، قال سفيان: عن ابن أبي ذئب، عن القاسم، عن عائشة قالت: **ليس في العروض صدقة، وهذا لو صح كان معناه عندنا أن لا زكاة في العروض إذا لم يرد بها التجارة**...وكذلك قول كل من روي عنه من التابعين لا زكاة في العروض على هذا محمله)[5]، وقال بعد أن ذكر بعض الأحاديث والآثار: (لهذا ومثله قلنا إن الذي روي

---

(١) المحلى (٤٣/٤).

(٢) الإشراف(٨١/٣)، قال البيهقي في الكبرى(٢٤٩/٤): (وقد حكى ابن المنذر عن عائشة وابن عباس مثل ما روينا عن ابن عمر، ولم يحك خلافهم عن أحد) .

(٣) السنن الكبرى(٢٤٨/٤).

(٤) المجموع(٤٨/٦).

(٥) التمهيد (١٢٥/١٧).

عن عائشة وابن عباس في أن لا زكاة في العروض إنما ذلك إذا لم يرد بها التجارة)[1].

- وقال البيهقي عن قول ابن عباس: (يحتمل أن يكون معنى قوله -إن صح-: لا زكاة في العرض، أي: إذا لم يرد به التجارة)[2]، قال النووي: (ليجمع بينه وبين الأحاديث والآثار السالفة، ولما روى ابن المنذر عنه من وجوب زكاة التجارة)[3]، (هذا لو كان لها أسانيد معتبرة أو مقاربه؛ فكيف وحالها كما عرفت؟!)[4].
- **وأما عطاء** فقد سبق توضيح مذهبه وأنه لايخالف في وجوب زكاة التجارة، وقوله: (لا زكاة في عرض لا يدار إلا الذهب والفضة)، وقوله في البزّ: (إن كان يدار كهيئة الرقيق زكى ثمنه)، وأن مذهبه في وجوب الزكاة كمذهب غيره كما في مصنف ابن أبي شيبة عن عطاء، والزهري، ومكحول، قالوا: (ليس في الجوهر شيء إلا أن يكون لتجارة)[5]، وقد قال ابن عبدالبر: (قول ابن عباس: لا زكاة في العروض، إنما هو في عروض القنية كقول سائر العلماء، وأما ما ذكره عن عطاء وعمرو بن دينار فقد أخطأ عليهما وليس ذلك بمعروف عنهما)[6].
- **وأما الإمام الشافعي** فقد قال الجويني: (قال الصيدلاني: قد تردد الشافعي في القديم في زكاة التجارة. **وهذا لم يحكه عن القديم غيره، فلا التفات إليه**)، وقد حكاه بعض من تأخر عن الجويني، فقال الروياني: (نص الشافعي في كتبه القديمة والجديدةً: على وجوب الزكاةً في عروض التجارةً، وقال في موضع من القديم: من الناس من قال:

---

(١) المرجع السابق (١٣٣/١٧).

(٢) السنن الكبرى(٢٤٨/٤).

(٣) المجموع(٤٨/٦).

(٤) النكت العلمية على الروضة الندية ص(٢٧٠).

(٥) مصنف ابن أبي شيبة (١٠٠٧١).

(٦) الاستذكار (١٧١/٣)، والضمير في قوله: (وأما ماذكره) يعود إلى داود بن علي. انظر: (١٦٨/٣-١٦٩).

لا زكاةً فيها وروي ذلك عن ابن عباس ﷺ وهو القياس)[1]، ولايصح نسبة القول بعدم الوجوب إلى الشافعي ولا إلى ابن عباس.

- قال النووي: (نصوص الشافعي ﷺ القديمة والجديدة متظاهرة على وجوب زكاة التجارة، قال أصحابنا: قال الشافعي ﷺ في القديم: اختلف الناس في زكاة التجارة فقال بعضهم: لا زكاة فيها، وقال بعضهم: فيها الزكاة وهذا أحب إلينا، هذا نصه،...فمنهم من قال: في القديم قولان في وجوبها، ومنهم من لم يثبت هذا القديم، والمشهور للأصحاب الاتفاق على أن مذهب الشافعي ﷺوجوبها، وليس في هذا المنقول عن القديم إثبات قول بعدم وجوبها، وإنما أخبر عن اختلاف الناس وبين أن مذهبه الوجوب بقوله: وهذا أحب إلي)[2].

- **وأما الظاهرية** فهم وإن كانوا من الأمة إلا أن الإجماع القديم سابق لهم، فلا عبرة بخلافهم، وبخاصة فيما خالفوا فيه القياس، ولايعلم من سبق داود إليه، قال الذهبي : (**لا ريب أن كل مسألة انفرد بها، وقطع ببطلان قوله فيها، فإنها هدر، وإنما نحكيها للتعجب**، وكل مسألة له عضدها نص، وسبقه إليها صاحب أو تابع، فهي من مسائل الخلاف، فلا تهدر)[3]، وفي مسألة سابقة[4] لخصت القول في خلاف الظاهرية بأن ماقبل الظاهرية من إجماع فهو إجماع باقٍ لايخرمه مخالفة الظاهرية، و كل قول ليس لهم فيه سلف، أو كان سبب خلافهم اعتمادهم على أصل مبتدع فهو هدر.

- وقد شنّع ابن تيمية على الظاهرية في بعض أصولهم، فقال: (ومن لم يلحظ المعاني من

---

(١) بحر المذهب (١٤٥/٣)، وانظر: البيان للعمراني(٣٠٦/٣).

(٢) المجموع(٤٧/٦).

(٣) سير أعلام النبلاء (١٠٧/١٣) ، وقرر نحو ذلك ابن تيمية في منهاج السنة(١٧٨/٥).

(٤) في كتاب الطهارة، المبحث الخامس: جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب.

خطاب الله ورسوله ولا يفهم تنبيه الخطاب وفحواه من أهل الظاهر...وكذلك قياس الأولى وإن لم يدل عليه الخطاب لكن عرف أنه أولى بالحكم من المنطوق بهذا، **فإنكاره من بدع الظاهرية التي لم يسبقهم بها أحد من السلف**، فما زال السلف يحتجون بمثل هذا وهذا)[١]،ولعل هذا النقل عن ابن تيمية يكون مدخلاً إلى الدليل الخامس.

٥/ ومن أدلتهم على وجوب زكاة عروض التجارة من المعقول: القياس.

- (**أما القياس** الذي اعتمده الجمهور: فهو أن العروض المتخذة للتجارة مال مقصود به التنمية، فأشبه الأجناس الثلاثة التي فيها الزكاة باتفاق)[٢]، وتوضيحاً لذلك:
- فإن (الأثمان لما كانت على ضربين: منها: ما لا تجب فيه الزكاة، وهو الحلي المعد لاستعمالٍ مباحٍ. ومنها: ما تجب فيه الزكاة، وهو ما عدا ذلك. والماشية على ضربين: منها: ما لا تجب فيه الزكاة، وهي المعلوفة، ومنه: ما تجب فيه الزكاة، وهي السائمة. وجب أيضًا أن تكون العروض على ضربين: منها: ما لا تجب فيه الزكاة، وهو ما لا يكون للتجارة. ومنها: ما تجب فيه الزكاة، وهو ما أعد للتجارة. ووجه المشابهة بينهما: أنه مالٌ: يطلب فيه النماء، فوجبت فيه الزكاة، كالأثمان والسائمة)[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٢١/ ٢٠٧).

(٢) بداية المجتهد (١٥/٢).

(٣) البيان في مذهب الإمام الشافعي (٣٠٧/٣-٣٠٨)، ولمحمد رشيد رضا في تفسير المنار(٤٣٩/١٠) كلام حول اعتبار المقاصد في زكاة العروض، ومما قال فيه: (مع الاعتبار المستند إلى النصوص، وهو أن عروض التجارة المتداولة للاستغلال نقود لا فرق بينها وبين الدراهم والدنانير التي هي أثمانها إلا في كون النصاب يقلب ويتردد بين الثمن وهو النقد، والمثمن وهو العروض، فلو لم تجب الزكاة في التجارة لأمكن لجميع الأغنياء أو أكثرهم أن يتجروا بنقودهم، ويتحروا ألا يحول على نصاب من النقدين أبداً. وبذلك تبطل الزكاة فيهما عندهم. ورأس الاعتبار في المسألة: أن الله تعالى فرض في أموال الأغنياء صدقة لمواساة الفقراء ومن في معناهم، وإقامة المصالح العامة...وأن الفائدة في ذلك للأغنياء تطهير أنفسهم من رذيلة البخل، وتزكيتها بفضائل الرحمة بالفقراء وسائر أصناف المستحقين، ومساعدة الدولة والأمة في إقامة المصالح العامة الأخرى التي تقدم ذكرها، والفائدة للفقراء وغيرهم

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن قولهم: (إن الزكاة فيما ينمى، فدعوى كاذبة متناقضة؛ لأن عروض القنية تنمى قيمتها كعروض التجارة ولا فرق.
- فإن قالوا: العروض للتجارة فيها النماء. قلنا: وفيها أيضاً الخسارة، وكذلك الحمير تنمى، ولا زكاة فيها عندهم، والخيل تنمى، ولا زكاة فيها...)[1].

ويمكن الجواب عن ذلك:

بأن نمو التجارة نمو حقيقي بالأرباح كنمو السائمة بنتاجها، وتعرضها للخسارة كتعرض السائمة للتلف، والعمدة في الفرق بين التجارة وما ذكره من الحمير والخيل أن الصحابة أجمعوا على زكاة التجارة ولم يجمعوا على ماذكر مع ورود الأدلة الخاصة بالعفو عن زكاتها، بل (لا أعرف قائلاً من أهل العلم يقول بوجوب الزكاة في الحمير لغير تجارة واستغلال)[2].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم وجوب زكاة عروض التجارة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

إعانتهم على نوائب الدهر، مع ما في ذلك من سد ذريعة المفاسد في تضخم الأموال وحصرها في أناس معدودين، وهو المشار إليه بقوله تعالى في حكمة قسمة الفيء: ﴿ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ﴾، **فهل يعقل أن يخرج من هذه المقاصد الشرعية كلها التجار الذين ربما تكون معظم ثروة الأمة في أيديهم؟**)، وفي فتاوى محمود شلتوت ص(١٠٥): (فلو لم تجب الزكاة في الأعيان التجارية...لترك نصف مال الأغنياء دون زكاة، ولاحتال أرباب النصف الآخر على أن يتجروا بأموالهم، وبذلك تضيع الزكاة جملة، وتفوت حكمة الشارع الحكيم من تشريعها وجعلها ركناً من أركان الدين)، وفي الشرح الممتع على زاد المستقنع (٦/ ١٣٩): (قول الرسول ﷺ: «**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى**» وهذا أقوى دليل عندي، ونحن لو سألنا التاجر ماذا يريد بهذه الأموال، لقال: أريد الذهب والفضة، فإذا اشتريت السلعة اليوم وربحت فيها غداً أو بعد غد بعتها، ليس لي قصد في ذاتها إطلاقاً).

(١) المحلى (٤/٤٥).

(٢) نيل الأوطار (٤/١٦٣).

١/ حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**ليس فيما دون خمس أواق من الورق صدقة، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل صدقة، وليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة**»[١]، وحديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**»[٢]، وما ورد كذلك من العفو عن صدقة الخيل والحمير[٣].

وجه الاستدلال:

- أن النبي ﷺ أسقط الزكاة عما دون ما ذكر في حديث أبي سعيد (فمن أوجب زكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في كل ما نفى عنه عليه السلام)[٤].
- (ومن أوجب الزكاة في عروض التجارة فإنه يوجبها في الخيل، والحمير، والعبيد، وقد قطع رسول الله ﷺ بأن لا زكاة في شيء منها إلا صدقة الفطر في الرقيق؛ فلو كانت في عروض التجارة، أو في شيء مما ذكر عليه السلام زكاة إذا كان لتجارة لبيّن ذلك بلا شك؛ فإذ لم يبينه عليه السلام فلا زكاة فيها أصلاً)[٥].
- وقوله ﷺ: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**» (ظاهر ذلك عدم وجوب الزكاة في جميع الأحوال)[٦].
- (وقد صح الإجماع المتيقن على أن حكم كل عرض كحكم الخيل، والحمير، والرقيق، وما دون النصاب من الماشية، والعين...وصح بالنص ألا زكاة في الخيل، ولا في

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٤٠٥)، ومسلم(٩٨٠) واللفظ له.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٤٦٤)، ومسلم(٩٨٢).

(٣) العفو عن صدقة الخيل أخرجه أحمد(٩٨٤)، والترمذي(٦٢٠)، وابن ماجه(١٧٩٠)، والعفو عن زكاة الحمير أخرجه أحمد (٩٤٧٦).

(٤) المحلى (٤/٤٤).

(٥) المرجع السابق.

(٦) الدراري المضية (٢/١٦٠).

الرقيق، ولا في الحمير، ولا فيما دون النصاب من الماشية والعين، وصح الإجماع من كل أحد على أن حكم كل عرض في التجارة كحكم هذه. فصح من ذلك ألا زكاة في عروض التجارة بالإجماع المذكور. وقد صح الإجماع أيضا على أنه لا زكاة في العروض)[1].

ونوقش هذا الاستدلال:

- أما حديث أبي سعيد فهو في بيان النصاب، وهذا معمول به في عروض التجارة أيضاً، فنصابها نصاب الفضة المذكور في الحديث، أو نصاب الذهب.
- وأما العفو عن صدقة الفرس والحمير فهذا حق؛ لأنها مما يقتنى غالباً وعروض القنية لاتجب فيها الزكاة، و(أجرى العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الخالفين سائر العروض كلها على اختلاف أنواعها مجرى الفرس والعبد إذا اقتنى ذلك لغير التجارة)[2]، فـ(الحديث أصل في أن أموال القنية لا زكاة فيها، وأنه لا زكاة في الخيل والرقيق إذا لم تكن للتجارة، وبهذا قال العلماء كافة من السلف والخلف)[3].
- وفي الحديث إشارة إلى ذلك حيث قال: «**فرسه...عبده**» بصيغة الإفراد فمال التجارة في الغالب جمع، (فهو محمول على ما ليس للتجارة، ومعناه لا زكاة في عينه بخلاف الأنعام)[4]، قال ابن قدامة: (خبرهم المراد به زكاة العين، لا زكاة القيمة...على أن خبرهم عام وخبرنا خاص، فيجب تقديمه)[5].
- و(زكاة التجارة ثابتة بالإجماع كما نقله بن المنذر وغيره، فيخص به عموم هذا

(١) المحلى(٤/٤٤-٤٥).

(٢) التمهيد (١٧/١٣٥).

(٣) شرح النووي على مسلم(٧/٥٥).

(٤) المجموع(٦/٤٨).

(٥) المغني(٣/٥٨).

الحديث)[1].

- وفي استدلال الظاهري بهذا الحديث على عدم الوجوب الزكاة في عروض التجارة، نقض لأصله في القياس، حيث قاس غير العبد والخيل والحمير عليها، و(نقض لأصله في الاحتجاج بالظاهر؛ لأن الله تعالى قال: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾)[2]، فـ(هذا فرسه وعبده لازكاة فيه بهذا الحديث، فغيره من أمواله ما تنفي عنه الزكاة وماتخرجه من عموم القرآن، وكذلك إن كان عنده أفراس وعبيد، والنبي ﷺ إنما نفى الزكاة عن فرس وعبد، وعلى أصله لاينفى إلا مانفى فيبقى الباقي تحت العموم)[3].
- (فالواجب على أصل أهل الظاهر أن تكون الزكاة تؤخذ من كل مال ما عدا الرقيق والخيل؛ لأنهم لا يقيسون على الخيل والرقيق ما كان في معناهما من العروض، ولا إجماع في إسقاط الصدقة عن العروض المبتاعة للتجارة، بل القول في إيجاب الزكاة فيه نوع من الإجماع، وفي هذا كله وما كان مثله أوضح الدلائل على تناقضهم فيما قالوه ونقضهم لما أصلوه)[4].

٢/ **واستدلوا على عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة بالبراءة الأصلية**[5]، (وقد كانت التجارة في عصره ﷺ قائمة في أنواع ما يتجر به ولم ينقل عنه مايفيد ذلك)[6]، فـ(البراءة الأصلية مستصحبة حتى يقوم دليل ينقل عنها) [7].

---

(١) فتح الباري لابن حجر(٣/٣٢٧).

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/ ١٦٠).

(٣) عارضة الأحوذي(٣/١٠٤).

(٤) الاستذكار (٣/١٧٠).

(٥) انظر: المحلى (٤/٤٣)، تمام المنة ص(٣٦٣)، "إجابة السائل على أهم المسائل" للوادعي ص(٧٠٢).

(٦) الدراري المضية (٢/١٥٩).

(٧) الروضة الندية (١/٥٠٦).

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال :

- بأن دليل البراءة الأصلية متأخر في الرتبة، وإنما يستقيم الاستدلال به عند عدم المعارض الراجح، فهي آخر مدار الفتوى، (لأن التمسك بالاستصحاب لا يكون إلا عند عدم الدليل)[1]، وقد أقام الجمهور الأدلة التي نصبها الشارع للدلالة على وجوب زكاة عروض التجارة.
- قال ابن عبدالبر: (احتجاج أهل الظاهر في هذه المسألة ببراءة الذمة عجب عجيب؛ لأن ذلك نقض لأصولهم ورد لقولهم وكسر للمعنى الذي بنوا عليه مذهبهم في القول بظاهر الكتاب والسنة؛ لأن الله عز وجل قال في كتابه: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ ولم يخص مالاً من مال، وظاهر هذا القول يوجب على أصوله أن تؤخذ الزكاة من كل مال إلا ما أجمعت الأمة أنه لا زكاة فيه من الأموال، ولا إجماع في إسقاط الزكاة عن عروض التجارة بل القول في إيجاب الزكاة فيها إجماع من الجمهور الذين لا يجوز الغلط عليهم ولا الخروج عن جماعتهم؛ لأنه مستحيل أن يجوز الغلط في التأويل على جميعهم) [2]

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بعدم وجوب زكاة عروض التجارة إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته لإجماع الصحابة، فقد صح عن عمر وابنه عبدالله وابن عباس ﷺ إيجاب الزكاة في عروض التجارة، مع اشتهار هذا الأمر بأخذ الخلفاء، كما أرسل عمر الفاروق ﷺ من يأخذ الزكاة من التجار، ولم يعترض أحد من الصحابة،

---

(١) إرشاد الفحول (٢/١٧٥).

(٢) الاستذكار (٣/ ١٧٠).

وأرسل عمر بن عبدالعزيز (ت١٠١) عماله لأخذ الزكاة من التجار، ولم يُعترض عليه (والملأ الملأ، والوقت الوقت)[1]، (وهذا مما يحدث به في الأمصار، ولم ينكر ذلك عليه أحد، ولا يعلم أحد تظلم منه بسببه، والناس متوافرون في ذلك الزمان من بقايا الصحابة وجمهور التابعين ممن لا يحصى كثرة)[2].

ولا يعرف من قررّ عدم وجوب الزكاة في عروض التجارة قبل داود (ت٢٧٠) ومن بعده ابن حزم الظاهريان، ثم الشوكاني وصديق خان، فالألباني والوادعي، والله أعلم.

---

(١) عارضة الأحوذي (١٠٤/٣).

(٢) المنتقى (١٢٠/٢).

المبحث الثالث: عدم وجوب زكاة الأوراق النقدية
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الأوراق والوَرَق: جمع وَرَقة، (وأصله ورق الشجر...والوَرَق: المال، من قياس ورق الشجر؛ لأن الشجرة إذا تحات ورقها انجردت كالرجل الفقير، قال:

إِلَيْكَ أَدْعُو فَتَقَبَّلْ مَلَقِي *** وَاغْفِرْ خَطَايَايَ وَثَمِّرْ وَرَقِي)[1].

والنقد في اللغة: (يدل على إبراز شيء وبروزه)[2]، قال في العين: (النَّقْدُ: تمييز الدراهم، وإعطاؤكها إنساناً وأخذها)[3].

والنقد عند الفقهاء: (عبارة عن الذهب والفضة...وأيضاً خلاف النسيئة)[4]، والغالب إطلاق النقد على(العملة من الذهب والفضة، ويقال لهما النقدان)[5].

- وقيل في تعريف النقد بأنه: (كل شيء يجري اعتباره في العادة أو الاصطلاح، بحيث يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل)[6]، و(وهو أقرب تعريف للنقد يمكن أن يكون جامعاً مانعاً)[7]، (ثم إن النقد أصبح تعريفه الآن متفقاً عليه لدى علماء الاقتصاد والمال بأنه الشيء الذي يلقى قبولاً عاماً كوسيط للتبادل)[8].
- ومن محترزات التعريف قولهم: (عاماً) احترازا من وسيط التبادل الذي يكون قبوله

(١) مقاييس اللغة(٦/١٠١)، وانظر: العين (٥/٢١٠)، تهذيب اللغة (٩/٢٢٢).

(٢) مقاييس اللغة (٥/٤٦٧)، قال: (النون والقاف والدال أصل صحيح يدل على إبراز شيء وبروزه).

(٣) العين (٥/١١٨)، وانظر: لسان العرب(٣/٤٢٥).

(٤) التعريفات الفقهية للبركتي ص(٢٣١)، وانظر: تحرير ألفاظ التنبيه ص(١١٤)، المطلع ص(٣١٨).

(٥) القاموس الفقهي ص(٣٥٨).

(٦) أبحاث هيئة كبار العلماء (١/٩٠).

(٧) الورق النقدي للمنيع ص(١٩).

(٨) المرجع السابق ص(٤٠)، وانظر: الأساس في علم الاقتصاد ص(٣٠٠).

خاصاً؛ كالشيكات، والسندات الإذنية، والكمبيالات، وتعبيرهم بـ(يلقى) بالمضارع دون الماضي (لقي)، احتراز من العملات السابقة التي بطل التعامل بها عرفاً أو نظاماً[(1)]، والقبول العام للتبادل (سواء كان للندرة الكامنة في نفسه كالذهب والفضة، أو كان للثقة والحكم السلطاني كالأوراق النقدية)[(2)].

- وهذا التعريف الجامع للنقد أشار إليه الإمام مالك، وقرره أبو العباس ابن تيمية، حيث قال مالك: (لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سكة وعين، لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نظِرة)[(3)]، وقال ابن تيمية: (وأما الدرهم والدينار فما يعرف له حد طبعي ولا شرعي بل مرجعه إلى العادة والاصطلاح؛ وذلك لأنه في الأصل لا يتعلق المقصود به؛ بل الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به والدراهم

---

(1) المرجع السابق ص(١٩).

(2) المرجع السابق ص(٤١).

(3) المدونة (٣/٥)، ومما يستدعي التنبيه عليه في كلام مالك، ولم أقف على من نبه عليه ممن ينقل هذه العبارة وهم كثير، هو ماقاله المغربي المالكي في قرة العين بفتاوى علماء الحرمين ص(٣٤٤): (اعلم رحمك الله تعالى أن المأخوذ من المدونة هو أن الفلوس ونحوها مما جعل سكة وعيناً، وجرى به التعامل بين الناس لا يعطى حكم الدنانير، والدراهم إلا في بابي الصرف والربا بنوعيه، نظرا لكونه صارفاً بالسكة من نوع الدنانير والدراهم، **وأما في غير هذين البابين كالزكاة فإنما يعطى ما ذكر حكم العروض** في جريان زكاته على حسب الإدارة والاحتكار مما هو موضح في كتب الفقه، ففي كتاب الزكاة من المدونة ما نصه قلت: أرأيت لو كانت عند رجل فلوس في قيمتها مائتا درهم، فحال عليها الحول ما قول مالك في ذلك؟ قال: لا زكاة عليه فيها، وهذا مما لا اختلاف فيه، إلا أن يكون ممن يدير فتحمل محمل العروض، قال: وسألت مالكا عن الفلوس تباع بالدنانير أو بالدراهم نظرة، أو تباع الفلس بالفلسين؟ فقال مالك: إني أكره ذلك، وما أراه مثل الذهب والورق في الكراهية. انتهى) هكذا قال والأوراق النقدية ليست هي الفلوس، ولذلك جاء في أسهل المدارك وهو مالكي أيضاً(٣٧٠/١): (الأوراق الحادثة التي يتعامل بها الناس معاملة النقود، فقد اختلف فيها العلماء اختلافاً كثيراً، منهم من أفتى بعدم وجوب الزكاة فيها...ومنهم أي: من العلماء من أفتى بوجوب الزكاة فيها أي في الأوراق الحادثة؛ لتعامل الناس بها معاملة النقدين بدون توقف، لأن من ملكها يعد مالكاً للنقود عرفاً، ولذا ألحقوها بالنقود، والنفس تميل إلى هذا القول، بل الحق الذي نعتقده وندين الله به أن فيها زكاة ما دام الناس يتعاملون بها معاملة النقود)، وقد أكّد وجود الفرق بين الفلوس والورق النقدي الصادق االغرياني في كتابه مدونة الفقه المالكي (٢٣٤/٢)، وسيأتي ذكر الفروق.

والدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل، بها ولهذا كانت أثماناً؛ بخلاف سائر الأموال فإن المقصود الانتفاع بها نفسها؛ فلهذا كانت مقدرة بالأمور الطبعية أو الشرعية، **والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيفما كانت**)[1].

- وقد (مرّ النظام النقدي القائم الآن بمراحل تاريخيه، تطور فيها من حال إلى حال حتى وصل إلى ما نحن عليه الآن، وما زال يتطور حتى يتنبأ بعض رجال الاقتصاد أن نصل في وقت قريب إلى الحال التي لا نحتاج أن نحمل نقودًا حين نتسوق)[2].
- و(من المعلوم أن التعامل بالورق بدلاً عن الذهب والفضة أمر قد حدث بعد عصور الأئمة الأربعة، وعصور تدوين الفقه الإسلامي، وما انتشرت إلا في القرن الثامن عشر ميلادياً فقط، ولهذا لم يكن لأحد الأئمة -رحمهم الله- رأي فيها، ومنذ أن وجدت وعلماء المسلمين مختلفون في تقييمها وفي تحقيق ماهيتها ما بين كونها سندات عن ذهب أو فضة، أو عروض تجارة، أو نقد بذاتها)[3]، أو هي ملحقة بالفلوس.
- (فبعضهم يرجح في ذلك جانب المعنى أو المقصد، ومنهم من يرجح جانب اللفظ أو الصورة فمن قال: إن القراطيس المالية التي تدعى "بنك نوت"[4]، ويطلق عليها

---

(١) مجموع الفتاوى: (١٩/٢٥١-٢٥٢).

(٢) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٢/ ٣٧)، وانظر في مراحل تطور النقد من المقايضة إلى الورق النقدي: الورق النقدي للمنيع ص(٢٣-٣٧)، نوازل الزكاة ص(١٤٩-١٥١)، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٢/٣٧-٤٢).

(٣) تكملة أضواء البيان لعطية سالم(٨/٢٩٢).

(٤) في المعجم الوسيط (١/٧١): ((بنكنوت) أوراق مصرية رسمية مطبوعة يتعامل بِهَا النَّاس بَدَلاً من النَّقْد، وَأول من اتخذها الصينيون)، وفي نهر الذهب في تاريخ حلب(٣/٤٤٦) ذكر في حوادث سنة (١٣٣٣)هـ: (وفيها وصل إلى حلب الورق النقدي العثماني المعروف باسم "بنكينوط" استعملته هذه الدولة في هذه الحرب بدل النقود المعدنية أسوة ببقية الدول المتحاربة، وقد أقبل الناس على تداوله بأسعاره المرسومة فيه، ورغبوا به أكثر من رغبتهم بالنقود الذهبية والفضية التي كانوا يستصعبون تداولها لنقصها وتشويه الصيارفة إياها بالثقب وسرقة شيء منها بواسطة الحك...أما الورق النقدي فهو خال عن جميع هذه العيوب، ولذا أقبل الناس على استعماله فنال رواجاً عظيماً).

بعض العرب لفظ "الأنواط"[1]، هي من عروض التجارة، وجعل التعامل بها كبيع العرض بمثله أو بالنقد، فقد بالغ في الوقوف عند ظاهر الصورة، فالعروض قيمتها ذاتية وهذه لا قيمة لها في ذاتها، ومن قال: إنها في حكم السندات والسفاتج راعى الصورة أيضًا من جهة والمعنى من أخرى، ووجه قوله: إنها أوراق تؤخذ في مقابلة نقد، ويسترجع مثل ذلك النقد بإعادتها، وغفل عن الفرق الكبير بينها وبين السندات بالمعنى الفقهي، وهو أن السند يكون بدين على شخص معين، وهذه القراطيس تروج في الأسواق المالية، فيشترى بها من كل أحد كالنقدين بلا فرق)[2].

- **وأختم هذه المقدمة** بالتفريق بين الأوراق النقدية والفلوس التي ذكرها الفقهاء في كتبهم؛ لأن هناك من ألحق الأوراق النقدية بها في الحكم، ومنهم من جعل الأوراق النقدية من الفلوس[3]، والحقُّ أن بينهما فروقاً.
- فالفلوس هي: (قطع من النحاس أو الصفر ونحوهما، من المعادن المسكوكة التي

---

(١) الأنواط جمع نوط وهو (يدل على تعليق شيء بشيء) كما في مقاييس اللغة(٥/٣٧٠)، وفي محيط المحيط ص(٩٢٣): (النُوْطَة عند التجار: ورقة تتضمن عقد البيع.ايطاليانية)، وقال السعدي في تعريف النوط: (هي الأوراق التي صارت الآن هي قيم الأشياء)، وضرب مثالاً بنوط الربيّة، ونوط الجنيه، ونوط الدينار، كما في رسالته إلى فيصل بن مبارك المنقولة في النفحات الزكية من المراسلات العلمية ص(١٦-١٧)، ويسميها بعضهم "الأنوات" وقد عرفها أحمد الخطيب في رسالته"إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس" ص(٩): (أوراق مخصوصة على شكل مخصوص، تضعها الحكومة أو البنك التجاري، معززة بوسائل التأمين، ليتعامل الناس بأعيانها، مقومة بقيمتها المرقومة فيها، بدل نقود الذهب والفضة، في كافة حاجياتهم الحيوية، تسهيلاً للمعاملة، وترويجاً لتبادل المنافع)، وأشار إلى أن هذا المعنى في أشهر قاموس في اللغة الفرنسية.

(٢) من كلام محمد رشيد رضا في فتاوى مجلة المنار (١٢/٩٠٠).

(٣) كالفقيه ابن عثيمين في الشرح الممتع(٦/٩٢) حين قال: (من المعلوم أن الأوراق النقدية تعتبر من الفلوس؛ لأنها عوض عن النقدين)، ولعله بنى ذلك على تصوره للفلوس وأن قيمتها معنوية حين قال(٨/٤٠٥): (الفلوس في الحقيقة قيمتها قيمة رسمية فقط، فالأوراق النقدية مثل الفلوس)، وقال في تعريف الفلوس(٩/١٠٢): (الفلوس هي كل نقد من غير الذهب والفضة).

يتعامل بها في المحقرات)[1]، فهي عملة مساعدة بجانب العملة الرائجة من النقدين، وجعلت (من النقود الزهيدة القيمة، الرخيصة المعدن كالنحاس)[2].

- (و قد نشأت هذه الفلوس نظراً لاحتياج الناس إلى تقييم الأشياء التي يصعب تقييمها بالذهب و الفضة، و ذلك نظراً لشدة رخص هذه الأشياء، و ارتفاع قيمتي الذهب و الفضة على خفة وزنها، فصعب تقييم هذه الأشياء الرخيصة بالذهب و الفضة، فكانت الفلوس المصنوعة من المعادن الرخيصة لتكون قيَماً لهذه الأشياء)[3]، وأشار إلى ذلك المعنى السرخسي حين قال: (ألا ترى أن الفلوس تروج تارة وتكسد أخرى، وتروج في ثمن الخسيس من الأشياء دون النفيس بخلاف النقود)[4]، وارتبط ذلك المعنى بالإفلاس الذي يذكره الفقهاء في باب الحجر؛ لأن من ملكها فكأنه لم يملك شيئاً لقلة جدواها ويسير نفعها [5].
- وهذا سياق تاريخي لطيف ذكره المقريزي(ت٨٤٥) بقوله: (لما كانت في المبيعات محقرات تقل عن أن تباع بدرهم، أو بجزء منه، احتاج الناس من أجل هذا في القديم والحديث من الزمان إلى شيء سوى الذهب والفضة، يكون بإزاء تلك المحقرات، ولم يسمّ أبداً ذلك الشيء الذي جعل للمحقرات نقداً البتة، فيما عرف من أخبار الخليقة،

---

(١) أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد ص(١٤٣).

(٢) قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية ص(٤٣٧).

(٣) من رسالة "تخريج حرمة ربا الأوراق النقدية المعاصرة على المذاهب الأربعة" لمحمد رشيد، منشورة على الشبكة في ملتقى أهل الحديث.

(٤) المبسوط (١٢/١٣٨).

(٥) انظر: أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص(١٤٣)، قال المقريزي في رسالته النقود القديمة ص(١٧٢): (الفلوس إنما هي أشبه بلا شيء)، وفي الفتح قال ابن حجر(٥/٦٢): (المفلس شرعاً: من تزيد ديونه على موجوده، سمي مفلساً؛ لأنه صار ذا فلوس بعد أن كان ذا دراهم ودنانير إشارة إلى أنه صار لا يملك إلا أدنى الأموال وهي الفلوس، أو سمي بذلك لأنه يمنع التصرف إلا في الشيء التافه كالفلوس؛ لأنهم ما كانوا يتعاملون بها إلا في الأشياء الحقيرة، أو لأنه صار إلى حالة لا يملك فيها فلساً).

ولا أقيم قط بمنزلة أحد النقدين، واختلفت مذاهب البشر وآراؤهم فيما يجعلونه بإزاء تلك المحقرات، ولم يزل بمصر والشام وعراقي العرب والعجم وفارس والروم في أول الدهر وآخره، ملوك هذه الأقاليم، لعظمهم وشدة بأسهم، ولعزة ملكهم، وكثرة شأوهم، وخنزوانية[1] سلطانهم، يجعلون بإزاء هذه المحقرات نحاساً يضربون منه قطعاً صغاراً تسمى فلوساً لشراء ذلك، ولا يكاد يوجد منها إلا اليسير، ومع ذلك فإنها لم تقم أبداً في شيء من هذه الأقاليم، بمنزلة أحد النقدين قط.

- وقد كانت الأمم في الإسلام وقبله، لهم أشياء يتعاملون بها بدل الفلوس كالبيض، والكسر من الخبز، والورق، ولحاء الشجر، والودع الذى يستخرج من البحر ويقال له: الكورى وغير ذلك...وكانت الفلوس لا يشترى بها شيء من الأمور الجليلة، وإنما هى لنفقات الدور، ومن أنعم النظر في أخبار الخليفة عرف ما كان الناس فيه بمصر والشام والعراق من رخاء الأسعار، فيصرف الواحد العدد اليسير من الفلوس في كفاية يومه)[2].
- فالفلوس(يتفق الفقهاء والمؤرخون على أنها أدنى ما يتعامل به من المال)[3]، ونص على ذلك محمد نجيب المطيعي بقوله عن الفلوس: (أدنى ما يتعامل من المال، ويسمى في الشام قرشاً، وفى العراق فلساً، وفى مصر والسودان مليماً، وفي الحجاز ونجد **هللة**، وفى اليمن بقشة، وفى المغرب والجزائر بيزا أو بسيطة، وفي اليونان دراخما، وفى اليابان ين، وفى انجلترا وأمريكا بنس)[4].

---

(١) (الخنزوانة الكبر ... يقال: في رأسه خنزوانة، أي: كبر) كما في تهذيب اللغة(٧/٩٦).

(٢) النقود القديمة الإسلامية للمقريزي ص(١٧٣-١٧٤)، مطبوعة ضمن رسائل عديدة للمقريزي.

(٣) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة(١٢/٢٧).

(٤) تكملة المجموع (١٤/ ٣٦١).

- قال الشيخ محمد الأمين الشنقيطي: (الفلوس الحديدية لا يتعامل بها بالعرف الجاري قديماً وحديثاً، إلا في المحقرات فلا يشترى بها شيء له بال بخلاف الأوراق، فدل على أنها أقرب للفضة من الفلوس)[1]، فالذهب والفضة كانت للأشياء التي لها بال، فلما عسر استعمالها في الاحتياجات الرخيصة لغلاء معدنها، أوجد الناس هذه الفلوس وتعاملوا بها زمناً مع دينار الذهب ودرهم الفضة، ثم حلّت الأوراق النقدية محل الدينار والدرهم والفلس.
- ولم يكن يتصوّر الفقهاء أن يحل شيء محل الذهب والفضة في النقدية، وعبّر بعضهم عنهما بأنهما خلقا للثمنية[2]، وهذا التصور سببٌ في قصر العلة الربوية عند بعض العلماء، وعدم القياس عليهما، كمن عبّر عن علة الربا فيهما بأنها الثمنية الغالبة كما هو المشهور عند الشافعية[3]، قال المقريزي الشافعي: (ولا يعلم في خبر صحيح ولا

---

(١) أضواء البيان(١/١٨٢).

(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار(٣/١٤).

(٣) عبر عن هذه العلة الشافعي في الأم (٣/١٥) بقوله عن النقدين: (لأنهما **أثمان كل شيء**، ولا يقاس عليهما شيء)، وقال(٣/٩٨): (وإنما أجزت أن يسلم في الفلوس بخلافه في الذهب والفضة بأنه لا زكاة فيه، وأنه ليس بثمن للأشياء كما تكون الدراهم والدنانير أثماناً للأشياء المتلفة، فإن في الدنانير والدراهم الزكاة وليس في الفلوس زكاة... فإن قال قائل: فقد تجوز في البلدان جواز الدنانير والدراهم، قيل: في بعضها دون بعض وبشرط، وكذلك الحنطة تجوز بالحجاز التي بها سنت السنن جواز الدنانير والدراهم، ولا تجوز بها الفلوس)انتهى، قال النووي في المجموع(٩/٣٩٣) قال: (فالعلة عند الشافعي فيهما **كونهما جنس الأثمان غالباً**، وهذه عنده علة قاصرة عليهما لا تتعداهما؛ إذ لا توجد في غيرهما)، وتأمل قوله: (إذ لاتوجد في غيرهما) ففيه عدم تحقق الثمنية في شيء غير النقدين في زمانهم، ولا يخفى على كل أحد أن الأوراق النقدية صارت اليوم أثماناً لكل شيء، وقال المرداوي في الحاوي(٥/٩١): (فأما علة الربا في الذهب والفضة، فمذهب الشافعي **أنها جنس الأثمان غالباً**، وقال بعض أصحابنا: **قيم المتلفات غالباً**. ومن أصحابنا من جمعهما وكل ذلك قريب)انتهى، ولم يكن شيء يقيم به المتلفات إلا الذهب والفضة، ولذلك قال: وكل ذلك قريب، ، فما كان ثمناً لكل شيء في بعض البلاد أو قيمة للمتلفات لكنه في النادر فلا يلحق بهما، ففي البيان للعمراني(٥/١٦٣): (قد أومأ في " الفروع " إلى وجه آخر: أنه يحرم الربا في الفلوس التي هي ثمن الأشياء وقيم المتلفات **في بعض البلاد**. وليس بشيء؛ لأن ذلك نادر)، أي: كون الفلوس قيماً للمتلفات هذا نادر، والغالب على الفلوس أنها للمحقرات، ومن تعبيرات الشافعية لهذه العلة ماذكره الرافعي في

سقيم عند أمة من الأمم، ولا طائفة من طوائف البشر، أنهم اتخذوا أبدا في قديم الزمان ولا حديثه نقدا غيرهما)[1] أي: الذهب والفضة.

وبعد هذه المقدمة المختصرة المهمة، فهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع :

١. (تجب الزكاة في الذهب والفضة بالإجماع...وسواء فيهما المسكوك، والتبر، والحجارة منهما، والسبائك وغيرها من جنسها إلا الحلي المباح على أصح القولين) [2].

٢. (وأما المعادن: فإن الأمة مجمعة بلا خلاف من أحد على أن الصفر، والحديد، والرصاص، والقزدير[3] لا زكاة في أعيانها، وإن كثرت) [4].

٣. أما الأوراق النقدية(فجنس الورق بغض النظر عن أنواعه مال متقوم مدخر مرغوب فيه، يباع ويشترى وينتفع به...وهو لاشك بهذا الاعتبار عرض من أجناس العروض له حكمها)[5].

٤. و(محل النقاش فيما إذا عمدت الجهات المختصة إلى نوع من جنس الورق فأخرجت

الشرح الكبير(٧٤/٤): (المشهور أن العلّة فيها **صلاح التَّنمية الغالبة**، وإن شئت قلت: **جوهرية الأَثْمَان غالباً**، والعبارتان تشملان التِّبر والمضْرُوب والحُليّ والأواني المتَّخذة منهما، وفي تعدّي الحكم إلى الفلوس إذا راجت حكاية وجه لحصول معنى التنمية، والأصح خلافه لانتفاء التنمية الغالبة)، فتأمل في تعبيراتهم تجد أن دخول الأوراق النقدية فيما عللوا به غير بعيد، فهي أثمان لكل شيء، وقيم للمتلفات، وصالحة للتنمية، وذلك في كل العالم اليوم، ويبقى أن النقدين تبرهما و مضروبهما فيه الزكاة بخلاف الورق، فهل هذا الفرق مؤثر عند الشافعي؟ محل تأمل.

(١) النقود القديمة الإسلامية للمقريزي ص(١٧٣)، مطبوعة ضمن رسائل عديدة للمقريزي .

(٢) المجموع (٦/٦)، وانظر: المغني(٣٥/٣)، وفي الإقناع (٢٠٧/١): (ولم تؤخذ زكاة الذهب من السنة، وإنما أخذت من إجماع الأمة)، وقد نقله من الإيجاز وهي من الكتب المفقودة كما ذكر المحقق.

(٣) في تثقيف اللسان ص(٩٥): (قِزدير. ويقال: قِصدير، بالصاد أيضاً)، والقصدير نوع من أنواع الرصاص. انظر: القاموس المحيط (٦٢٠/١).

(٤) المحلى (٢٩/٤)، وانظر: الإقناع لابن القطان(٢٠٩/١)، وفي بداية المجتهد(١١/٢): (وأما ما اتفقوا عليه فصنفان من المعدن: الذهب والفضة، اللتين ليستا بحلي).

(٥) الورق النقدي ص(٦٢).

للناس منه قصاصات صغيرة مشغولة بالنقش والصور والكتابات، وقررت التعامل بها كنقد وتلقاها الناس بالقبول)[1]، فعامة العلماء المعاصرين على أن لها حكم النقدين في وجوب الزكاة، وحكي إجماعاً، وخالف بعضهم، وحُكم على قولهم بالشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

في بدايات ظهور الأوراق النقدية، قال به:

أحمد الخطيب[2](ت ١٣٣٤)[3]، وأفتى به عليش المالكي(ت١٢٩٩)[4].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) أحمد الخطيب بن عبداللطيف المنكاباوي الجاوي، المكي الشافعي، ولد عام (١٢٧٦) وتلقى العلم عن والده، وعن عمر شطا، وبكري شطا وغيرهما، وله مشاركة في مختلف الفنون، عيّنه الشريف عون الرفيق إماماً وخطيباً للمسجد الحرام مع تدريسه فيه، له العديد من المؤلفات ومنها: الرياض الوردية في الفقه الشافعي، حسن الدفاع في النهي عن الابتداع، توفي سنة (١٣٣٤)هـ. انظر: سير وتراجم بعض علمائنا في القرن الرابع عشر ص(٣٨-٤٣).

(٣) وقفت له على رسالتين في الموضوع، الأولى "رفع الالتباس عن حكم الأنواط المتعامل بها بين الناس" ومما جاء فيها بعد أن نقل وجوب الزكاة فيها عن سالم بن عبدالله بن سمير وعبدالله بن سميط، ونقل عدم الوجوب عن الأنبابي وعبدالله بن عمر باعلوي، قال ص(٥): (ولي أسوة بهذين الإمامين الجليلين المشهورين بالورع والتحري في عدم وجوب الزكاة فيها إلا إذا كانت للتجارة)، والرسالة الثانية "إقناع النفوس بإلحاق أوراق الأنوات بعملة الفلوس" وفيها تأكيد لرأيه في الرسالة الأولى، وذكر أنه أرسلها لأحمد بيك الحسيني ووصفه بقوله ص(٤): (حيث كان هو بطل التدقيق، وديدنه في المشكلات التحقيق)، فكتب الحسيني رسالة سماها "بهجة المشتاق في بيان حكم زكاة أموال الأوراق"، قال أحمد الخطيب ص(٥): (فإذا أنا رأيته فيها قائلاً بوجوب زكاة الأنوات، وجاعلاً لها من جملة السندات، ولم أره حفظه الله تعرض في أبحاثه واستدلالاته إلى شيء من الحجج التي تحوّل فهمي عن معتقداته، ويصرف ضميري عن جهة توجهاته= فبقيت بحكم الضرورة من أجل ذلك مصرّاً على رأيي، ومتمكناً ثابتاً على فهمي).

(٤) في "فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك" (١/١٦٤-١٦٥): (ما قولكم في الكاغد الذي فيه ختم السلطان، ويتعامل به كالدراهم، والدنانير هل يزكى زكاة العين أو العرض أو لا زكاة فيه؟) فكان من جواب عليش: (لا زكاة فيه لانحصارها في النعم، وأصناف مخصوصة من الحبوب، والثمار، والذهب، والفضة، ومنها قيمة عرض المدير، وثمن عرض المحتكر، والمذكور ليس داخلاً في شيء منها، ويقرب لك ذلك أن الفلوس النحاس المختومة، بختم السلطان المتعامل بها لا زكاة في عينها لخروجها عن ذلك).

ولا أعرف من يقول به الآن إلا الأحباش[1]، ولا يخفى أن الأوراق النقدية مرّت بمراحل وتطوّرات لا ينبغي إغفالها عند دراسة القول ورتبته، وستأتي الإشارة إليها .

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ونحوه من الأوصاف، ومن ذلك:

- عطية سالم (ت١٤٢٠) بقوله: (يقال لمن لا يرى الزكاة في الأوراق النقدية: أنه يترتب عليه باطل خطير، وهو تعطيل ركن الزكاة، وحرمان المسكين من حقه المعلوم في أموال الأغنياء، وما ترتب عليه باطل؛ فهو باطل)[2].
- ابن عثيمين(ت١٤٢١) بقوله: (الأوراق النقدية هذه تعرفون أنها حدثت أخيراً، وأنها لا تعرف فيما سبق، فاختلف العلماء في شأنها...فمنهم من يقول: إنها مثل الثياب لا يجري فيها الربا، ولا تجب فيها الزكاة...**ولا شك أن هذا القول باطل ولا عبرة به)**[3]، وقال أيضاً: (هذا القول لا أظن أن قدم عالم تستقر عليه، لما يلزم عليه من هذا اللازم الباطل، ألاَّ ربا بين الناس اليوم؛ لأن غالب تعاملهم بالأوراق النقدية، وألا زكاة على من يملك الملايين من هذه الأوراق ما لم يعدها للتجارة)[4].
- أ.د. وهبة الزحيلي(ت١٤٣٦) بقوله: (القول بعدم الزكاة فيها **لاشك بأنه اجتهاد**

(١) وهي (طائفة ضالة تنسب إلى عبد الله الحبشي، ظهرت حديثاً في لبنان مستغلة ما خلّفته الحروب الأهلية اللبنانية من الجهل والفقر والدعوة إلى إحياء مناهج أهل الكلام والصوفية والباطنية، بهدف إفساد العقيدة وتفكيك وحدة المسلمين وصرفهم عن قضاياهم الأساسية) كما في الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة(١/٤٢٧).

(٢) تكملة أضواء البيان (٨/٢٩٤).

(٣) لقاءات الباب المفتوح، الشريط رقم (٣١)، عند الدقيقة (٢٥:٠٧).

(٤) الشرح الممتع (٦/٩٣).

خطأ؛ لأنه يؤدي في النتيجة البينة ألاّ زكاة على أخطر وأهم نوع من أموال الزكاة، فيجب قطعاً أن تزكى النقود الورقية)[1].

- و عبدالله المنيع بقوله: (في القول بعرضية الأوراق النقدية تفريط لاحد له، وذلك بفتح أبواب الربا على مصراعيها، وإسقاط الزكاة عن غالب الأموال المتمولة في وقتنا هذا[2]، يتضح التفريط وتظهر بشاعة هذه النظرية، وتعين إنكارها والبراءة منها...لاشك أن هذه النظرية وماتستلزمه من أحكام مثار إنكار، وحق لمن أنكرها أن يبالغ في إنكارها)[3].
- وفي الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة :(للحبشي العديد من الفتاوى الشاذة القائلة بجواز التحايل في الدين...كما يجيز للناس ترك زكاة العملة الورقية بدعوى أنها لا علاقة لها بالزكاة)[4].
- وفي موقع الدرر السنية العلمي: (للأحباش فقه شاذ لم يسبقهم إليه أحد ونذكر هنا أمثلة على هذا الشذوذ الفقهي: ...٢. إسقاط الزكاة في العملة الورقية وإيجابها في

(١) الفقه الإسلامي وأدلته(٣/١٨٣٤).

(٢) وبعضهم لايلتزم بهذا اللازم، و ينص على وجوب الزكاة في الأوراق النقدية، مع أنه يراها عروضاً كالشيخ السعدي كما في مجموع مؤلفاته (٢٤/٢٤٧): (فإن أحداً من أهل العلم لا يشك ولا يستريب أن ملك نصاب زكاة، وحال عليه الحول تجب عليه الزكاة، وكذلك تجب فيه الكفارات المالية، والنفقات...لأنها من الأموال الداخلة في النصوص الموجبة لهذه الأمور...فإنها من الأموال ومما يحصل به الغنى...وهذا واضح لا إشكال فيه ولاخلاف)، هذا في تحرير محل النزاع في بحثه لمسألة الأنواط، وقال في المناظرة المشهورة التي أقامها، في ذكر حجة من ألحقها بالعروض -وهو رأيه-: (نحن لاننكر موافقتها للنقدين في باب الزكاة والنصاب وحصول المقاصد، كما تشاركها العروض في هذه المقاصد)انتهى، وقال في حجة من يرى بأن الأوراق كالنقد، ملزماً من يقول بأنها عرض: (ما الفرق بين باب الربا الذي لايختلف الناس فيه من باب الربا...ومن المعلوم أنه لا يمكنه القول بما يخالف الإجماع؛ فما الفرق بين البابين؟ وأن النوط يجعل في باب الزكاة نائباً وبدلاً، وفي باب الربا لايجعل كذلك)، ولم يتعقب هذا الإلزام أو الإجماع.

(٣) الورق النقدي ص(٦١).

(٤) الموسوعة الميسرة(١/ ٤٣٠).

الذهب والفضة فقط)[1].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب زكاة الأوراق النقدية[2]:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾[3]،وقوله: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ﴾[4].

وجه الاستدلال:

عموم الآية يدخل فيه الأوراق النقدية[5]، لأنها من جملة الأموال، بل هي أهم الأموال اليوم وأكثرها رواجاً، وحلّت محل النقدين في كل تعامل كما يوضحه الدليل الآتي.

٢/ **ومن أدلتهم:** قياس الورق النقدي على النقدين من الذهب والفضة، والجامع بينها هو: أداء الورق النقدي لجميع وظائف النقدين، فهي مقياس للقيم، ومستودع للثروة

---

(١) موقع الدرر السنية، موسوعة الفرق، الباب الثالث عشر: االباطنية وفرقها، الفصل الثاني عشر: فرقة الأحباش، المبحث الخامس: الفقه عند الأحباش، كما في الرابط: http://dorar.net/firq/3603

(٢) مرّت الأوراق النقدية في بداية ظهورها إلى اختلاف في حقيقتها، فمن قائل: بأنها سندات وزكاتها عنده زكاة الديون، ومن قائل: بأنها عروض، ولازم قوله أن زكاتها زكاة العروض إن أعدت للتجارة، ومنهم من ألحقها بالفلوس واختلفوا في الفلوس هل هي كالعروض أو كالنقدين، أو هي كالنقدين في الزكاة وربا النسية فقط، ومنهم جعل الأوراق بدلاً عن أحد النقدين وللبدل حكم المبدل عنه في أحكامه، **ثم استقرت الفتوى** بأن الأوراق نقد مستقل قائم بذاته يجري عليه ما يجري على الذهب والفضة من أحكام النقدية، وبه صدر قرار هيئة كبار العلماء، وقرار المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي، وهو المتقرر في الموسوعة الفقهية الكويتية، وبه أفتت دار الإفتاء المصرية، وانتهت إليه العديد من الرسائل العلمية المتخصصة كرسالة الورق النقدي للمنيع، ورسالة الربا والمعاملات المصرفية للمترك، ورسالة أحكام الأوراق النقدية والتجارية للجعيد، ورسالة فقه الزكاة للقرضاوي، ورسالة نوازل الزكاة للغفيلي، **وسيكون الاستدلال للرأي الذي اتفقت عليه المجامع وانتهت إليه الدراسات واستقرت عليه الفتوى.**

(٣) من الآية (١٠٣) من سورة التوبة.

(٤) الآية (٢٤) من سورة المعارج.

(٥) انظر: مجموع مؤلفات السعدي(٢٤/٢٤٧)، أضواء البيان (٨/٢٩٣)، أحكام الأوراق النقدية والتجارية ص(١٨٨).

والادخار، ولها قوة في إبراء الذمم من الديون، وكل الناس تثق بتبادلها والتعامل بها[(١)]، ومن ذلك أنها:

(تُدفع مهرًا، فتستباح بها الفروج شرعًا دون أيّ اعتراض، وتدفع ثمنًا، فتنقل ملكيّة السلعة إلى دافعها بلا جدال، وتدفع أجرًا للجهد البشريّ فلا يمتنع عاملٌ أو موظّفٌ من أخذها جزاءً على عمله، وتدفع بها دية في القتل الخطأ، أو شبه العمد، فتبرىء ذمّةَ القاتل، ويرضى أولياء المقتول، وتُسْرَقُ فيستحقّ سارقها عقوبة السرقة بلا مراء من أحد، وتُدّخر وتُملك، فيعدّ مالكها غنيًّا بقدر ما يملك منها، فكلما كثرت في يده عظم غناه عند الناس، وعند نفسه، ومعنى هذا كلّه أن لها وظائف النقود الشرعيّة، وأهمّيّتها، ونظرة المجتمع إليها)[(٢)].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن قياسها على النقدين قياس مع الفارق؛ لرواج ذات النقدين في كل بلد، بخلاف الورق فالتعامل به في الدولة التي اعترفت بها فقط.
- ولأن الورق ثمنيته ليست لازمة بل تحتمل الزوال؛ لأنها ثبتت بالاصطلاح فتزول بالاصطلاح، وأما الذهب والفضة فلا تسقط قيمتهما.
- ولأن قيمة الورق ترتفع وتنخفض فهو كالعروض، وقيمته في أمر خارج عنه لا في نفسه فهو أشبه بالطوابع، بخلاف الذهب والفضة فقيمتهما ثابتة و ذاتية[(٣)].

ويمكن الجواب عن المناقشة:

- أن القياس إذا كان الجامع فيه أقوى من الفارق، والعلة ظاهرة منضبطة، فلا يقدح

(١) انظر: الورق النقدي ص(١١٣)، الربا والمعاملات المصرفية ص(٣٣٦)، نوازل الزكاة ص(١٥٣).

(٢) فقه الزكاة ص(١٩٧).

(٣) انظر: الربا والمعاملات المصرفية ص(٣٣٧).

فيها وصف طردي أو علة ضعيفة يظهر للناظر فيها فرق؛ لأنها ليست بعلة أصلاً[(1)].

- والورق النقدي ثمن لكل الأشياء اليوم، عند كل الناس دون تردد، بل لا يعرف أكثرهم نقوداً غيرها، و الثمنية هي العلة التي ألحقت الورق بالنقدين وهي متحققة.
- أما الأوصاف الأخرى التي فيها فرق بين الأصل والفرع فتسقط عند تنقيح المناط، ومع ذلك فإن الجواب عنها هو الآتي:
- أما كون الورق يروج في كل بلدة اعترفت به فقط، فهذا مرجعه إلى اختلاف جهات الإصدار، وإلا فالورق رواجه والتعامل به بدل الذهب والفضة أصبح في كل بلد، مع إمكان صرف الورق ببدله من العملة الرائجة في كل بلد تختلف جهة إصدارها عن الأخرى.
- وأما كون الورق ثمنيته ليست لازمة، فهذا لا أثر له، لأن هذا الحكم الطارئ على الورق بالثمنية لايختص به، بل هو في كل ما اتخذه الناس ثمناً، فلا يتقيد بالورق ولا بالجلد ولا بالمعدن، ومتى وجدت الثمنية المطلقة وجد هذا الحكم، لأن (الغرض أن يكون معياراً لما يتعاملون به، والدراهم والدنانير لا تقصد لنفسها بل هي وسيلة إلى التعامل، بها ولهذا كانت أثماناً...والوسيلة المحضة التي لا يتعلق بها غرض لا بمادتها ولا بصورتها يحصل بها المقصود كيفما كانت)[(2)].
- وأما ارتفاع قيمة الورق وانخفاضه، فهذا غير مختص بالورق، فالذهب والفضة قيمته في انخفاض وارتفاع مستمر، والفضة تغيرها أظهر فقد كان دينار الذهب يساوي

(1) ذكر في البحر المحيط في شروط العلة (١٧١/٧): (ألا يعارضها من العلل ما هو أقوى منها، فإن الأقوى أحق بالحكم، كما أن النص أحق بالحكم من القياس، وما أدى إلى إبطال الأقوى فهو الباطل بالأقوى).

(2) مجموع الفتاوى: (٢٥١/١٩-٢٥٢).

عشرة دراهم ووصل إلى خمسة وثلاثين درهماً[١].

- والتغاير في عملات الورق يعود إلى اختلاف جهات الإصدار في الاحتياط والتساهل، وما تتخذه من أسباب لإحلال الثقة بها، ووضع بلادها الاقتصادي، وما تكون عليه الدولة من قوة وسعة سلطان، فلذلك كانت كل عملة جنساً يختلف عن جنس عملة البلد الآخر تبعاً لتعدد الإصدار، كما أن الذهب والفضة جنسان لاختلاف أحدهما عن الآخر في قيمتهما[٢].
- ولا يمكن اعتبارها من العروض أو الطوابع؛ لأنها لم تسك عروضاً وإنما سكت لتحل محل النقدين وتؤدي وظائفهما، ولأن الطوابع تستعمل في أشياء مخصوصة وإذا استعملت مرة بطل مفعولها، بخلاف الأوراق النقدية[٣].
- فالكلام في قيمة الورق حال التعامل به لا حال إبطال التعامل به، على أن الورق له قيمة في ذاته، ترتفع بما ربط بها من منفعة كالثمنية أو كتابة علم نافع فيها[٤].

٣/ الدليل الثالث هو الإجماع، ولم أقف على من نقله إلا محمد تقي العثماني[٥] بقوله: (تجب الزكاة على الأوراق النقدية بالإجماع)[٦].

- والشيخ يعرف الخلاف بل قد حكاه، لكنه يرى فيما يظهر أن حقيقة الأوراق اختلفت

---

(١) انظر: فقه الزكاة ص(١٨٨-١٨٩).

(٢) انظر: الورق النقدي ص(١٢٣-١٢٥).

(٣) انظر: الربا والمعاملات المصرفية ص(٣٣٨-٣٤٠).

(٤) انظر: إقناع النفوس ص(١٦).

(٥) محمد تقي بن محمد شفيع العثماني، اشتهر انتسابهم لعثمان بن عفان ﷺ، ولد سنة(١٣٦٢هـ) في الهند، وتلقى العلم عن والديه وغيرهم، وأسرته أسرة علم، قاضي التمييز بالمحكمة العليا في باكستان، ونائب رئيس دار العلوم بكراتشي، وعضو المجمعين الفقهيين بجدة ومكة، رأس وتولى عضوية مؤسسات مالية كثيرة، ومن مؤلفاته: تكملة فتح الملهم بشرح مسلم. انظر: "محمد تقي العثماني...القاضي الفقيه والداعية الرحالة" منشور في موقع الألوكة.

(٦) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (١/١٥٥)، وفي انعقاد الإجماع في عصرنا، وفي الإجماع بعد الخلاف بحث أصولي.

من زمن إلى زمن، وما كان محل خلاف فيما سبق لم يعد الآن من يقول به لاختلاف الحقيقة، فمما قاله: (لا شك أنها كانت وثائق للديون في مبدأ أمرها، ولذلك أفتى كثير من العلماء بأنها سندات ديون وليست أموالاً ولا أثماناً... وكذلك أفتى كثير من علماء الهند في القرن السابق بكون هذه الأوراق وثائق دين... ولكن كان هناك في الوقت نفسه ثلة من العلماء والفقهاء، يعتبرون هذه الأوراق أموالاً، كأثمان عرفية... ولو أردنا أن نحاكم بين هذين الرأيين، فإني أرى أن كلا الرأيين مصيب بالنسبة إلى أزمنة مختلفة، فقد شرحنا عند بيان تاريخ النقود ما مر على هذه الأوراق من تطورات، فلا شك أنها كانت في بداية أمرها سندات لديوان...ولكننا رأينا في تطورات هذه النقود أنها لم تبق على هذه الحالة في الأزمان الآتية)[1].

- وقال الشيخ عبدالله البسام: (والآن بعد أن اختفى النقدان من الذهب والفضة من أيدي الناس، وحل محلهما في التعامل والثمنية "الورق النقدي" -أجمعت المجامع الفقهية على أنَّ الحكم منوط "بالورق النقدي"، بجامع الثمنية بينهما، فصار الحكم للعُملة الحاضرة "الورق النقدي" بكل ما يقوم به النقدان: من الزكاة، والديات، وأثمان المبيعات، وأحكام الربا، والمصارفة وغير ذلك)[2].
- وقال الشيخ عطية سالم: (ومهما يكن من نظريات في ماهيتها، فإنها باتفاق الجميع تعتبر مالا، وهي داخلة في عموم قوله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ﴾[3]؛ لأنها أصبحت ثمن المبيعات وعوض السلع)[4].

---

(١) المرجع السابق(١/١٤٩-١٥٣)، وانظر:نوازل الزكاة للغفيلي ص(١٥٩) وفيه: (لا يكاد يعرف أحد لا يقول بزكاتها).
(٢) توضيح الأحكام من بلوغ المرام (٣/٣١٩).
(٣) من الآية (١٩) من سورة الذاريات.
(٤) تكملة أضواء البيان (٨/٢٩٣).

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم وجوب الزكاة في الأوراق النقدية[1]؛ أبرز ما استدل به مما وقفت عليه:

١/ القياس على (فلوس النحاس في عدم وجوب الزكاة، بجامع أنَّ كلًّا ليس من الأعيان الزكوية)[2]و(بجامع بيع غير نقد بقيمة زائدة عن قيمته الأصلية للرواج بالدمغة التي فيه)[3]،(لاتحادهما في علة ارتفاع القيمة، ولا فرق بينهما إلا في الاسم والحقيقة، فاسم النحاس المذكور فلوس، والورق المذكور نوط، ومدار اتحاد الحكم على اتحاد العلة فقط دون غيرها)[4].

- (ويلزم من كون النوط كالنحاس المضروب في جميع أحكامه، ألا تجب الزكاة عندنا معاشر الشافعية)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال بأمور:

- أن الحكم ممنوع في الأصل وفي الفرع، أما المنع في الأصل، فشرط الأصل أن يكون منصوصاً عليه، أومتفقاً عليه[6]، ولم يوجد لا هذا ولا ذاك، فلا نص في عدم الزكاة في الفلوس ولا اتفاق في ذلك، بل هو عند الشافعية فقط.
- وقد صرح الخطيب بمخالفة الحنفية فقال: (...خلافاً للحنفية حيث قالوا: بوجوب

(١) لاتكاد تجد استدلالاً لهذا الرأي إلا في كتابي أحمد الخطيب "رفع الالتباس" و "إقناع النفوس".

(٢) "رفع الالتباس عن حكم الأنواط المتعامل بها بين الناس" ص(٢٧).

(٣) المرجع السابق ص(٣١).

(٤) المرجع السابق ص(٦).

(٥) المرجع السابق ص(١٨).

(٦) ذكر في روضة الناظر(٢/٢٤٩) أحد شرطي الأصل بقوله: (أن يكون ثابتًا بنص، أو اتفاق من الخصمين. فإن كان مختلفًا فيه، ولا نص فيه: لم يصح التمسك به، لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس).

الزكاة في النحاس والنوط وكل ماراج رواج النقود)[1]، فالمناقشة في الأصل قبل الفرع.

- **وعلى فرض التسليم بحكم الأصل،** فالحكم ممنوع في الفرع، فإن بين الفلوس والأوراق النقدية من الفروق مايمتنع معه القياس والإلحاق، وقد سبق إجمال الفروق، وخلاصة الفروق المؤثرة هو الآتي:

- أن الأوراق النقدية موغلة في الثمنية إيغالاً تقصر دونه الفلوس، بل قد تغلّب الورق على النقدين في الثمنية، حيث يندر استعمال الناس اليوم للذهب والفضة كأثمان.
- أن الفلوس كانت تستخدم في المحقرات من السلع مما تعم الحاجة إليها، بخلاف الأوراق النقدية فيُتعامل بها في كل بيع.
- أن الأوراق النقدية في غلاء قيمتها كالنقدين بل بعضها أغلى من قطع الذهب، بخلاف الفلوس فقيمتها تافهة من المعادن الرخيصة غير الذهب والفضة.
- أن الأوراق النقدية لو أُبطلت ثمنيتها فليست هي من العروض، بخلاف الفلوس فإنها لو أبطلت ثمنيتها فلها قيمة في نفسها كسائر العروض[2].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بعدم وجوب زكاة الأوراق النقدية** [في حقيقتها التي انتهت إليها، وقيامها مقام النقدين في كل شيء] **إلى الشذوذ صحيحة،** ولا يعرف عالم معتبر اليوم يقول بعدم وجوبها، وهو ما استقرت عليه الفتوى، واتفقت عليه المجامع الفقهية، وانتهت إليه الرسائل العلمية المتخصصة، أما أقوال

---

(١) رفع الالتباس ص(١٨).

(٢) انظر: الورق النقدي ص(٧٠)، نوازل الزكاة للغفيلي ص(١٥٤)، المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (١٢/ ٥٢).

بعض من سبق في تكييف الأوراق بالسندية، أو العرضية، أو البدلية، أو إلحاقها بالفلوس، فإن هذه الأقوال لم ترد في وقت واحد، ولم تكن معنى الثمنية المستقلة واضحة في الورق، فتردد العلماء في إلحاقها.

بل إن هناك من أبعد ومنع التعامل بها فقال: (الورقة المذكورة لا تصح المعاملة بها ولا يصير المملوك منها أو بها عرض تجارة، فلا زكاة فيه، فإن من شروط المعقود عليه ثمناً أو مثمناً أن يكون فيه في حد ذاته منفعة مقصودة يعتد بها شرعاً)[1]، وكل قولٍ له وجهه في وقته، فإن من أطوار الأوراق أنها كانت سندات لديون، ومن أطوارها أنه كان لكل ورقة غطاء من ذهب أو فضة يمكن لحامل الورقة استبداله بها، ثم أصبح الورق أكثر من الغطاء، وألغي ذلك كله مع مرور الزمن، ووثق الناس بالورق وأصبحت هي كنزهم،ومدار تعاملهم، و مقصد طلبهم.

(وبهذا نعرف أن الخلاف الفقهي في تكييفها لا يرجع إلى خلاف حقيقي، وإنما يرجع إلى الحكم عليها من خلال مراحل نموها وتطورها)[2]، كما اختلف الفقهاء في الفلوس و(كان اختلاف الفقهاء هذا في زمن يسود فيه الذهب والفضة كعيار للأثمان، وتتداول فيه النقود الذهبية والفضية بكل حرية، ولا تستعمل الفلوس إلا في مبادلات بسيطة، وأما الآن فقد فقدت النقود المعدنية من الذهب والفضة، ولا يوجد اليوم منها شيء في العالم كله، واحتلت النقود الرمزية محلها في سائر المعاملات)[3]، فلا يمكن أن ينقل الخلاف في حقيقة الورق بداية ظهورها، إلى الورق اليوم مع تطوّر الوظائف وتغيّر

---

(١) هكذا قال الشرواني (ت١٣٠١) في حاشيته على تحفة المحتاج(٢٣٨/٤)، في جوابه عن سؤال وقع عما أحدثه سلاطين هذا زمانه من الورقة المنقوشة بصور مخصوصة، الجارية في المعاملات كالنقود الثمنية، هل يصح البيع والشراء بها ويصير المملوك منها أو بها عرض تجارة يجب زكاته عند تمام الحول والنصاب؟.

(٢) المعاملات المالية أصالة ومعاصرة (٤٢/١٢).

(٣) بحوث في قضايا فقهية معاصرة (١٥٩/١).

الحقائق، وحلول الأوراق محل كل نقد غيره، والله أعلم.

الفصل الرابع: الآراء في الصيام ، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: عدم وجوب الصيام على من رأى هلال رمضان وحده وردت شهادته

المبحث الثاني: الاعتماد على الحساب في دخول الشهر

المبحث الثالث: وجوب الكفارة دون القضاء على من جامع في نهار رمضان متعمدا

المبحث الرابع: عدم وجوب القضاء في الحقنة والسعوط للصائم

المبحث الخامس: تحريم صيام يوم السبت

الفصل الرابع: الآراء في الصيام

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: عدم وجوب الصيام على من رأى هلال رمضان وحده وردّت شهادته

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الهلال في اللغة: (غُرّةُ القمَر حين يُهِلُّه النّاس في غرة الشهر)[1]، وبعبارة أوضح: (القمر في أول ظهوره)[2]، وأصل الإهلال يدلُّ على رفع صوت و(الهلال الذي في السماء، سمي به لإهلال الناس عند نظرهم إليه مكبرين وداعين، ويسمى هلالاً أول ليلة والثانية والثالثة، ثم هو قمر بعد ذلك)[3]، و(قيل: إذا استَدَار، وقيل: إِذا بهر ضوءه)[4] خرج عن تسميته هلالاً وسمي قمراً.

قال ابن تيمية: (الهلال مأخوذ من الظهور ورفع الصوت، فطلوعه في السماء إن لم يظهر في الأرض فلا حكم له لا باطناً ولا ظاهراً، واسمه مشتق من فعل الآدميين يقال: أهللنا الهلال واستهللناه)[5].

ويشرع للناس ترائي الهلال في نهاية شهر شعبان قال ابن قدامة: (يستحب للناس ترائي الهلال ليلة الثلاثين من شعبان، وتطلبه ليحتاطوا بذلك لصيامهم، ويسلموا من

---

(١) العين (٣/٣٥٢)، تهذيب اللغة(٥/٢٣٩)، وفي لسان العرب(٥/١٥): (غرة الشيء: أوله وأكرمه...وغرة كل شيء: أوله. والغرر: ثلاث ليال من أول كل شهر).

(٢) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية(٣/٤٥٤).

(٣) مقاييس اللغة (٦/١١)، وانظر: النهاية في غريب الحديث(٥/٢٧١).

(٤) تحرير ألفاظ التنبيه ص(١٢٤).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٥/١٠٩).

الاختلاف)[١]، ونص الحنفية على أنه واجب على الكفاية[٢]، وقد كان ذلك معهوداً عند الصحابة ﷺ، ومن ذلك قول أنس بن مالك: (كنا مع عمر بين مكة والمدينة، فتراءينا الهلال، وكنت رجلاً حديد البصر، فرأيته وليس أحد يزعم أنه رآه غيري، قال: فجعلت أقول لعمر، أما تراه؟ فجعل لا يراه، قال: يقول عمر: سأراه وأنا مستلق على فراشي...) الحديث[٣].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. (أجمعوا على أن الكافة إذا أخبرت برؤية الهلال أن الصيام والإفطار بذلك واجبان)[٤].

٢. ونُقل الإجماع على أنه لا يقبل في خروج رمضان شهادة أقل من اثنين عدلين [٥].

٣. أما دخول شهر رمضان فالمذهب عند الشافعية والحنابلة قبول الواحد فيه [٦]، وهو كذلك عند الحنفية إذا لم تكن السماء مصحية، أو رآه الواحد خارج المصر[٧].

٤. و(من كان في مكان ليس فيه غيره إذا رآه صامه)[٨]، كمن (كان في البرية ما عنده أحد

---

(١) المغني (١٠٦/٣).

(٢) انظر: فتح القدير(٣١٣/٢)، مراقي الفلاح ص(٢٩٣).

(٣) أخرجه مسلم(٢٨٧٣).

(٤) مراتب الإجماع ص(٤٠)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع(٢٢٨/١).

(٥) قال في التمهيد (٣٥٤/١٤): (أجمع العلماء على أنه لا تقبل في شهادة شوال في الفطر إلا رجلان عدلان)، وقال النووي في شرح مسلم (١٩٠/٧): (وأما الفطر فلا يجوز بشهادة عدل واحد على هلال شوال عند جميع العلماء إلا أبا ثور فجوزه بعدل).

(٦) انظر: المجموع(٢٧٧/٦)، الإقناع للحجاوي(٣٠٣/١)، وهي شهادة عند الشافعية وخبر عند الحنابلة.

(٧) انظر: شرح مختصر الطحاوي للجصاص(٤٥٣/٢-٤٥٤)، البناية شرح الهداية(٢٥/٤-٣٠)، ومصحية: أي ليس بها علة من غيم ونحوه، والرؤية خارج المصر ذكرها الطحاوي لقلة الموانع وتعقبه بعضهم.

(٨) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١١٧).

فإنه يعمل برؤيته في الصوم والفطر)[1]، ولعلهم لم يختلفوا في ذلك [2].

٥. أما إذا رآه وحده فردّت شهادته فإنه يصوم وحده، وهو قول الأئمة الأربعة وابن حزم وأكثر العلماء [3] وحكي إجماعاً، وجاء عن الحسن وعطاء [4] أنه لا يصوم إلا مع الناس، وهو قول إسحاق[5] ورواية عن أحمد اختارها ابن تيمية[6]، وذهب إليه بعض المعاصرين، ووُصف هذا الرأي بالشذوذ، **وهو المراد بحثه وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين :

ابن باز(ت١٤٢٠)[7]، والألباني(ت١٤٢٠)[8].

---

(١) فتاوى ابن باز(١٥/٧٣).

(٢) قال ابن تيمية في شرح العمدة-كتاب الصيام(١/١٣٢):(فأما إذا رآه في موضع ليس فيه غيره؛ فيلزمه الصوم رواية واحدة)، وأحمد في رواية ممن يرى الصوم مع الجماعة، وابن تيمية وابن باز كذلك ممن يرى الصوم مع الجماعة لو ردت شهادة الواحد ولا يصوم وحده، ولذلك نقلت قولهما هنا فغيرهما أولى، حتى من يشترط لدخول رمضان أكثر من شاهد كالمالكية، فإنهم يرون أن من رآه يصوم ولو ردت شهادته، بل لو أفطر عندهم فعليه القضاء والكفارة !.

(٣) انظر: المدونة (١/٢٦٦)، الأم (٢/١٠٤)، تبيين الحقائق(١/٣١٨)، الإنصاف (٣/٢٧٧)، المحلى(٤/٣٧٣).

(٤) انظر: مصنف عبدالرزاق(٧٣٤٨)، مصنف ابن أبي شيبة(٩٤٧١)، وسيأتي ذكرهما بعد الإجماع.

(٥) انظر: الإشراف(٣/١١٣- ١١٤).

(٦) انظر: الفروع (٤/٤٢٢).

(٧) قال في مجموع فتاويه(١٥/٦٤): (وإذا رأى الهلال شخص واحد ولم تقبل شهادته لم يصم وحده ولم يفطر وحده في أصح قولي العلماء، بل عليه أن يصوم مع الناس ويفطر مع الناس)، وقال(١٥/٧٣): (والصواب أنه لا يجوز له أن يصوم وحده، ولا أن يفطر وحده، بل عليه أن يصوم مع الناس ويفطر معهم).

(٨) انظر: السلسلة الصحيحة(١/٤٤٣)، فقد ذكر من قال بأنه يصوم مع الناس ثم قال: (وهذا هو اللائق بالشريعة السمحة التي من غاياتها تجميع الناس وتوحيد صفوفهم، وإبعادهم عن كل ما يفرق جمعهم من الآراء الفردية، فلا تعتبر الشريعة رأي الفرد -ولو كان صواباً في وجهة نظره- في عبادة جماعية كالصوم والتعييد وصلاة الجماعة)، وفي تمام المنة

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع ، وسيأتي توثيقه ومناقشته في المطلب الرابع.

٢/ وصفه بالشذوذ ، ولم أقف على من وصفه بالشذوذ إلا:

- ابن عبدالبر(ت٤٦٣) بقوله: (لم يختلف العلماء فيمن رأى هلال رمضان وحده فلم تقبل شهادته أنه يصوم؛ لأنه متعبد بنفسه لا بغيره، وعلى هذا أكثر العلماء لا خلاف في ذلك إلا شذوذ لا يشتغل به)[١]، ولم أقف على من تابع أبا عمر على ذلك، و(ابن عبدالبر ممن لا يعتبر مخالفة الشاذ، وهو من أطواد الأصول والفروع)[٢]، وهو وإن لم يسمه إجماعاً، إلا إن له نظراً في مخالفة الجمهور، وقد سبق توضيح ذلك بأمثلته[٣].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب الصيام على المنفرد برؤية الهلال ولو ردت شهادته :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[٤].

وجه الاستدلال:

أن (من رآه فقد شهده)[١]، و(لم يفرّق بين من رآه وحده ومن رآه مع الناس)[٢].

ص(٣٩٩) نقل كلاماً لابن تيمية ثم قال: (والذي يهمنا ذكره منها ما وافق الحديث وهو قوله: "والثالث: يصوم مع الناس ويفطر مع الناس وهذا أظهر الأقوال...).

(١) التمهيد (٣٥٥/١٤) ، ووصف الروياني هذا القول بالغلط فقال: (إذا رأى هلال رمضان وحده يلزمه أن يصوم سواء شهد عند الحاكم فرد شهادته أو لم يشهد بلا خلاف. وقال عطاء والحسن وشريك وإسحاق لا يلزم الصوم حتى يحكم الحاكم برؤية الهلال **وهذا غلط**). بحر المذهب(٢٧٧/٣).

(٢) الصوارم الأسنة في الذب عن السنة لابن أبي مدين الشنقيطي ص(٩٢).

(٣) في كتاب الطهارة، المبحث السابع.

(٤) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن (الشهود لا يكون إلا لشهر اشتهر بين الناس حتى يتصور شهوده والغيبة عنه)[٣].

ويمكن الجواب عن المناقشة:

- بأن هذا محل النزاع، وهو غير لازم بل منقوض بما ذكره الشيخ: (من كان في مكان ليس فيه غيره إذا رآه صامه)[٤]، وبالأسير ونحوه ممن لا يعلم اشتهار الشهر .
- وسياق الآية فيمن حضر الشهر وهو مقيم صحيح، ولذا قال بعدها في مقابل المقيم الصحيح: ﴿وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [٥]، وليس السياق في التعريف بالشهر ومتى يكون شهراً.

٢/ حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ أنه ذكر رمضان فقال: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه...**»[٦]، وحديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته...**»[٧].

وجه الاستدلال:

---

(١) المحلى (٣٧٨/٤).

(٢) أحكام القرآن للجصاص (٢٢٩/١).

(٣) مجموع الفتاوى (١١٧/٢٥).

(٤) المرجع السابق.

(٥) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة. ومعنى الآية كما قال الجصاص في تفسيره(٢٢٤/١): (من كان شاهداً يعني مقيماً غير مسافر، كما يقال: للشاهد والغائب= المقيم والمسافر...ويحتمل...أن يكون بمعنى شاهد الشهر أي علمه، ويحتمل...فمن شهده بالتكليف). قال ابن عاشور في التحرير والتنوير(٧٨/١٩): (فعل "شهد" يستعمل بمعنى "حضر" وهو أصل إطلاقه)، وقال(١٧٣/٢): (حضر في الشهر أي: لم يكن مسافراً، وهو المناسب لقوله بعده: (وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ...))، وانظر: تفسير الطبري(٢٠١/٣)، تفسير القرطبي(٢٢٩/٢)، تفسير ابن كثير(٥٠٣/١).

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٠٦)، ومسلم(١٠٨٠).

(٧) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٠٩)، ومسلم(١٠٨١).

- أنهما يدلان(على تعليق الحكم بالرؤية، ولا يراد بذلك: رؤية كل فرد، بل مطلق الرؤية)[1]، و(ليس المراد رؤية الجميع بدليل الوجوب على الأعمى بالإجماع، ولما أخبر ابن عمر النبي ﷺ برؤيته أمر الناس بالصيام فالمراد رؤية البعض)[2]، (وهو العدد الذي تثبتُ به الحقوق، وهو عَدْلان، إلا أنّه يكتفى في ثبوت هلال رمضان بعدلٍ واحد)[3].
- والواحد إذا رأى الهلال فيلزمه الصوم ولو ردت شهادته و(العلم بكون هذا اليوم من رمضان حصل قطعاً؛ لوجود دليله وهو الرؤية حقيقة، إذ لا دليل فوق العيان، ولهذا كان مخاطباً بالأداء آثماً بالترك)[4].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن قوله ﷺ: «**صوموا لرؤيته ...**» خطاب للجماعة وليس للأفراد[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن الجمع في الحديث (لا يمكن أن يكون معناه رؤية جميع الناس...بل المعتبر رؤية بعضهم وهو العدد الذي تثبت به الحقوق وهو عدلان لقوله تعالى: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡ﴾...إلا أن هلال رمضان يكتفى في ثبوته بعدل واحد عند أكثر أهل العلم)[6].

---

(١) إحكام الأحكام (٢/٨).

(٢) فتاوى السبكي(١/٢١٥)، وانظر: حاشية الصنعاني على إحكام الإحكام(٣/٣٢٦).

(٣) كشف اللثام(٣/٤٨٩)، وانظر: طرح التثريب(٤/١١٤)، وأكثر العلماء على قبول شهادة الواحد في دخول رمضان، والمالكية يشترطون الشاهدين و يوجبون على من رآه أن يؤدي الشهادة؛ لعل غيره قد رآه معه فتجوّز شهادتهما، وإن ردّت شهادته فإنه يجب عليه الصوم وحده، ولو أفطر فعليه القضاء والكفارة. انظر: المدونة (١/٢٦٦).

(٤) كشف الأسرار (٤/١٥٣).

(٥)انظر: مجموع الفتاوى (٢٥/ ١١٧).

(٦) طرح التثريب(٤/١١٤).

- و(إذا رأى الرجل هلال رمضان وحده يصوم لا يسعه غير ذلك)[1]؛ (لأن العبد إنما يعامل الله بعلمه؛ فإذا لم يكن له علم قبل قول غيره، وهو يعلم أن هذا اليوم من رمضان)[2]، فـ(إذا لزمه الصوم لرؤية غيره فبأن يلزمه من رؤيته وهي متيقنة أولى وأحرى)[3]؛ (لأنه إذا رأى الهلال بنفسه فقد تعين دخول رمضان، وإذا شهد الشهود عرف ذلك بغلبة الظن)[4].
- فـ(يقين نفسه أبلغ من الظن الحاصل بالبينة)[5]، (لأن رؤيته متيقنة وحكم الحاكم ظاهر عليه الظن)[6]، فهو (كما لو حكم به الحاكم)[7] في لزوم الصوم.

٣/ ومن أدلتهم: الإجماع.

وقد نقل الإجماع غير واحد من العلماء:

١. قال عبدالوهاب البغدادي(ت٤٢٢): (إذا ترآى الناس هلال رمضان فرآه رجل واحد لزمه صومه في نفسه...ولا خلاف في ذلك)[8].
٢. وقال البيهقي(ت٤٨٥): (من رأى الهلال وحده وشهد به فردت شهادته، **كان عليه أن يصوم إجماعاً**)[9].

---

(١) الأم (١٠٤/٢).
(٢) شرح العمدة لابن تيمية–كتاب الصيام(١٣٥/١).
(٣) المنتقى شرح الموطأ (٣٩/٢).
(٤) بحر المذهب(٢٧٧/٣).
(٥) المجموع (٢٨٠/٦).
(٦) الإشراف على نكت مسائل الخلاف (٤٢٩/١)
(٧) المغني (١٦٣/٣).
(٨) المعونة ص(٤٥٨).
(٩) الخلافيات (٦٠/٥)، وانظر: مختصر الخلافيات (٦٦/٣).

٣. وقال أبو الوليد ابن رشد(ت٥٢٠): (إذا رأى هلال رمضان وحده، فلا خلاف في أنه يجب عليه أن يصوم)[١].

٤. وقال ابن الجوزي(ت٥٩٧): (المتفرد برؤية الهلال إذا شهد بالرؤية فرد الحاكم شهادته لزمه الصوم من غير خلاف)[٢].

- ولما قال ابن عبدالبر: (لا أعلم خلافاً في هلال رمضان أنه من رآه يلزمه الصوم إلا عطاء بن أبي رباح)[٣]، تبعه ابن رشد لكنه قال: (العلماء أجمعوا على أن من أبصر هلال الصوم وحده أن عليه أن يصوم، إلا عطاء بن أبي رباح)[٤].

ونوقش هذا الاستدلال :

- قال ابن عبدالهادي متعقباً ابن الجوزي: (قول المؤلِّف: (لزمه الصَّوم من غير خلاف) غير صحيحٍ، فإن حنبلاً روى عن أحمد أنَّه لا يلزمه الصَّوم، وهو قول عطاء وإسحاق وغيرهما)[٥]، فالخلاف محفوظ وقديم، قال ابن رجب: (المنصوص عنه في رواية حنبل أنه لا يصوم، وهو قول طائفة من السلف، كعطاء، والحسن، وابن سيرين، ومذهب إسحاق)[٦].

---

(١) البيان والتحصيل(٢/٣٥١).

(٢) التحقيق في مسائل الخلاف (٢/٨٥).

(٣) الاستذكار (٣/٢٨٠).

(٤) بداية المجتهد (٢/٤٨)، ومثله قول سيد سابق في فقه السنة (١/ ٤٣٧): اتفقت أئمة الفقه على أن من أبصر هلال الصوم وحده أن يصوم، وخالف عطاء).

(٥) تنقيح التحقيق (٣/٢٢٦).

(٦) أحكام الاختلاف في رؤية هلال ذي الحجة لابن رجب ص(٥٧)، أما المروي عن الحسن وعطاء فهو صحيح وسبق توثيقه في تحرير محل الشذوذ، وأما المروي عن ابن سيرين فغير صريح في مسألتنا.

- أما المروي عن الحسن البصري(ت١١٠)، فقد جاء عنه أنه كان يقول في الرجل يرى الهلال وحده قبل الناس، قال: (لا يصوم إلا مع الناس ولا يفطر إلا مع الناس)[(١)].
- وأما المروي عن عطاء بن أبي رباح (ت١١٤)، فقد صحّ أن ابن جريج قال: قلت لعطاء: أرأيت لو أن رجلاً رأى هلال رمضان قبل الناس بليلة، أيصوم قبلهم، ويفطر قبلهم؟ قال: (لا، إلا إن رآه الناس أخشى أن يكون شبه عليه حتى يكونا اثنين) قال: قلت: لا، إلا رآه، وسايره ساعة قال: (ولو حتى يكونا اثنين)[(٢)].
- قال الجصاص: (فأما الحسن فإنه أطلق الجواب في أنه لا يصوم، وهذا يدل على أنه وإن تيقن الرؤية من غير شك ولا شبهة أنه لا يصوم، وأما عطاء فإنه يشبه أن يكون أباح له الإفطار إذا جوّز على نفسه الشبهة في الرؤية، وأنه لم يكن رأى حقيقة، وإنما تخيل له ما ظنه هلالاً)[(٣)]، قلت: ولعل رأي عطاء راجع إلى مذهبه في عدم الاعتداد برؤية واحد وهو ظاهر المنقول السابق عنه، وأخرج عبدالرزاق عن ابن جريج، عن عطاء قال: (لا يجوز على رؤية الهلال إلا رجلان)[(٤)].
- وأما مذهب إسحاق فنقله عنه تلميذه ابن المنذر[(٥)]، وفي مسائل الكوسج: قلت لأحمد: من رأى هلال رمضان وحده يصوم ومن رأى هلال شوال وحده يفطر؟ قال: يصوم ولا يفطر. **قال إسحاق: لا يصوم ولا يفطر؛ لأن الصوم مع الجماعة** [(١)].

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(٩٤٧١) قال: حدثنا أبو أسامة، عن هشام، عن الحسن، وفي رواية هشام بن حسان عن الحسن كلام؛ لأنه يرسل عنه كما قيل. انظر: تقريب التهذيب ص(٥٧٢)، لكنه توبع في رواية ذكرها الجصاص في تفسيره(١/٢٢٨) قال: (وقد روى روح بن عبادة عن هشام، وأشعث عن الحسن فيمن رأى الهلال وحده: أنه لا يصوم إلا مع الإمام).

(٢) أخرجه عبدالرزاق(٧٣٤٨) قال: أخبرنا ابن جريج قال: قلت لعطاء. وإسناده صحيح.

(٣) أحكام القرآن (١/٢٢٩).

(٤) مصنف عبدالرزاق(٧٣٤٦).

(٥) قال في الإشراف(٣/١١٣- ١١٤): (باب من رأى الهلال وحده...وقال عطاء وإسحاق: لايصوم ولا يفطر).

- وأما الإمام أحمد فالرواية السابقة التي نقلها الكوسج هي المشهورة قال ابن تيمية: (وعليه عامة أصحابنا: أنه إذا رأى الهلال وحده؛ لزمه الصوم، وإن ردت شهادته، وإن كان فاسقاً)[٢]، (وهذا الصحيح من المذهب)[٣].
- (الرواية الثانية: لا يصوم إذا انفرد برؤيته وردت شهادته، أو قلنا: لا يقبل إلا اثنان. قال في رواية حنبل في رجل رأى هلال رمضان وحده: هل ترى له أن يصوم إذا لم ير غيره؟ فقال: لا يصوم إلا في جماعة الناس، ولا يفطر حتى يفطر الإِمام. وحملها أصحابنا على أنه لا يلزمه، وظاهر الرواية أنه يكره له الصوم)[٤].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم وجوب صيام من رأى هلال رمضان وحده وردّت شهادته :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث أبي هريرة ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**الصوم يوم تصومون، والفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون**»[٥].

---

(١) مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه (٣/ ١٢٠٣).

(٢) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الصيام (١/ ١٣١).

(٣) الإنصاف(٣/٢٧٧).

(٤) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الصيام (١/ ١٣٢)، وانظر: المغني(٣/١٦٣)، الإنصاف(٣/٢٧٧).

(٥) أخرجه الترمذي(٦٩٧) قال: حدثنا محمد بن إسماعيل، قال: حدثنا إبراهيم بن المنذر، قال: حدثنا إسحاق بن جعفر بن محمد قال: حدثني عبد الله بن جعفر، عن عثمان بن محمد، عن سعيد المقبري، عن أبي هريرة به، وقال: (هذا حديث حسن غريب) قال النسائي في الكبرى(٥/٣٩٨): (عثمان بن محمد الأخنسي ليس بذاك القوي) قال الذهبي في الكاشف(٢/١٣): (وثقه بن معين وقال بن المديني روى عن بن المسيب مناكير)، وقال ابن حجر في التقريب ص(٣٨٦):(صدوق له أوهام)، وتفرّد الترمذي عن أصحاب السنن بذكر: «**الصوم يوم تصومون**»، والحديث أخرجه أبوداود(٢٣٢٤) قال: حدثنا محمد بن عبيد، حدثنا حماد، في حديث أيوب، عن محمد بن المنكدر، عن أبي هريرة، ذكر النبي ﷺ فيه قال: «**وفطركم يوم تفطرون، وأضحاكم يوم تضحون، وكل عرفة موقف، وكل منى منحر، وكل فجاج مكة منحر، وكل جمع موقف**» وفيه انقطاع بين ابن المنكدر وأبي هريرة، وابن ماجه(١٦٦٠) قال: حدثنا محمد بن عمر

وجه الاستدلال:

أن (هذا اليوم لم يصمه المسلمون فلا يصومه هو...فتصبح شهادته لاغية في حقه وحق غيره فلا يصوم)[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا الحديث معارض بحديث: «**صوموا لرؤيته**» المتفق عليه[2]، والجمع بينهما ممكن و(الجمع واجب إذا أمكن، وهو مقدم على الترجيح)[3]:
- فيُحمل: «**الصوم يوم تصومون**» على من لم يرَ الهلال (فهو في حق العامة)[4]، قال الترمذي: (فسّر بعض أهل العلم هذا الحديث، فقال: إنما معنى هذا أن الصوم والفطر مع الجماعة وعظم الناس)[5] (يعني: هو عند الله مقبول)[6]، أما من رأى الهلال فهو مخاطب ب«**صوموا لرؤيته**» وبقوله تعالى: ﴿ **فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ** ﴾، وهذا الجمع مروي عن أبي سعيدرضي الله عنه أنه قال: (إذا رأيت هلال رمضان؛ فصم، وإذا لم تره؛ فصم مع جماعة الناس، وأفطر مع جماعة الناس)[7].

المقرئ قال: حدثنا إسحاق بن عيسى قال: حدثنا حماد بن زيد، عن أيوب، عن محمد بن سيرين، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**الفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون**»)، ومحمد بن عمر لايعرف، وروي الحديث عن عائشة مرفوعاً وفيه ضعف، وموقوفاً بلفظ: (إنما يوم الأضحى يوم يضحي الإمام وجماعة الناس) قال ابن رجب: (إسناده في غاية الصحة، ولا يعرف لعائشة مخالف من الصحابة). "أحكام الاختلاف في هلال ذي الحجة" ص(٣٦).

(١) مجموع فتاوى ابن باز (١٥/٧٣-٧٤).

(٢) انظر: العناية شرح الهداية (٢/٣٢٢).

(٣) أضواء البيان(٢/٩٧).

(٤) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الصيام(١/١٣٥).

(٥) جامع الترمذي (٣/٧١).

(٦) عون المعبود(٦/٣١٦)، قاله معلقاً على قول الترمذي.

(٧) ذكره النووي في المجموع(٦/٤١٠)، وابن تيمية في شرح العمدة-كتاب الصيام(١/٩١)، وقال: (رواه الأثرم)، ولم أقف عليه مسنداً، والمطبوع من سنن الأثرم إنما هي قطعة من الطهارة.

- وحديث: «**الصوم يوم تصومون..**» محمول كذلك على رفع الخطأ عن الناس في دخول الشهر وفي العيدين، فما اتفقوا عليه فهو الشهر أو العيد حكماً وإن اختلف حقيقة، وعلى ذلك ترجم بعض من أخرج الحديث، فقال ابن ماجه: (باب ما جاء في شهري العيد)[1]، وقال أبوداود: (باب إذا أخطأ القوم الهلال)، وقال البيهقي: (باب القوم يخطئون في رؤية الهلال)[2]، قال الخطابي: (معنى الحديث: أن الخطأ موضوع عن الناس فيما كان سبيله الاجتهاد، فلو أن قوماً اجتهدوا فلم يروا الهلال إلاّ بعد الثلاثين فلم يفطروا حتى استوفوا العدد، ثم ثبت عندهم أن الشهر كان تسعاً وعشرين، فإن صومهم وفطرهم ماض فلا شيء عليهم من وزر أو عتب...)الخ[3].
- هذا الجمع هو الموافق لما عليه عامة العلماء، وإن لم يُسلّم بالجمع فترجيح مافي القرآن والصحيحين، مقدم على ما تفرد به الترمذي مع كلام فيه.

٢/ ومن أدلتهم: أن الهلال(شرط كونه هلالاً وشهراً شهرته بين الناس واستهلال الناس به، حتى لو رآه عشرة ولم يشتهر ذلك عند عامة أهل البلد، لكون شهادتهم مردودة، أو لكونهم لم يشهدوا به، كان حكمهم حكم سائر المسلمين)[4].

---

(١) فأورد حديث «**شهرا عيد لاينقصان...**» ثم أتبعه بحديث: «**الفطر يوم تفطرون، والأضحى يوم تضحون**»، قال السيوطي في شرحه ص(١٢٠): («**شهرا عيد لا ينقصان**..الخ» أي: في الحكم وإن نقصا في العدد، أي: ينبغي أن لا يعرض في قلوبكم شك إذا صمتم تسعاً وعشرين يوماً أو أن يقع في الحج خطاء لم تكن في نسككم نقص).

(٢) سنن أبي داود(٢/٢٩٧)، السنن الكبرى(٤/٤٢١).

(٣) معالم السنن (٢/٩٥)، قال ابن تيمية في الفتاوى(٢٥/٢٠٢-٢٠٣): (فإن الناس لو وقفوا بعرفة في اليوم العاشر خطأ أجزأهم الوقوف بالاتفاق وكان ذلك اليوم يوم عرفة في حقهم).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٥/١١٧)، وقال(٢٥/١٠٩): (اسمه مشتق من فعل الآدميين يقال: أهللنا الهلال واستهللناه، فلا هلال إلا ما استهل، فإذا استهله الواحد والاثنان فلم يخبرا به فلم يكن ذاك هلالاً، فلا يثبت به حكم حتى يخبرا به، فيكون خبرهما هو الإهلال الذي هو رفع الصوت بالإخبار به).

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا التقرير فيه مراعاة للحقيقة اللغوية، ومعلوم أن الحقائق الشرعية مقدمة عليها، وقد علّق الصوم في الشرع بالرؤية في سياق تقرير حكم دخول الشهر: «**صوموا لرؤيته**»، ولم يستثن رؤية من رؤية.
- ولا يشترط في الاستهلال و الإهلال الشهرة المطلقة، ففي رمضان من رأى الهلال فقد استهل في حقه الشهر، ويظهر ذلك مع اختلاف البلدان والولاة فلو اختلفت رؤيتهم فلكل رؤيته، وفي الحج من أحرم فقد أهل بالحج وهو واحد.
- وهذا المأخذ في اشتراط الشهرة لم أقف عليه عند أحد قبل أبي العباس ابن تيمية -رحمه الله- وهو أن: (أن الشهر: ما اشتهر وظهر، والهلال: ما استهل به وأعلن دون ما كان في السماء من غير رؤية ولا اشتهار، فإن اسم الشهر والهلال لا يصدق بدون اشتهار رؤيته، وترتيب الفطر والنسك عليه، فما لم يكن كذلك فليس بهلال ولا شهر)[1]، ولم ينسبه ابن رجب لغير ابن تيمية.

٣/ ومن أدلتهم: أن الواحد قد (يكون عرض له غلط في الرؤية؛ فلا ينفرد عن الجماعة بمجرد ذلك، ولأنه أحد طرفي الشهر، فجاز أن يطرح فيه رؤية نفسه المردودة كالطرف الثاني...ولأنه محكوم بأنه من شعبان في حق الكافة)[2].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

(١) "أحكام الاختلاف في هلال ذي الحجة" ص(٥٢).

(٢) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الصيام (١/١٣٤)، وانظر: المغني(٣/١٦٣).

- بأن احتمال الغلط كما يرد على الواحد يرد على الاثنين، والأصل عدم طرق الاحتمالات على الظواهر بوجوه الاحتمالات إلا إن دل دليل يضعف ظاهره، و(مجرد الاحتمال إذا اعتُبر أدى إلى انخرام العادات والثقة بها)[1].
- أما اطراح رؤية الواحد في الطرف الثاني من شهر رمضان وهو الفطر قبل الناس، فله مآخذ غير موجودة في الطرف الأول فلا يصح القياس، ومن المآخذ: الخوف من التهمة بالفطر نهاية رمضان، بخلاف الصوم أول الشهر فلا يدخله تهمة، والواحد في خروج الشهر لم يكمل نصاب الشهادة، بخلاف أول الشهر عند الجمهور[2].
- و(كونه محكوماً به من شعبان ظاهر في حق غيره، وأما في الباطن فهو يعلم أنه من رمضان، فلزمه صيامه)[3].

٤/ ومن الأدلة: القياس؛ ((فكما لا يقفون ولا ينحرون ولا يصلون العيد إلا مع المسلمين، فكذلك لا يصومون إلا مع المسلمين)[4]، و(شهر النحر ما علمت أن أحدا قال من رآه يقف وحده دون سائر الحاج)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن الوقوف والنحر له مآخذ غير موجودة في الصيام: ففي الحج الارتباط بالإمام وجماعة المسلمين في المكان والصلاة والدفع والمبيت وهو غير موجود في الصيام،

(١) الموافقات (٥/٤٠٢).

(٢) انظر: "أحكام الاختلاف في هلال ذي الحجة" ص(٥٢).

(٣) المغني (٣/١٦٣).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٥/١١٧)، وقال(٢٥/١٠٩): (اسمه مشتق من فعل الآدميين يقال: أهللنا الهلال واستهللناه، فلا هلال إلا ما استهل، فإذا استهله الواحد والاثنان فلم يخبرا به فلم يكن ذاك هلالاً، فلا يثبت به حكم حتى يخبرا به ، فيكون خبرهما هو الإهلال الذي هو رفع الصوت بالإخبار به).

(٥) مجموع الفتاوى(٢٥/١١٨).

والواحد في شهر الحج لا يكمل نصاب الشهادة[1]، وتأخير النحر عن يومه الأول لايضر لامتداد وقته، وقد جاء عن عائشة -رضي الله عنها-: (إنما يوم الأضحى يوم يضحي الإمام وجماعة الناس) قال ابن رجب: (ولا يعرف لعائشة مخالف من الصحابة)[2].

- ومع ذلك فإن من رآى هلال شوال أو الحج وحده فاتباعه للجماعة وترك رؤيته إذا رُدت -وإن كان هو قول الجمهور-، إلا أنه ليس بمحل وفاق حتى يقاس عليه بل فيهما خلاف.
- (فالمنفرد برؤية هلال شوال لا يفطر علانية باتفاق العلماء)[3]، لكنه يفطر سرّاً عند الشافعية وابن حزم[4]، وهو قول في المذاهب الثلاثة [5].

---

(١) من الفروق بين هلال رمضان وشوال والحج : (أن الشهادة على هلال رمضان لا تتضمن إيجاب مال، فجاز أن يقبل قول الواحد الثقة وإن تضمنت إيجاب عبادة كما لو روى خبرا عن رسول الله ﷺ، وأما هلال شوال فيتضمن إيجاب مال وهو صدقة الفطر، وفي الأضحى إيجاب الأضحية، وإيجاب الأموال لا يجوز إلا برجلين أو رجل وامرأتين...). الفروق للكرابيسي(٣٤٩/١).

(٢) "أحكام الاختلاف في رؤية هلال ذي الحجة" ص(٣٦).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠٤/٢٥)، في الإنصاف(٢٧٨/٣): (لا يجوز إظهار الفطر إجماعاً)، وخالف ابن حزم.

(٤) قال النووي في المجموع(٢٨٠/٦):(ومن رأى هلال شوال وحده لزمه الفطر وهذا لا خلاف فيه عندنا...قال أصحابنا: ويفطر لرؤية هلال شوال سرا لئلا يتعرض للتهمة في دينه وعقوبة السلطان)، قال ابن حزم في المحلى (٣٧٣/٤-٣٧٤): (ولو صح عنده بخبر واحد أيضاً - كما ذكرنا - فصاعداً: أن هلال شوال قد رئي فليفطر،أفطر الناس أو صاموا؛ وكذلك لو رآه هو وحده؛ فإن خشي في ذلك أذى فليستتر).

(٥) في البناية شرح الهداية(٣١/٤): (وفي "المرغيناني" رأى هلال شوال وحده لا يفطر لمكان الاشتباه، وقيل الكل سواء كما قال الشافعي...وفي "المحيط" ذكر شمس الأئمة[السرخسي]من رأى هلال الفطر وحده ولم يقبل القاضي شهادته ماذا يفعل، قال محمد بن سلمة - رحمه الله-: يمسك يومه ولا ينوي صومه)، وفي التاج والإكليل(٢٩٢/٣): (قال أشهب: ولينو الفطر بقلبه ويكف عن الأكل والشرب وليس عليه في الأكل بينه وبين الله شيء لكن عليه من باب التغرير بنفسه في هتك عرضه)، وفي الإنصاف(٢٧٨/٣): (وقال أبو حكيم: يتخرج أن يفطر، واختاره أبو بكر. قال ابن عقيل: يجب الفطر سراً، وهو حسن).

- وأما المنفرد برؤية هلال ذي الحجة فقد جاء عن سالم بن عبدالله بن عمر أنه: (شهد نفر أنهم رأوا هلال ذي الحجة، فذهب بهم سالم إلى ابن هشام وهو أمير الحج فلم يقبلهم، فوقف سالم بعرفة لوقت شهادتهم، ثم دفع، فلما كان في اليوم الثاني وقف مع الناس)(١)، ومذهب الشافعية أنه يقف على رؤيته قبل الناس(٢)، وهو قول عند المالكية (٣)، و وجه عند الحنابلة (٤)، وهو رأي ابن حزم (٥).

المسألة الثالثة : حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ :

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فإن نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة ؛** فإنه لم يخالف نصاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، وقد استند قائله إلى أدلة له فيها سلف، فهو

---

(١) قال ابن حزم في المحلى(٥/٢٠٤): (روينا من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثوري عن عمر بن محمد قال: شهد نفر...)، قال ابن رجب في "أحكام الاختلاف في رؤية هلال ذي الحجة" ص(٤٩): (خرّجه عبد الرزاق عن سفيان الثوري، عن عمر بن محمد)، وهذا إسناد صحيح، لكني لم أقف عليه في المصنف.

(٢) قال النووي في المجموع(٨/٢٩٢): (قال أصحابنا: لو شهد واحد أو جماعة برؤية هلال ذي الحجة فردت شهادتهم لزم الشهود الوقوف في اليوم التاسع عندهم، والناس يقفون بعده فلو اقتصروا على الوقوف مع الناس في اليوم الذي بعده لم يصح وقوف الشهود بلا خلاف عندنا)، قال الرافعي في الشرح الكبير(٣/٢١٩-٢٢٠): (ولو شهد واحد أو عدد برؤية هلال ذى الحجة وردت شهادتهم لزمهم الوقوف اليوم التاسع عندهم، وإن كان الناس يقفون في اليوم بعده كمن شهد برؤية هلال رمضان)، فالشافعية مذهبهم مطرد في رمضان وشوال وذي الحجة وعمل الفرد برؤيته.

(٣) في البيان والتحصيل(٢/٣٥١): (إن رأى هلال ذي الحجة وحده يجب عليه أن يقف وحده دون الناس، ويجزئه ذلك من حجه – قاله بعض المتأخرين، وهو صحيح).

(٤) قال في الفروع(٦/٧٩): (ويتوجه وقوف مرتين إن وقف بعضهم لا سيما من رآه)، مع أنه نقل عن شيخه ابن تيمية أنه قال: (لا يستحب الوقوف مرتين، وهو بدعة، لم يفعله السلف)، قال ابن جاسر في مفيد الأنام(١/١٨٦): (ما قاله شيخ الإسلام هو الحق الذي لا ريب فيه، خلافاً لما وجهه ابن مفلح في فروعه من الوقوف مرتين؛ فإنه توجيه ليس بوجيه، وليته سار على منهاج شيخه كما سار عليه شمس الدين ابن القيم، وأبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي صاحب الصارم المنكي، والله الموفق يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم). هكذا قال -رحم الله الجميع-.

(٥) قال في المحلى (٥/٢٠٤): (فإن صح عنده بعلم أو بخبر صادق: أن هذا هو اليوم التاسع إلا أن الناس لم يروه رؤية توجب أنها اليوم الثامن ففرض عليه الوقوف في اليوم الذي صح عنده أنه اليوم التاسع، وإلا فحجه باطل).

رأي دائر بين راجح ومرجوح، وإن كان قول الجمهور أقوى فيما يظهر؛ لاعتماده على يقين الشخص، وعلى الأصرح في الدلالة والأصح في الثبوت والأقرب للسياق الذي فيه تعليق الصيام بالرؤية دون استثناء أو تعرّض لمن ردّت شهادته أو لم ترد.

ومثل هذه الحالة: أن يرى الشخص الهلال ثم يرد قوله= فيه ندرة في الوقوع؛ لقلة من يترائى الهلال من مجموع الأمة، ولقلة من ترد شهادته بعد رؤيته، فهو قليل تحت قليل لا يعتبر وقوعه -لو وقع- مخالفة ظاهرة للأمة، أما إن أصبحت هذه ظاهرة كحال أهل البدع من تعمّد مخالفة جماعة المسلمين فهذا شأن آخر فيه من (الافتيات على الإمام وجماعة المسلمين، وفيه تشتيت الكلمة، وتفريق الجماعة، ومشابهة أهل البدع، كالرافضة ونحوهم، فإنهم ينفردون عن المسلمين بالصيام والفطر، وبالأعياد ، فلا ينبغي التشبه بهم في ذلك)[1]، والله أعلم.

(١) "أحكام الاختلاف في رؤية هلال ذي الحجة" ص(٥٩).

المبحث الثاني: الاعتماد على الحساب في دخول الشهر
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الحِسَابُ في اللغة: (استعمال العدد) [1]، وهو مصدر حسَبَ يحسُب حِساباً وحِسابةً وحِسبة [2]، قال الله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُۥ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا۟ عَدَدَ ٱلسِّنِينَ وَٱلْحِسَابَ ﴾[3]، قال ابن كثير: (فبالشمس تعرف الأيام، وبسير القمر تعرف الشهور والأعوام)[4].

والحساب في الاصطلاح لا يخرج عن الحساب في المعنى اللغوي، وهو في كل باب وفنّ بحسبه من العد، فحساب الزكاة وحساب الفرائض مثلاً فيهما العد عن طريق أصول وقواعد يتوصل بها إلى استخراج المجهولات العددية، والحساب(منفعته: ضبط المعاملات، وحفظ الأموال، وقضاء الديون، وقسمة التركات، ويحتاج إليه في العلوم الفلكية، وفي المساحة، والطب) [5].

أما الحساب الفلكي[6] **فالمقصود به:** (معرفة مسارات النجوم والكواكب ، وعدّ أيام

---

(١) المفردات ص(٢٣٢).

(٢) انظر: العين (١٤٩/٣)، تهذيب اللغة (١٩٣/٤).

(٣) من الآية (٥) من سورة يونس.

(٤) تفسير ابن كثير(٢٤٨/٤).

(٥) كشف الظنون(٦٦٤/١)، وانظر: أبجد العلوم ص(٣٧٢).

(٦) علم الفلك كان يعرف بعلم الهيئة، و لا علاقة لعلم الفلك بعلم الأحوال الجوية الذي كان يعرف بعلم الأنواء؛ إذ علم الفلك يختص بدارسة الأجرام السماوية ويتابع حركاتها ويحدد أبعادها وماهيتها، وأوقات شروقها وغروبها ونحو ذلك، دون التطرق إلى دخول المواسم أو خروجها، أما علم الأحوال الجوية فهو ينظر في تغيرات الطقس والأجواء، وقدحل علم الفلك محل علم الهيئة، كما حل علم الأحوال الجوية محل علم الأنواء. انظر: تنبيهات لصالح الصعب –المشرف على المركز الوطني للفلك بمدينة الملك عبد العزيز– منشورة في تقرير بصحيفة الاقتصادية بعنوان: "المتخصصون في الأحوال الجوية لا علاقة لهم بالفلك" العدد (٦٢٧٥) بتاريخ (١٤٣٢/١/١٠هـ).

سيرها، ومعرفة مواقيت سيرها، وغيابها وظهورها) [1]، **والمراد بالعمل بالحساب هنا**: (حساب سير القمر في منازله، لتثبيت وقت اجتماعه بالشمس ووقت انفصاله عنها، ووقت إمكانية الرؤية وعدمها، والبعد بين النيّرين، ووقت مكث الهلال في الأفق وغير ذلك حتى يمكن أن يعرف به متى يُرى الهلال في الأفق في أوائل الشهور القمرية)[2]،

(والحاسب: وهو من يعتمد منازل القمر وتقدير سَيره، في معنى المُنجّم: وهو من يرى أن أول الشهر طلوع النجم الفلاني) [3]، و(إذا لم يُعمل بقول الحاسب فمن باب أحرى أن لا يعمل بقول المنجم)[4].

والحساب مقدماته ليست عقلية بل(هو مبني على أرصاد وتجارب طويلة، وتسيير منازل الشمس والقمر، ومعرفة حصول الضوء الذي فيه بحيث يتمكن الناس من رؤيته)[5] (ولم يكونوا يعرفون من ذلك أيضاً إلا النزر اليسير)[6]، و(من المهم أن نفرق في البداية بين نوعين من الحساب المتعلق بالهلال... :

١- حساب موقع القمر الحقيقي: وهو حساب يعتمد على قوانين الجاذبية...وتبعا لهذا القانون يعرف موقع القمر بالنسبة للأرض بدقة عالية جدا، لكن هذا الموقع

---

(١) "دخول الشهر القمري بين رؤية الهلال والحساب الفلكي" للحسون ص(١٠).

(٢) "ثبوت الأهلة في الشريعة الإسلامية" لنهاد طوسون ص(٩١).

(٣) أسنى المطالب (١/٤١٠)، وانظر: نهاية المحتاج (١/٣٨٠)، جاء في أبحاث هيئة كبار العلماء(٣/٣٥-٣٦): (المراد بالحساب والتنجيم هنا معرفة البروج والمنازل، وتقدير سير كل من الشمس والقمر وتحديد الأوقات بذلك؛ كوقت طلوع الشمس ودلوكها وغروبها، واجتماع الشمس والقمر وافتراقهما، وكسوف كل منهما، وهذا هو ما يعرف بـ (حساب التسيير، وليس المراد بالتنجيم هنا الاستدلال بالأحوال الفلكية على وقوع الحوادث الأرضية؛ من ولادة عظيم أو موته، ومن شدة وبلاء، أو سعادة ورخاء، وأمثال ذلك مما فيه ربط الأحداث بأحوال الأفلاك علما بميقاتها، أو تأثيرا في وقوعها من الغيبيات التي لا يعلمها إلا الله).

(٤) مواهب الجليل (٢/٣٨٧).

(٥) فتاوى السبكي(١/٢١٠).

(٦) فتح الباري لابن حجر(٤/١٢٧).

هو حقيقة مكان القمر، لا ما يراه الراصد بعينه...وكما نعلم أن الشارع أمرنا أن نرى الهلال كما يظهر في السماء لا كما هو على حقيقته...وهي صورة الهلال الوهمية الناتجة بسبب أثر الانكسار الجوي أو غيرها، فيكون حساب موقع القمر الحقيقي غير صالح لحساب هلال أول الشهر، بالرغم من دقته العالية...

٢- حساب رؤية القمر: وهذا النوع يعتمد على النوع الأول من الحساب، ولكن يُضيف أثر الانكسار، ليعطينا موقع القمر كما يمكن أن يُرى بالعين المجردة...سيكون حساب أثر الغلاف الجوي بدقة عالية من الأمور شبه المستحيلة، حيث لو افترضنا وجود عاصفة رملية على بعد خمسة كيلومترات عن الراصد للهلال فإنه لن يشعر بها، وسيكون من الصعب إدخالها في حساباته للهلال...لكن هذا ليس خطأً في الحساب بل هو نقص في الفرضيات الابتدائية للحساب) (١).

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. (أجمعوا على أن الكافة إذا أخبرت برؤية الهلال أن الصيام والإفطار بذلك واجبان)(٢).

٢. و(لا خلاف أن الشهر العربي قد يكون ثلاثين يوماً، ويكون تسعة وعشرين)(٣).

---

(١) "بحث في مسألة الهلال" ص(٢١-٢٤) وهو بحث للدكتور: محمد بخيت المالكي-أستاذ علم الفلك المساعد بجامعة الملك سعود- نُشر في مجلة السنة العدد (١٠١) بعنوان: (ملاحظات على أسباب الاختلاف بين الرؤية الشرعية والحساب الفلكي للهلال)، ونُشر في الشبكة بعنوان: (بحث في مسألة الهلال بين الرؤية الشرعية والحساب الفلكي) وعليه اعتمدت لوجود إضافات وصور ليست في الأول.

(٢) مراتب الإجماع ص(٤٠)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع(١/٢٢٨).

(٣) الاستذكار (٣/٢٧٧).

٣. و(لا يجب شهر رمضان إلا برؤية الهلال أو بإكمال شعبان ثلاثين يومًا، وهذا مذهب كافة أهل العلم) [(١)].

٤. ورؤية الهلال بالمراصد الفلكية، رؤية معتبرة وليست من الحساب كما جاء ذلك في قرار لهيئة كبار العلماء بالسعودية [(٢)]، وبيان للمجمع الفقهي الإسلامي[(٣)].

٥. أما الحساب الفلكي لإثبات الأهلة عند العلماء فقد (اتفقت كلمتهم -أو كادت- على ...أنه لا يُعتبر حساب منازل القمر ولا حسابُ المنجّم، إلا شيئاً يحكى في مذهب الشافعي: أنه يجوز للحاسب أو المنجّم أن يعمل في نفسه بحسابه، وإلا شيئاً آخر عندهم: أنه يجوز لغيرهما تقليدهما...) [(٤)]، ونسب الجواز إلى مطرف بن عبدالله[(٥)]، وابن سريج[(١)]، وابن قتيبة[(٢)]، وحُكم على هذا الرأي

(١) الإقناع في مسائل الإجماع (٢٢٨/١)، وقد نقله ابن القطان عن "النكت" وهو كتاب لم يقف عليه محقق الإقناع في طبعة الفاروق الحديثة التي اعتمدت عليها، وذكر أ.د.فاروق حمادة محقق طبعة دار القلم أن الكتاب (نكت العيون)، وذكر أن أصل الكتاب: (عيون الأدلة) لابن القصار، وقد اختصره تلميذه عبدالوهاب البغدادي وسماه:(عيون المسائل)، قلت: وفي عيون المسائل ص(٢١٠) عبارة كالتي نقلها ابن القطان: (لا يجب صوم رمضان إلَّا برؤية الهلال، أو كمال عدد شعبان ثلاثين يومًا، هذا مذهب كافة [أهل] العلم).

(٢) أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٦/٣)، وقد جاء في قرارها ذي الرقم (١٠٨) وتاريخ ١٤٠٣/١١/٢هـ : (إذا رئي الهلال بالمرصد رؤية حقيقية بواسطة المنظار تعين العمل بهذه الرؤية، ولو لم ير بالعين المجردة...يصدق أنه رئي الهلال، سواء كانت الرؤية بالعين المجردة أم بها عن طريق المنظار).

(٣) التابع لرابطة العالم الإسلامي، وقد جاء في البيان الختامي ل"المؤتمر العالمي لإثبات الشهور القمرية بين علماء الشريعة والحساب الفلكي" سنة ١٤٣٣هـ : (الأصل في ثبوت دخول الشهر القمري وخروجه هو الرؤية، سواء بالعين المجردة أو بالاستعانة بالمراصد والأجهزة الفلكية). انظر: جريد الرابطة العدد(٢١٩٥) ص(٤).

(٤) "أوائل الشهور العربية هل يجوز شرعاً إثباتها بالحساب؟" لأحمد شاكر ص(٤)، وانظر: المجموع للنووي(٢٧٩/٦).

(٥) مطرف بن عبد الله بن الشخّير، أبو عبد الله العامري البصري، من كبار التابعين، روى عن جمع من الصحابة، وهو أكبر من الحسن البصري بعشرين سنة، كان له عقل وورع نأى بهما من الفتن، مات في ولاية الحجاج بن يوسف بعد الطاعون الجارف، وكان الطاعون سنة سبع وثمانين، في خلافة الوليد بن عبد الملك بن مروان. انظر: الطبقات الكبرى(١٠٣/٧)، التاريخ الكبير(٣٩٦/٧)، سير أعلام النبلاء (١٨٧/٤).

بالشذوذ، واعتبار الحساب قال به بعض المعاصرين، بل قيل بوجوبه، **وهذا الرأي هو المراد بحثه وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

- أحمد شاكر(ت١٣٧٧)[٣]، أوجب إثبات الأهلة بالحساب في كل الأحوال

(١) أحمد بن عمر بن سريج البغدادي، إمام الشافعية في زمنه، قال النووي: (وهو أحد أعلام أصحابنا، بل أوحدهم بعد الذين صحبوا الشافعي...وهو الذى نشر مذهب الشافعى وبسطه، تفقه على أبي القاسم الأنماطي، وتفقه الأنماطي على المزنى، والمزني على الشافعي)، وقد قيل: بأنه مجدد المائة الثالثة كما نقله الذهبي وأقره وزاد عليه، توفي سنة (٣٠٦هـ). انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٥١)، سير أعلام النبلاء (١٤/٢٠٣) .

(٢) عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، عالم مشارك في علوم كثيرة ومشهور باللغة والنحو، ومشاركته في الحديث قليلة، وفي الفقه ضعيفة، روى عن ابن راهويه، وقيل: كان على مذهب مالك ، وقيل: بل مذهب ابن راهويه، وله مصنفات كثيرة، منها: غريب القرآن، ومختلف الحديث، وأدب الكاتب، وعيون الأخبار، توفي سنة(٢٧٦)هـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات(٢/٢٨٠)، سير أعلام النبلاء(١٣/٣٠١)، الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة (٦/ ١٣٥).

(٣) قال في "أوائل الشهور العربية" ص(١٤-١٧): (وإذا وجب الرجوع إلى الحساب وحده بزوال علة منعه، وجب أيضاً الرجوع إلى الحساب الحقيقي للأهلة، واطّراح إمكانية الرؤية وعدم إمكانها، فيكون أول الشهر الحقيقي الليلة التي يغيب فيها الهلال بعد غروب الشمس ولو بلحظة واحدة...لقد كان للأستاذ الأكبر الشيخ المراغي...رأيٌ في رد شهادة الشهود، إذا كان الحساب يقطع بعدم إمكان الرؤية، كالرأي الذي نقلته هنا عن تقي الدين السبكي، و أثار رأيه هذا جدالاً شديدًا، و كان والدي و كنت أنا و بعض إخواني ممن خالف الأستاذ الأكبر في رأيه، **و لكني أصرح الآن بأنه كان على صواب و أزيد عليه وجوب إثبات الأهلة بالحساب، في كل الأحوال، إلا لمن استعصى عليه العلم به**...فقولي هذا يكاد ينظر إلى قول ابن سريج، إلا أنه جعله خاصًا بما إذا غم الشهر فلم يره الراؤون، وجعل حكم الأخذ بالحساب للأقلين، على ما كان في وقته من قلة عدد العارفين، وعدم الثقة بقولهم وحسابهم، وبطء وصول الأخبار إلى البلاد الأخرى، إذا ثبت الشهر في بعضها، **وأما قولي فإنه يقضي بعموم الأخذ بالحساب الدقيق الموثوق به، وعموم ذلك على الناس،** بما يسر في هذه الأيام من سرعة وصول الأخبار وذيوعها. ويبقى الاعتماد على الرؤية للأقل النادر، ممن لا يصل إليه الأخبار، ولا يجد ما يثق به من معرفة الفلك ومنازل الشمس والقمر، **ولقد أرى قولي هذا أعدل الأقوال، وأقربها إلى الفقه السليم، وإلى الفهم الصحيح للأحاديث الواردة في هذا الباب**)، وقد أكّد رأيه ذلك في مقال له بعنوان: "صدى النقد-تعقيب على نقد ودرس للمنقود قبل الناقد" ومماقاله: (كان من رأيي التمسك بالرؤية وحدها، و كان ذا رأي والدي الشيخ محمد شاكر -رحمه الله-، و كتب فيه وشدد، ثم بدا لي غير ذلك في حياة أبي، فنشرت رسالة

(الإثبات والنفي، والدخول والخروج)، وقال به غيره[1].

- وعبدالله المنيع[2] أوجب الأخذ بالحساب في نفي إمكانية رؤية الهلال، وبنحو قوله قال ابن عثيمين(ت١٤٢١)[3]، وقد سبقهما إلى ذلك جمال الدين

صغيرة...فلم أجد غضاضة على والدي رحمه الله -في علمه و فضله الذي يعرفه الجم الغفير من الناس- أن أعلن في كتاب منشور خلاف رأيه و رأيي، و الرد عليه و على نفسي). "جمهرة مقالات أحمد شاكر" (١/٣٧٣-٣٧٤)، هذا هو المشهور عنه، ومع صراحة رأيه في الرسالة وتأكيده له بالمقال، إلا أن د.بكر أبو زيد قال في فقه النوازل (٢/٢٠٤): (تعقبه الشيخ إسماعيل بن محمد الأنصاري ببحث سماه: "لو غيرك قالها يا أستاذ"، ثم رأيت لدى الشيخ إسماعيل خطاباً من الشيخ أحمد شاكر -رحمه الله تعالى- يعتذر فيه إلى الشيخ إسماعيل وأنه إنما نشر رسالته لإثارة البحث بين أهل العلم وإلا فليس له رأي بات في المسألة).

(١) كالقرضاوي وله في المسألة رأيان: كان يرى أن الحساب يؤخذ به في النفي كما في رسالته "كيف نتعامل مع السنة النبوية" ص(١٧٢)، ثم أوجب الأخذ بالحساب في إثبات الشهور كما في مقالته: "الحساب الفلكي وإثبات أوائل الشهور" منشورة في موقعه الرسمي، قال فيها: (إن الأخذ بالحساب القطعي اليوم وسيلة لإثبات الشهور، يجب أن يقبل من باب قياس الأولى، بمعنى أن السنة التي شرعت لنا الأخذ بوسيلة أدنى، لما يحيط بها من الشك والاحتمال -وهي الرؤية- لاترفض وسيلة أعلى وأكمل وأوفى بتحقيق المقصود).

(٢) له في المسألة رأيان: الأول: المنع كما في قرار هيئة كبار العلماء رقم (٢) وتاريخ ١٣٩٣/٢/١٣هـ ومما جاء فيه: (ما يتعلق بإثبات الأهلة بالحساب...فقد أجمع أعضاء الهيئة على عدم اعتباره) ومن الموقعين: عبدالله المنيع. أبحاث هيئة كبار العلماء(٣٤/٣)، وفي (١٣٩٥/٢/١٤هـ) توقف في المسألة هو ومحمد الجبير وعبدالمجيد حسن، ولهم كلام جاء فيه كما في المرجع السابق(٤٥/٣): (حيث إن القول بقطعية نتائج الحساب الفلكي يقضي برد الشهادة برؤية الهلال دخولاً أو خروجا إذا تعارضت معها؛ لأن من شروط اعتبار الشهادة بالإجماع: أن تكون منفكة عما يكذبها حساً وعقلاً...نؤكد ضرورة استقدام خبراء في علم الفلك لتحقق دعوى قطعية نتائج الحساب الفلكي أو ظنيتها وعلى ضوء ذلك نقرر مانراه)، **والرأي االأخير له:** هو وجوب الأخذ بالحساب في النفي فقال في كتابه "بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم" ص(٢٠-٢١): (الحالة الرابعة: أن يغرب القمر قبل غروب الشمس ويأتي من يشهد برؤية الهلال بعد غروب الشمس، فهذه الحال اختلف النظر الفلكي مع دعوى الرؤية، حيث إن دعوى الرؤية تقول بدخول الشهر، والنظر الفلكي ينفي دخول الشهر لغروب القمر قبل الشمس، **ففي هذه الحال يجب الأخذ بالنظر الفلكي**...فالرؤية التي تقدم بها أصحابها شهادة، ومن شروط قبول الشهادة أن تنفك عما يكذبها، وهذه الشهادة لم تنفك عما يكذبها؛ حيث إن مايكذبها ملازم لها **فيجب رد هذه الشهادة مهما كان الشاهد بها ومهما تعدد شهودها**، وهذا معنى قولنا: يجب الأخذ بالحساب الفلكي فيما يتعلق بالنفي دون الإثبات).

(٣) في ثمرات التدوين: (مسألة (٢٥١)، (١٤١٧/٨/١٨هـ) سألت شيخنا -رحمه الله-: هل يعمل بحساب المراصد

القاسمي(ت١٣٣٢)[١]، وهو رأي دار الإفتاء المصرية[٢].

- وجوّز الأخذ بالحساب محمد رشيد رضا(ت١٣٥٤)[٣]، ومحمد بخيت المطيعي(ت١٣٥٤)[٤]، ومصطفى الزرقاء(ت١٤٢٠)[٥].

الفلكية في إثبات الهلال ؟ فأجاب: الذي نرى أن يعمل به في النفي لا في الإثبات. ومعنى ذلك : أنه لو قال شخص أنه رأى الهلال ، والمراصد تقول إن الهلال لا يمكن أن يولد هذه الليلة في هذا المكان ، فإنا نعمل بنفي المرصد)، وانظر مجموع فتاويه(١٦/٢٩٧).

(١) انظر: مقدمته لكتاب السبكي العلم المنشور ص(٢)، وتعليقه ص(٢٥)، ولم أقدمه لأن رأيه لم يكن بصراحة رأي المنيع وابن عثيمين، وإنما هو إشادة لرأي السبكي وشرح وتوضيح دون تعقب له.

(٢) كما في الفتوى رقم(٤٧٧٦) في الموقع الرسمي لدار الإفتاء المصرية، ومما جاء فيها: (وعليه: فالحساب الفلكي يؤخذ به في النفي لا في الإثبات).

(٣) قال في مجلة المنار(٢٨/٦٣): (‹‹**إنا أمة أمية لانكتب ولانحسب**›› ...مفهومه الظاهر أنه لو وجد الحاسبون لصح الرجوع إليهم..وجملة القول أننا بين أمرين: إما أن نعمل بالرؤية في جميع مواقيت العبادات أخذًا بظواهر النصوص وحسبانها تعبدية، وحينئذ يجب على كل مؤذن أن لا يؤذن حتى يرى نور الفجر الصادق مستطيرًا منتشرًا في الأفق، وحتى يرى الزوال والغروب إلخ، وإما أن نعمل بالحساب المقطوع به؛ لأنه أقرب إلى مقصد الشارع، وهو العلم القطعي بالمواقيت وعدم الاختلاف فيها، وحينئذ يمكن وضع تقويم عام تبين فيه الأوقات التي يرى فيها هلال كل شهر في كل قطر عند عدم المانع من الرؤية وتوزع في العالم، فإذا زادوا عليها استهلال جماعة في كل مكان، فإن رأوه كان ذلك نورًا على نور، وأما هذا الاختلاف وترك النصوص في جميع المواقيت عملاً بالحساب ما عدا مسألة الهلال فلا وجه ولا دليل عليه، ولم يقل به إمام مجتهد، بل هو من قبيل﴿ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾ والله أعلم وأحكم).

(٤) قال في كتابه "إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة" ص(٢٥٨-٢٥٩): (مما يؤيد العمل بالحساب الصحيح أن أهل الشرع من الفقهاء وغيرهم يرجعون في كل حادثة إلى أهل الخبرة بها وذوي البصارة فيها، فإنهم يأخذون بقول أهل اللغة في معاني ألفاظ القرآن والحديث، وبقول الطبيب في إفطار شهر رمضان وغير ذلك كثير، **فما الذي يمنع من بناء إكمال شعبان ورمضان وغيرهما من الأشهر على الحساب؟** والرجوع في ذلك إلى أهل الخبرة العارفين به إذا أشكل علينا الأمر في ذلك)، مع أنه قال ص(١٠٤): (فمالذي يمنع من بناء معرفة أوئل الأشهر وأواخرها -ماعدا شعبان ورمضان وشوال التي ورد فيها النص- على القواعد الحسابية).

(٥) قال في فتاويه ص(١٦٦): (إذا توافر العلم بالنظام الفلكي المحكم؛ الذي أقامه الله تعالى بصورة لا تختلف ولا تتخلف، وأصبح هذا العلم يوصلنا إلى معرفة يقينية بمواعيد ميلاد الهلال في كل شهر، وفي أي وقت بعد ولادته تمكن رؤيته بالعين الباصرة السليمة؛ إذا انتفت العوارض الجوية التي قد تحجب الرؤية، فحينئذ لا يوجد مانع شرعي من اعتماد هذا الحساب، والخروج بالمسلمين من مشكلة إثبات الهلال، ومن الفوضى التي أصبحت مخجلة، بل مذهلة)، يقول د. يوسف

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/مخالفة النص الصريح.

٢/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقهما في المطلب الرابع.

٣/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذ هذا القول:

- ابن عبدالبر(ت٤٦٣) بقوله: (ولم يتعلق أحد من فقهاء المسلمين فيما علمت باعتبار المنازل في ذلك وإنما هو شيء روي عن مطرف بن الشخير وليس بصحيح عنه -والله أعلم-، ولو صح ما وجب اتباعه عليه لشذوذه ولمخالفة الحجة له)[(١)].
- وابن العربي (ت٥٤٣) بقوله: (وقد زلّ بعض المتقدمين فقال: يعول على الحساب بتقدير المنازل، ...وقد زلّ أيضاً بعض أصحابنا فحكى عن الشافعي أنه قال: يعول على الحساب وهي عثرة لا لعاً لها)[(٢)]، وقال -عن المنقول عن ابن سريج باعتبار الحساب لمن يعرفه، وإكمال الشهر لمن لايعرفه- : (وهذه هفوةٌ لا مردَّ لها، وعثرةٌ لا إقَالَةَ فيها، وكبوة لا استقالةَ منها، ونبوة لا قُربَ معها، وزلَّةٌ لا استقرارَ بعدها، أَوْهٍ يا ابنَ سُرَيج! أين استمساكك بالشَّريعة! وأين صوارمك السُّرَيْجِيّة؟ تسلك هذا المضيق في غير طريق، وتخرج إلى الجهل بعد العلّم والتّحقيق، ما لمحمد والنّجُوم!، ومالك للترامي هكذا والهجوم، ولو رُوِّيتَ من بحر الآثار، لانجلى عنك الغُبَار، وما خَفِيَ عليك في الرُّكُوبِ الفرس من الحمار)[(٣)].

القرضاوي في "كيف نتعامل مع السنة النبوية" -بعد أن ذكر رأي أحمد شاكر- ص(١٧٣): (ممن يقول بهذا الرأي في عصرنا الفقيه الكبير الأستاذ مصطفى الزرقاء، الذي تبنى هذا القول وأعلنه وأيده في مجمع الفقه الإسلامي وإن لم يجد من ينصره من الأعضاء حتى يحوز الأكثرية المطلوبة).

(١) التمهيد(١٤/٣٥٢).

(٢) أحكام القرآن(١/ ١١٨). وقوله (لا لعا لها) يعني: عثرة لا قيام لها، جاء في الصحاح(٦/٢٤٨٣): (يقال للعاثر: لَعاً لَكَ! دعاءٌ له بأن ينتعش).

(٣) المسالك شرح موطأ مالك(٤/٥٩)، ونحوه في عارضة الأحوذي (٣/٢٠٧).

- ابن هبيرة(ت٥٦٠) بقوله: (واتفقوا على أنه لا اعتبار بمعرفة الحساب والمنازل في دخول وقت الصوم على من عرف ذلك ولا على من لم يعرفه...خلافاً لابن سريج من الشافعية...على أن ابن سريج إنما قال هذا في ما يظن من الاحتياط للعبادة، **إلا أنهم شذوه منه**) (١).
- وابن تيمية(ت٧٢٨) بقوله: (ما أجمع عليه المسلمون- إلا من شذ من بعض المتأخرين المخالفين المسبوقين بالإجماع- من أن مواقيت الصوم والفطر والنسك إنما تقام بالرؤية عند إمكانها، لا بالكتاب والحساب، الذي تسلكه الأعاجم من الروم والفرس، والقبط، والهند، وأهل الكتاب من اليهود والنصارى)(٢)، وقوله: (ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلاً ولا خلاف حديث؛ إلا أن بعض المتأخرين من المتفقهة الحادثين بعد المائة الثالثة زعم أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب، فإن كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا، وهذا القول وإن كان مقيداً بالإغمام ومختصاً بالحاسب **فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافه**، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم) (٣)، وقال: (المعتمد على الحساب في الهلال كما أنه **ضال في الشريعة مبتدع في الدين فهو مخطئ** في العقل وعلم الحساب) (٤).
- وعليش (ت١٢٩٩) بقوله: (ومن المعلوم أنه يجب الاقتصار في القضاء، والفتوى، والعمل على المشهور أو الراجح، وطرح الشاذ، والضعيف، وبالجملة لا ننكر وجود

---

(١) اختلاف الأئمة العلماء(٢٣٣/١)، هكذا في المطبوع.

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم(٢٨٦/١).

(٣) مجموع الفتاوى(١٣٢/٢٥-١٣٣).

(٤) المرجع السابق(٢٠٧/٢٥).

رواية بجواز العمل بالحساب عندنا، وعند الشافعية بل نعترف بها في المذهبين، **ولكنها شاذة فيهما، ومقيدة بخاصة النفس، وبالغيم)**[1].

- واللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بقولهم: (فوجب على المسلمين المصير إلى ما شرعه الله لهم على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من التعويل في الصوم والإفطار على رؤية الهلال وهو كالإجماع من أهل العلم، ومن خالف في ذلك وعول على حساب النجوم فقوله شاذ لا يعول عليه)[2].
- وابن باز (ت١٤٢٠) بقوله: (أجمع العلماء من أصحاب النبي ﷺ، ومن تبعهم بإحسان إلى أنه لا يعتمد الحساب في الرؤية...**وحكى بعضهم خلافًا شاذًّا** في ذلك)[3]، وقال: (ومن خالف في ذلك من المعاصرين فمسبوق بإجماع من قبله وقوله مردود؛ لأنه لا كلام لأحد مع سنة رسول الله ﷺ ولا مع إجماع السلف)[4].
- وبكر أبوزيد(ت١٤٢٩) بقوله: (إجماع المسلمين منعقد على عدم الأخذ بالحساب في إثبات أوائل الشهور. وأن الخلاف الحاصل: حادث، ثم هو ليس على إطلاقه بل هو مقيد عند من قال به. ثم إنه وقعت في حكايته أغاليط، وأن كلمة المحققين والحفاظ على **أن الخلاف الحادث في هذا شاذ تنكبه الأئمة)** [5].

---

(١) "فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك" (١/١٧٠).

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة – المجموعة الأولى(١٠/١٠٧).

(٣) فتاوى نور على الدرب (١٦/ ٥٥).

(٤) مجموع فتاوى ابن باز (١٥/ ١١٠).

(٥) فقه النوازل(٢/٢٢٢).

- وصالح بن محمد اللحيدان بقوله: (السبكي صاحب المقولة الشاذة في رد الشهادة إذا خالفها الحساب)[1]، وقوله: (القول برد الشهادة لقول الحاسب قول مردود كفانا السلف الصالح مؤنة معاناة رده، وحكوا لنا الإجماع على ذلك، **وما وجد من شذوذ بعد الإجماع فهو مردود لا يعول عليه)**[2].
- وعبدالله المنيع بقوله: (لا شك أن علماء الأمة الإسلامية إلا من شذَّ مجمعون على أن دخول شهر رمضان وخروجه لايتم إلا برؤية الهلال لا بالحساب الفلكي) [3].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم جواز الاعتماد على الحساب في دخول الشهر :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ أنه ذكر رمضان فقال: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فاقدروا له**»[4]، وحديث أبي هريرة ﷺ مرفوعاً: «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غبي عليكم فأكملوا عدة شعبان**

(١) مجلة البحوث الإسلامية العدد(٢٧) ص(٩٩) في مقال له بعنوان: (الأحكام المتعلقة بالهلال) وقد كان رئيساً للمجلس الأعلى للقضاء حينها.

(٢) المرجع السابق ص(١١٠).

(٣) "بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم" ص(٤١)، وهو في البحث نفسه يوجب رد شهادة الشهود مهما كانوا عدالة وكثرة، إذا كان الهلال عند أهل الفلك غرب قبل غروب الشمس، قال ص(٤٢): (فهي شهادة باطلة لايجوز سماعها فضلاً عن قبولها، فنحن حينما نقول بالأخذ بالحساب الفلكي نحصر هذا القول بالنفي دون الإثبات، فإذا قال علماء الفلك: بأن الهلال غرب قبل غروب الشمس، وجاء من يشهد برؤيته بعد غروب الشمس والحال أنه لم يولد فهذه الشهادة غير صحيحة وباطلة وإن كانت من جملة شهود عدول) الخ.

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٠٦)، ومسلم(١٠٨٠)، وأكثر الرواة على لفظة: «**فاقدروا له**»، وجاء بلفظ: «**فاقدروا ثلاثين**» أخرجه مسلم، وللبخاري(١٩٠٧): «**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**».

ثلاثين»[1]، وغيرهما.

وجه الاستدلال:

- (هو أصل في اعتبار الشهر ثلاثين، إلا أن يرى قبل ذلك الهلال)[2]، (فعلق حكمه بأحد شرطين، لا ثالث لهما)[3] الرؤية أو الإكمال، فأمر بالصوم والإفطار للرؤية، بل حصرها فيه: «**لاتصوموا حتى تروا**» وهو نص في المسألة، و عند عدم الرؤية للغيم= أمر بإكمال عدة شعبان ثلاثين، (ولم يقل فسلوا أهل الحساب)[4]، (فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعي فلا يثبت الحكم...
- ويدل على أن صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج الهلال عن شعاع الشمس سبباً للصوم قوله ﷺ «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**» ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس، كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾)[5].
- فكان هذا تشريعاً ربانياً عاماً للحاضر والباد إلى يوم القيامة، ولو كان هناك أصل آخر للتوقيت لأوضحه لعباده؛ وماكان ربك نسياً [6]، و(من اعتبر الحساب الفلكي شرطا لصحة الرؤية فقد استدرك على الله، ورسوله ﷺ)[1].

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٠٩)، ومسلم(١٠٨١)، واللفظ للبخاري، وألفاظ مسلم: «**فإن غم عليكم فصوموا ثلاثين يوما**» «**فإن غمي عليكم فأكملوا العدد**» «**فإن غمي عليكم الشهر فعدوا ثلاثين**» «**فإن أغمي عليكم فعدوا ثلاثين**» .

(٢) أحكام القرآن للجصاص(٢٤٦/١).

(٣) الحاوي الكبير (٤٠٨/٣).

(٤) فتح الباري (١٢٧/٤)، قال السبكي –وهو ممن يعتمد على قول الحاسبين في النفي كما سيأتي– في "العلم المنشور في إثبات الشهور" ص(١١-١٢) لما ذكر من فسّر التقدير بالحساب، ومن فسره بالتضييق كالحنابلة ،تعقبهم: (والصحيح خلاف القولين، وأن معناه ماروواه البخاري صريحاً: «**فأكملوا عدة شعبان ثلاثين**» وفي رواية: «**فعدوا ثلاثين**» ،وظاهره يقتضي بطلان قول من يعتمد الحساب).

(٥) الفروق (١٧٩/٢).

(٦) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء (١٤/٣).

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن قوله: «**فاقدروا له**» يدل على الحساب، (أي قدروا الشهر بالمنازل يعني منازل القمر)[٢]، (الّتي أخبر الله عنها بقوله: ﴿ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ ﴾)[٣].
- والجمع بينه وبين اللفظ الآخر: أن قوله: «**فاقدروا له**» (خطاب لمن خصه الله بهذا العلم، وقوله: «**فأكملوا العدة**» خطاب للعامة التي لم تعن به)[٤].
- و (يمكن حمل اختلاف الحالين على اختلاف الأوقات، فإذا وجد الحاسبون عمل بقولهم؛ لأنه علم يقيني قطعي، وإن لم يوجدوا أكملت عدة الشهر ثلاثين بشرطه؛ إذ لا يمكن الاتفاق على غيره) [٥].

وأجيب عن هذه المناقشة :

- (بأن كلام النبي ﷺ وخطابه للأمة يحمل على معهود العرب في كلامهم وخطابهم، ولم يعهد من الصحابة الرجوع إلى الحساب، ولا كان من عادتهم ذلك، فحمل كلامه على الأمر بتقدير سير الكواكب أو القمر بعيد عما ألف لديهم)[٦].
- و (التقدير يكون بمعنى التمام. قال الله عزوجل: ﴿ قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴾ أي: تماماً)[٧].

---

(١) مجموع فتاوى ابن باز(١٥/١٢٧).

(٢) الاستذكار(٣/٢٧٨)، نقله عن ابن قتيبة ، وقال في التمهيد(١٣/٣٥٢): (وهو قول قد ذكرنا شذوذه ومخالفة أهل العلم له، وليس هذا من شأن ابن قتيبة ولا هو ممن يعرج عليه في هذا الباب).

(٣) المسالك لابن العربي(٤/١٥٨)، وانظر: عارضة الأحوذي(٣/٢٠٧).

(٤) شرح السنة(٦/٢٣٠)، وقد نقله ابن العربي عن ابن سريج وشنع بها عليه كما سبق نقله عنه.

(٥) مجلة المنار (٢٨/٦٣).

(٦) أبحاث هيئة كبار العلماء (٣/١٤).

(٧) المقدمات الممهدات (١/٢٥١)، قال الطبري في تفسيرها(٢٣/٤٨): (قد جعل الله لكل شيء من الطلاق والعدة وغير ذلك، حداً وأجلاً وقدراً ينتهى إليه).

- وحمل التقدير في حديث ابن عمر على الحساب وإن كان مما يحتمله اللفظ، إلا إنه (ضعيف جدّاً)[1]؛ لأن التقدير في حديث ابن عمر مفسّر ب(الروايات الأُخر المصرحة بالمراد وهي ما تقدم من قوله: «**فأكملوا العدة ثلاثين**»، ونحوها، وأولى ما فسّر الحديث بالحديث)[2].
- فحديث ابن عمر جاء في بعض رواياته: «**فاقدروا له ثلاثين**»، وحديث أبي هريرة رواياته كلها تدل على هذا التأويل[3]، والشيخان(البخاري ومسلم) جعلا حديث أبي هريرة بعد حديث ابن عمر، ومالك جعل بعد حديث ابن عمر حديث ابن عباس: «**لا تصوموا حتى تروا الهلال، ولا تفطروا حتى تروه، فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**»[4]، والنكتة في ذلك: (ليكون كالمفسّر له، والرافع لإشكاله؛ تهذيباً للتأليف، وإتقاناً للعلم)[5]، وبذلك صرّح بالترجمة بعض من أخرج حديث أبي هريرة [6].
- وهذا التفسير اللفظي مؤيد بالتفسير الفعلي النبوي كما جاء عن عائشة -رضي الله عنها- قالت: «**كان رسول الله ﷺ يتحفظ من هلال شعبان ما لا يتحفظ من غيره، ثم يصوم لرؤية رمضان، فإن غم عليه، عد ثلاثين يوماً ثم صام**»[7].

---

(١) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام(٥/١٧٦).

(٢) فتح الباري (٤/١٢١).

(٣) انظر تخريج الحديثين.

(٤) موطأ مالك (١/٢٨٧) وفيه انقطاع، لكن قال ابن عبدالبر في الاستذكار(٣/٢٧٦): (وما رواه ابن عباس عن النبي ﷺ في قوله: «**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**» قد رواه أبو هريرة وأبو بكرة وحذيفة وطلق الحنفي وغيرهم، ولم يرو أحد -فيما علمت- «**فاقدروا له**» إلا ابن عمر وحده).

(٥) إكمال المعلم (٤/٨).

(٦) ترجم ابن خزيمة لحديث أبي هريرة: (باب ذكر الدليل على أن الأمر بالتقدير للشهر إذا غم، أن يعد شعبان ثلاثين يوما، ثم يصام)، وترجم له ابن حبان: (ذكر البيان بأن قوله ﷺ:«**اقدروا**» أراد به أعداد الثلاثين)، هكذا قال.

(٧) أخرجه أحمد(٢٥١٦١) ومن طريقه أبوداود(٢٣٢٥) وأخرجه غيرهما، عن عبد الرحمن بن مهدي عن معاوية بن صالح عن عبد الله بن أبي قيس، قال: سمعت عائشة به، ورجاله رجال مسلم.

- (فاتضح أن رواية فاقدروا له، هي مثل رواية: فاقدروا له ثلاثين، وهما بمعنى: فأتموا العدة ثلاثين، وفي التنزيل: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ أي: تماماً)[١]، وقوله ﷺ: «**فاقدروا له**» (معناه عند المحققين فأكملوا المقدار)[٢]، وعلى ذلك (جمهور السلف والخلف إلى أن معناه: قدروا له تمام العدد ثلاثين)[٣]، ف(المطلق يحمل على المقيد؛ ولأن معناه اقدروا له قدره، أي: مقداره وهو ثلاثون، لذلك لا يجئ شهر تسعة وعشرين إلا ناقصاً)[٤].
- وأقرب من تأويله بالحساب -على ضعفه- ما(تأولت الحنابلة قوله ﷺ : «**فاقدروا له**» على الضيق، أي ضيقوا عدة شعبان بصوم رمضان، بأن يجعل تسعاً وعشرين، وهذا يرده قوله في الحديث الآخر: «**فأكملوا العدة ثلاثين**»، ولهذا أورد مالك في "الموطإ" هذا الحديث عقيب الأول لينبه على أنه كالمفسر له، وقَفَا البخاري أثره في ذلك)[٥].
- وأما تأويل ابن سريج بأن قوله: «**فاقدروا له**» خطاب لمن خصه الله بعلم الحساب ف(لا يخفى بعده)[٦]،(ولم يوافقه الناس على هذا)[٧]،و(هو تحكم محجوج بالإجماع)[٨]، وليس في السُّنة (خطابان لأمتين إحداهما العددية، والثانية عامة الناس، فكأن

---

(١) فقه النوازل(٢/٢٠٩-٢١٠).
(٢) أحكام القرآن لابن العربي(١/ ١١٨).
(٣) شرح النووي على مسلم (٧/١٨٦).
(٤) الذخيرة (٢/٤٩٣).
(٥) البحر المحيط في أصول الفقه (٧/٥٧).
(٦) المرجع السابق.
(٧) مشارق الأنوار (٢/١٧٣).
(٨) شرح الزرقاني على الموطأ(٢/٢٢٧).

وجوب رمضان جعله مختلف الحال، يجب على قوم بحساب الشمس والقمر، وعلى آخرين بحساب الجُمَّل، إنّ هذا لبعيد عن النبلاء، فكيف عن العلماء؟)[1].

- وأبعد من الجمع السابق، الجمع المعاصر الذي جعل الأصل المذكور في الحديث - من إكمال العدة عند عدم الرؤية- حالة خاصة بعدم وجود من يعرف الحساب، فجعل العزيمة المأمور بها: رخصة عند الضرورة !
- و (الاختلاف في اللفظ لا يحمل على الاختلاف في المعنى إلا عند تعدد المخارج وتعذر الجمع، كما عليه العمل عند المحدثين وأهل الأصول...كما أن من طريقتهم التي لا اختلاف فيها بينهم حمل المجمل على المفسر، فمثلاً لفظ: «**فاقدروا له**» ، يفسره لفظ «**فأتموا العدة ثلاثين**» إذ ليس بين المجمل والمفسر تعارض)[2].
- (فوجب أن يحمل المجمل على المفسر، وهي طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين، فإنهم ليس عندهم بين المجمل والمفسر تعارض أصلا، فمذهب الجمهور في هذا لائح)[3].
- وأيّاً ماكان فإن الاحتمال في اللفظ يرفعه إطباق العلماء على أحد معانيه، فالإجماع على معنى من المعاني يرفع دلالة المجمل من الظن إلى القطع، وهو ما سيظهر في الآتي.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. ابن المنذر(ت٣١٩): (فقال في "الإشراف": صوم يوم الثلاثين من شعبان إذا لم ير

---

(١) عارضة الأحوذي(٣/٢٠٨).

(٢) فقه النوازل(٢/٢١٠).

(٣) بداية المجتهد (٢/٤٧).

الهلال مع الصحو لا يجب بإجماع الأمة)[1]، قال ابن حجر معلّقاً: (هكذا أطلق ولم يفصل بين حاسب وغيره فمن فرق بينهم كان محجوجاً بالإجماع قبله)[2].

٢. و قال الجصاص (ت٣٧٠): (فالقائل باعتبار منازل القمر وحساب المنجمين خارج عن حكم الشريعة. وليس هذا القول مما يسوغ الاجتهاد فيه، لدلالة الكتاب ونص السنة وإجماع الفقهاء بخلافه) [3].

٣. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (وهو مذهب تركه العلماء قديماً وحديثاً للأحاديث الثابتة عن النبي ﷺ صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فإن غم عليكم فأتموا ثلاثين، ولم يتعلق أحد من فقهاء المسلمين فيما علمت باعتبار المنازل في ذلك، وإنما هو شيء روي عن مطرف بن الشخير وليس بصحيح عنه، والله أعلم) [4].

٤. وقال الباجي (ت٤٧٤): (وذكر الداودي أنه قيل في معنى قوله: «**فاقدروا له**»، أي: قدروا المنازل. وهذا لا نعلم أحداً قال به إلا بعض أصحاب الشافعي أنه يعتبر في ذلك بقول المنجمين، والإجماع حجة عليه) [5].

٥. وقال أبو الوليد بن رشد(ت٥٢٠): (لايجوز لأحد أن يعمل في صومه وفطره على ذلك فيستغني به عن النظر إلى الأهلة بإجماع من العلماء) [6].

٦. وقال ابن الحاجب(ت٦٤٦): (ولا يلتفت إلى حساب المنجمين اتفاقاً، وإن ركن إليه

---

(١) فتح الباري (١٢٣/٤)، وفي بداية كتاب الصوم من الإشراف سقط كما في المطبوع بتحقيق صغير الأنصاري.

(٢) المرجع السابق.

(٣) أحكام القرآن (٢٤٥/١).

(٤) التمهيد (١٤/ ٣٥٢).

(٥) المنتقى شرح الموطأ(٣٨/٢)، ونقله عنه ابن حجر في الفتح (١٢٧/٤) كذا: (وإجماع السلف الصالح حجة عليهم).

(٦) المقدمات الممهدات(٤١٤/٣-٤١٥)، وقال: (وإنما اختلف أهل العلم فيمن كان من أهل هذا الشأن إذا أغمي الهلال هل له أن يعمل على معرفته بذلك...فقال مطرف بن عبد الله بن الشخير: إنه يعمل في خاصته على ذلك، وقاله الشافعي أيضا في رواية، والمعلوم من مذهبه ما عليه الجمهور من أنه لا يعمل على ذلك).

بعض البغداديين) [1].

٧. وفي الفروق للقرافي(ت٦٨٤): (قال سند من أصحابنا: فلو كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال به لم يتبع؛ لإجماع السلف على خلافه)[2]، قال القرافي: (مع أن حساب الأهلة والكسوفات والخسوفات قطعي) [3].

٨. وقال القرطبي (ت٦٧١): (وذكر الداودي أنه قيل في معنى قوله: «**فاقدروا له**» أي: قدروا المنازل. وهذا لا نعلم أحدا قال به إلا بعض أصحاب الشافعي أنه يعتبر في ذلك بقول المنجمين، **والإجماع حجة عليهم**) [4].

٩. وقال ابن تيمية(ت٧٢٨): (ولا ريب أنه ثبت بالسنة الصحيحة واتفاق الصحابة أنه لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم)[5]، وقال: (ما أجمع عليه المسلمون- إلا من شذ من بعض المتأخرين المخالفين المسبوقين بالإجماع- من أن مواقيت الصوم والفطر والنسك إنما تقام بالرؤية عند إمكانها، لا بالكتاب والحساب)[6]، وقال: (ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلاً ولا خلاف حديث؛ إلا أن بعض المتأخرين من المتفقهة الحادثين بعد المائة الثالثة زعم أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب، فإن كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا، وهذا القول وإن كان

(١) جامع الأمهات ص(١٧٠)، قال خليل في التوضيح(٣٨٨/٢): (وقوله: (وإن ركن إليه بعض البغداديين) إشارة إلى ما روي عن ابن شريح [لعله سريج] وغيره من الشافعية. وهو مذهب مطرف بن عبد الله بن الشخير من كبار التابعين. ابن بزيزة: وهي رواية شاذة في المذهب. رواها بعض البغداديين عن مالك. ويحمل على هذا قوله ﷺ: «**فاقدروا له**» من التقدير بالحساب والتنجيم. وهذه تنقض الاتفاق، ونقل بعضهم مثلها عن الداودي).

(٢) الفروق (١٧٨/٢)، الذخيرة (٤٩٣/٢).

(٣) الفروق (١٧٨/٢).

(٤) تفسير القرطبي (٢٩٤/٢)، وظاهر أنه تابع للباجي.

(٥) مجموع الفتاوى (٢٠٧/٢٥).

(٦) اقتضاء الصراط المستقيم(٢٨٦/١).

مقيداً بالإغمام ومختصاً بالحاسب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم) (١).

١٠. وقال السبكي (ت٧٥٦): (أجمع المسلمون -فيما أظن- على أنه لا حكم لما يقوله الحاسب من مفارقة الشمس، إذا كان غير ممكن الرؤية لقربه منها، سواء كان ذلك وقت غروب الشمس أم قبله أم بعده) (٢).

١١. وفي حاشية ابن عابدين(ت١٢٥٢): ((قوله: ولا عبرة بقول المؤقتين) أي: في وجوب الصوم على الناس، بل في المعراج: **لا يعتبر قولهم بالإجماع، ولا يجوز للمنجم أن يعمل بحساب نفسه**)(٣).

١٢. وقال علّيش (ت١٢٩٩): (انعقاد الإجماع على أنه لا يجوز لأحد أن يعول في صومه وفطره على الحساب مستغنياً عن النظر إلى الأهلة)(٤).

١٣. وقال صديق حسن خان(١٣٠٧): (قال صاحب سبل السلام: التوقيت في الأيام والشهور والسنوات بالحساب للمنازل القمرية بدعة باتفاق الأمة، فلا يمكن عالم من علماء الدنيا أن يدعي أن ذلك كان في عصره ﷺ أو عصر خلفائه الراشدين، وإنما هو بدعة لعلها ظهرت في عصر المأمون حين أخرج كتب الفلاسفة وعرّبها ومنها

---

(١) مجموع الفتاوى(١٣٢/٢٥-١٣٣).

(٢) "العلم المنشور في إثبات الشهور" ص(٦) وانظر: فتاوى السبكي(٢٠٧/١)، ومعنى كلامه أنه لايعتمد على الحساب في الإثبات إذا كان غير ممكن الرؤية؛ لقربه من الشمس، وإن كان قد ولد حقيقة بمفارقته للشمس، والرؤية يقوى احتمالها كلما ابتعد الهلال عن الشمس وتضعف إذا قرب، ولذلك قال: (وإنما اختلفوا فيما إذا بعد عنها بحيث تمكن رؤيته، وعلم ذلك بالحساب وكان هناك غيم يحول بيننا وبينه، فذهب ابن سريج والقفال والقاضي أبو الطيب من أصحابنا وجماعة من غير أصحابنا: إلى جواز الصوم بذلك لمن عرفه...)، وسيأتي زيادة في تحرير رأي السبكي.

(٣) رد المحتار (٢/ ٣٨٧)، والمعراج هو: معراج الدراية شرح الهداية للكاكي، حُقق في رسائل علمية في جامعة القصيم.

(٤) فتح العلي المالك (١٦٨/١).

المنطق والنجوم)[1].

١٤. وقال محمد بخيت المطيعي(ت١٣٥٤): (لا اعتبار بقول من قال بوجوب الصوم أو جوازه عند عدم إمكانية رؤيته بعد غروب الشمس؛ لأن ذلك مخالف لما اتفقت عليه كلمة المتقدمين من أنه لايثبت الصوم بمجرد وجوده إذا لم تمكن رؤيته أو تعسرت؛ لاتفاقهم على أن الشارع قد أناط الحكم بالرؤية بعد الغروب)[2].

١٥. وقال أحمد شاكر(ت١٣٧٧): (كتب العلماء والفقهاء في إثبات الأهلة...واتفقت كلمتهم -أو كادت- على أن العبرة في ثبوت الشهر بالرؤية وحدها، وأنه لا يُعتبر حساب منازل القمر ولا حسابُ المنجّم)[3].

١٦. وقال ابن باز (ت١٤٢٠): (درس مجلس هيئة كبار العلماء في هذه البلاد هذه المسألة، وأجمع المجلس على أنه لا يصام بالحساب أبدًا، كما أجمع عليه العلماء)[4]،(إجماع أهل العلم المعتمدين: أن الحساب لا يعول عليه في إثبات الهلال)[5]، وقال: (هذا هو الحق، وهو إجماع من أهل العلم المعتد بهم)[6]،(علماء الأمة في صدر الإسلام قد أجمعوا على اعتبار الرؤية في إثبات الشهور القمرية دون الحساب، فلم يعرف أن أحداً منهم رجع إليه في ذلك عند الغيم ونحوه، أما عند الصحو فمن باب أولى)[7].

---

(١) الروضة الندية (٧٢/١).

(٢) إرشاد أهل الملة ص(٢٦١-٢٦٢).

(٣) أوائل الشهور العربية ص(٤).

(٤) فتاوى نور على الدرب (١٦/ ٦١).

(٥) المرجع السابق(٨٣/١٦).

(٦) مجموع الفتاوى (٩١/١٥).

(٧) المرجع السابق (١١٣/١٥)، وله غير ما ذكر، وقد قال: (وقد نبهنا على هذا غير مرة، وكتبنا مرات كثيرة).

١٧. وبكر أبوزيد(ت١٤٢٩) بقوله: (إجماع المسلمين منعقد على عدم الأخذ بالحساب في إثبات أوائل الشهور. وأن الخلاف الحاصل: حادث، ثم هو ليس على إطلاقه بل هو مقيد عند من قال به. ثم إنه وقعت في حكايته أغاليط، وأن كلمة المحققين والحفاظ على **أن الخلاف الحادث في هذا شاذ تنكبه الأئمة**) (١).

١٨. وقال صالح اللحيدان: (إن أمة الإسلام مضى لها أكثر من أربعة عشر قرناً، وأجمعت على عدم اعتبار الحساب في إثبات عبادة الصوم والحج، وإذا وجد فرد قد شذ ردوا قوله)(٢).

١٩. وعبدالله المنيع بقوله: (لا شك أن علماء الأمة الإسلامية إلا من شذَّ مجمعون على أن دخول شهر رمضان وخروجه لايتم إلا برؤية الهلال لا بالحساب الفلكي) (٣).

ويلاحظ في الإجماعات المحكية: أن بعضها يؤكد على أنه إجماع الصحابة وهذا ظاهر، وبعضها يذكر أنه إجماع السلف وأن الخلاف حادث، أو لم يصح، أو صح ولكنه شاذ.

ونوقشت حكاية الإجماع:

- **بعدم التسليم بها،** (وقد كان بعض جلة التابعين -فيما حكاه عنه محمد بن سيرين- يذهب في هذا الباب إلى اعتباره بالنجوم ومنازل القمر وطريق الحساب)، وهو رأي ذهب إليه(أبو العباس بن سريج من الشافعية، ومطرف بن عبد الله من التابعين، وابن قتيبة من المحدثين) (٤)، وهو قول في مذهب الحنفية والمالكية والشافعية (١).

---

(١) فقه النوازل(٢/٢٢٢).

(٢) مجلة البحوث الإسلامية العدد (٢٧) ص (١٠١)، وقد تكرر منه الإشارة للإجماع.

(٣) "بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم" ص(٤١).

(٤) فتح الباري (٤/١٢٢).

- **وعلى فرض التسليم بإجماع السلف على** خلاف الحساب، فإنه (يمكن أن السلف لم يعلموا به، واكتفوا بالرؤية، ولم يُجمعوا على منع العمل به)[٢].

ويمكن الجواب عن المناقشة بأمور:

- بأن (اتفاق الصحابة أنه لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم)[٣]، وقد جاء عن أنس وابن عمر أنهما لا يأخذان بالحساب -كما سيأتي- ولم ينقل عن صحابي واحد اعتباره بالحساب، وأما الخلاف بعدهم فبعضه ضعيف و بعضه محتمل.
- **أما الذي نقله ابن سيرين** فهذا نصه، وقد أخرجه عبدالرزاق قال: أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين قال: (أصبحوا يوما شاكّين في الصيام، وذلك في رمضان فغدوت إلى أنس بن مالك فوجدته قد غدا لحاجة، فسألت أهله، فقلت: أصبح صائماً أو مفطراً؟ قالوا: قد شرب خريدة، ثم غدا، قال: ثم دخلت على مسلم بن يسار، فدعا بالغداء، قال: فلم أدخل يومئذٍ على رجل من أصحابنا إلا رأيته مفطراً إلا رجلاً واحداً، وددت لو لم يكن فعل قال: وأراه كان يأخذ بالحساب)[٤].
- وملخص الواقعة: أن ابن سيرين أصبح في يوم شك وذهب إلى أنس بن مالك ﷺ فتأكد من إفطاره، وما ذهب إلى شخص من أصحابهم إلا وجده قد أفطر، إلا شخص واحد -لم يسمه- واستنكر فعله بقوله: (وددت لو لم يكن فعل)، ثم ظن أنه يأخذ بالحساب، وهذا احتمال .

(١) قال القرافي في الفروق(١٧٨/٢): (الأهلة في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب، وفيه قولان عندنا وعند الشافعية - رحمهم الله تعالى- والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب)، وانظر: المجموع (٢٧٩/٦).

(٢) العلم المنشور ص(٢١)، وهو يعني أن سبب ترك السلف للحساب عدم العلم به، وقد نقله السبكي عن السروجي ثم قال: (وهذا الاعتراض جيد).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠٧/٢٥).

(٤) مصنف عبدالرزاق(٧٣١٧)، والإسناد صحيح.

- والاحتمال الآخر أنه كان يفعل كما كان يفعل ابن عمر ، وقد (كان ابن عمر، إذا كان شعبان تسعاً وعشرين نظر له، فإن رئي فذاك، وإن لم ير، ولم يحل دون منظره سحاب، ولا قترة أصبح مفطرا، **فإن حال دون منظره سحاب، أو قترة أصبح صائماً، قال فكان ابن عمر، يفطر مع الناس، ولا يأخذ بهذا الحساب)** [(١)].
- فهذا أنس لا يأخذ بهذا الحساب كما نقله ابن سيرين، وهذا ابن عمر راوي: «**فاقدروا له**» لا يأخذ بالحساب كما نقله نافع، وفي ذلك رد على من قال أنهم لم يعرفوا الحساب، وقول ابن سيرين: (وددت لو لم يكن فعل)، وقول نافع(ولا يأخذ بهذا الحساب) دليل أن الترك مقصود، فهو وسيلة غير مشروعة، وللمخالف أن يذكر من خالف من الصحابة فهذا هو الشأن هنا، ولم يذكر، ولم أقف على من خالف من الصحابة.
- أما الذي ذكره ابن سيرين وود أنه لم يفعل =فلم أقف على تسميته لكن قال ابن عبدالبر: (قال ابن سيرين: كان أفضل له لو لم يفعل، قال أبو عمر: قيل: إنه مطرف بن عبد الله بن الشخير)[(٢)]، (قيل) بالتمريض، ولذلك قال: (ولم يتعلق أحد من فقهاء المسلمين فيما علمت باعتبار المنازل في ذلك، وإنما هو شيء روي عن مطرف بن الشخير **وليس بصحيح عنه** والله أعلم، ولو صح ما وجب اتباعه عليه؛ لشذوذه ولمخالفة الحجة له) [(٣)].

---

(١) أخرجه أبوداود(٢٣٢٠)، من طريق سليمان بن داودَ العَتكي عن حماد عن أيوب عن نافع به.

(٢) الاستذكار (٣/٢٧٨)، قال ابن تيمية: (روي عن محمد بن سيرين قال: خرجت في اليوم الذي شك فيه فلم أدخل على أحد يؤخذ عنه العلم إلا وجدته يأكل إلا رجلاً كان يحسب ويأخذ بالحساب، ولو لم يعلمه كان خيراً له. **وقد قيل: إن الرجل مطرف بن عبد الله بن الشخير**، وهو رجل جليل القدر إلا أن هذا إن صح عنه فهي من زلات العلماء). مجموع الفتاوى (٢٥/١٨٢).

(٣) التمهيد (١٤/ ٣٥٢).

- فالمنقول عن مطرف(ت٨٧) لا يصح، وإن تعين أنه المقصود بأثر ابن سيرين ، فابن سيرين لم يجزم بسبب صومه، فيحتمل أنه صام للحساب، ويحتمل أنه صام احتياطاً كما روي عن ابن عمر في الصوم للغيم.
- **وأما المنقول عن ابن قتيبة(ت٢٧٦)،** فأنقله من كتابه وقد قال: (قول النبيﷺ في الهلال: «**إذا غم عليكم فاقدروا له**» أي: فقدروا له المسير والمنازل)[١]، وقد تعقّبه ابن عبدالبر بقوله: (وليس هذا من شأن ابن قتيبة، ولا هو ممن يعرّج عليه في هذا الباب)[٢]، -رحمها الله-، والأحسن أن يقال –بل هو المتعين-: بأن هذا تفسير منه للمعنى اللغوي واللفظ محتمل لهذا المعنى-كما سبق-، ولا يلزم منه أن يكون ذلك اختياره الفقهي، **وبرهان ذلك:** أنه صرّح في كتاب له آخر بأن هذا الحديث منسوخ! .
- فقد قال في كتابه "الأنواء": (وقال رسول الله ﷺ فى هلال شهر رمضان:«**إذا غمّ عليكم فاقدروا له**» ، رواية ابن عمر. وقال فى حديث آخر: «**إذا غمّ عليكم فاكملوا العدّة**» **رواية ابن عباس. وهذا الحديث ناسخ لحديث ابن عمر.** ومعنى «**اقدروا له**» أي: قدّروا له المسير والمنازل)[٣].

---

(١) غريب القرآن لابن قتيبة ص(٥٠٦).

(٢) الاستذكار (٣٥٢/١٤)، ولعله يقصد لا يعرج عليه في الفقه، وهو كذلك في الحديث، ومما يبين ذلك ماقاله الذهبي في السير(٣٠٠/١٣): (والرجل ليس بصاحب حديث، وإنما هو من كبار العلماء المشهورين، عنده فنون جمة، وعلوم مهمة...قال قاسم بن أصبغ:...لقد ذاكرت الطبري، وابن سريج، وكانا من أهل النظر، وقلت: **كيف كتاب ابن قتيبة في الفقه؟ فقالا: ليس بشيء**، ولا كتاب أبي عبيد في الفقه، أما ترى كتابه في (الأموال) ، وهو أحسن كتبه، كيف بني على غير أصل، واحتج بغير صحيح. ثم قالا: ليس هؤلاء لهذا، بالحرى أن تصح لهما اللغة، فإذا أردت الفقه، فكتب الشافعي وداود ونظرائهما).

(٣) الأنواء في مواسم العرب ص(١٢٩).

- **وأما الحنفية والمالكية،** فهو قول عند الحنفية نادر[١]، و رواية شاذة عن مالك[٢].
- **وأما المنقول عن الشافعية،** فقد أخطأ من نسب ذلك للشافعي، قال ابن عبدالبر: (الذي عندنا في كتبه أنه لا يصح اعتقاد رمضان إلا برؤية فاشية ، أو شهادة عادلة، أو إكمال شعبان ثلاثين)[٣]، قال ابن تيمية: (وهذا باطل عن الشافعي لا أصل له عنه. بل المحفوظ عنه خلاف ذلك كمذهب الجماعة)[٤]، وقد أكّد هذا النفي بعض الشافعية، فقال العراقي: (لا يعرف ذلك عن الشافعي أصلاً)[٥]، وقال ابن حجر: (والمعروف عن الشافعي ما عليه الجمهور)[٦].
- **أما من بعد الشافعي،** فيقول ابن دقيق: (قال به بعض أكابر الشافعية بالنسبة إلى صاحب الحساب. وقد استُشنع هذا)[٧]، فهو وجه مشهور عند الشافعية[٨]، وأشهر وأقدم من قال به: أبو العباس ابن سريج -وسيأتي تحرير قوله-، وهذا الوجه محمول على جواز الصيام فيمن كان يعرف منازل القمر وتقدير سيره إذا علم أن الهلال قد

---

(١) في الدر المختار ص(١٤٤): (ولا عبرة بقول المؤقتين، ولو عدولا على المذهب)، وفي حاشية ابن عابدين(٢/٣٧٢): (اتفق أصحاب أبي حنيفة إلا النادر والشافعي أنه لا اعتماد على قولهم).

(٢) قال ابن الحاجب في جامع الأمهات ص(١٧١): (ولا يلتفت إلى حساب المنجمين اتفاقاً، وإن ركن إليه بعض البغداديين)، قال خليل في التوضيح(٢/٣٨٨) عن ابن بَزِيزَة: (وهي رواية شاذة في المذهب. رواها بعض البغداديين عن مالك)، وفي مواهب الجليل(٢/٣٨٨): (لو شهد عدلان برؤية الهلال، وقال أهل الحساب: إنه لا يمكن رؤيته قطعاً، فالذي يظهر من كلام أصحابنا: أنه لا يلتفت لقول أهل الحساب).

(٣) الاستذكار (٣/ ٢٧٨).

(٤) مجموع الفتاوى(٢٥/١٨٢).

(٥) طرح التثريب(٤/١١٢).

(٦) فتح الباري (٤/١٢٢).

(٧) إحكام الأحكام (٢/٨).

(٨) قاله ابن سريج واختاره من بعده بعضهم كالقاضي الطبري والقفال، انظر: الحاوي الكبير(٣/٤٢٢)، بحر المذهب(٣/٢٥٢)، العزيز شرح الوجيز (٣/١٧٨)، المجموع (٦/٢٧٩).

أهل، وليس على الوجوب، قال الروياني: (فلا خلاف أنه لا يلزمه به)[1]، هذا في الصحو؛ لأنه قال بعد ذلك: (وقيل: إذا كانت السماء متغيمة فقال أهل العلم بالحساب: لو لم يكن غيم أمكنت رؤية الهلال من طريق الحساب سير القمر فمن لا يعرف الحساب لا يعتمد ذلك، ومن عرفه هل يلزمه أن يصوم؟ وجهان: والصحيح أنه لا يلزمه حتى يثبت عند الحاكم) [2]، قال النووي: (قال ابن الصباغ أما بالحساب فلا يلزمه بلا خلاف بين أصحابنا، وذكر صاحب المهذب أن الوجهين في الوجوب)[3]، قلت: وقد أجرى صاحب المهذب الوجهين في الوجوب على حالة الغيم.

- وفي عمل الحاسب أو المنجم بحسابه وتقليد غيره له أوجه واختلافات، اختصرها النووي بقوله: (فحصل في المسألة خمسة أوجه: **أصحها: لا يلزم الحاسب ولا المنجم ولا غيرهما بذلك لكن يجوز لهما دون غيرهما ولا يجزئهما عن فرضهما**، والثاني: يجوز لهما ويجزئهما، والثالث: يجوز للحاسب ولا يجوز للمنجم، والرابع: يجوز لهما ويجوز لغيرهما تقليدهما، والخامس: يجوز لهما ولغيرهما تقليد الحاسب دون المنجم والله أعلم)[4]، واعتصر الدميري التلخيص فقال: (لا خلاف أنه لا يجب عليهما الصوم، وهل يجوز لهما؟ فيه طريقان: **أصحهما: أنه يجوز لهما دون غيرهما، ولا يجزئهما عن فرضهما**، وقيل: للحاسب دون المنجم، وقيل: لهما ولغيرهما)[5]، فالأصح أنه يجوز ولا يجزيء عن الفرض، والمحصل أنه يعتبر به ولا يعتمد عليه وهذا لا إشكال فيه،

---

(١) بحر المذهب (٣/٢٥٢).

(٢) المرجع السابق.

(٣) المجموع (٦/٢٧٩).

(٤) المجموع (٦/٢٨٠).

(٥) النجم الوهاج (٣/ ٢٧٣).

لكن بعض الشافعية استشكل أنه كيف يجوز ولا يجزيء؟ (وصحّح في الكفاية أنه إذا جاز أجزأه، ونقله عن الأصحاب، ورجحه الزركشي تبعاً للسبكي. قال: وصرح به في الروضة فيما يأتي في الكلام على أن شرط النية الجزم، وهذا هو المعتمد)[1].

- **ومن المهم تحرير رأي ابن سريج (ت٣٠٦)؛** لأن مَنْ بَعْده إنما (ينزعون من قوس واحدة من قول ابن سريج)[2]، ورأيه وجه مشهور عند الشافعية، مع اختلافهم في تحريره والتفريع عليه، ولابد من الوقوف على قوله لمعرفة وجهه، وهو من المكثرين من التصنيف إلا أن أكثر كتبه لم تصلنا [3].

- لكن رأيه قد أسنده إليه الأزهري(ت٣٧٠)[4] فقال: سمعت أبا الحسن السنجاني[5] يقول: سمعت أبا العباس بن سريج يقول في توجيه هذين الخبرين[6]: (أن اختلاف الخطابين من النبي ﷺ كان على قدر أفهام المخاطبين، فأمر من لا يحسن تقدير منازل القمر بإكمال عدد الشهر الذي هو فيه حتى يكون دخوله في الشهر الآخر بيقين، وأمر من يحسن تقديره من الحسّاب الذين لا يخطئون فيما يحسبون -وذلك في النادر من الناس- بأن يحسبوا ويقدروا، فان استبان لهم كمال عدد الشهر تسعاً وعشرين كان أو

---

(١) مغني المحتاج (١٤١/٢)، وفي نهاية المحتاج(١٥٠/٣): (له أن يعمل بحسابه ويجزيه عن فرضه على المعتمد وإن وقع في المجموع عدم إجزائه عنه).

(٢) فقه النوازل (٢٠٥/٢).

(٣) يقول السبكي في طبقات الشافعية(٢٣/٣): (ولأبى العباس مصنفات كثيرة يقال إنها بلغت أربعمائة مصنف، ولم نقف إلا على اليسير منها، وقفت له على كتاب فى الرد على ابن داود فى القياس، وآخر فى الرد عليه فى مسائل اعترض بها الشافعي، وهو حافل نفيس).

(٤) أبومنصور محمد بن أحمد الأزهري الهروي اللغوي الشافعي، كان رأساً في اللغة والفقه، ثقة ديناً، وقد امتحن بالأسر، ومن مؤلفاته المشهورة: "تهذيب اللغة" ، و"الزاهر" ، توفي سنة(٣٧٠)هـ. انظر: سير أعلام النبلاء (٣١٥/١٦).

(٥) (قاضي جليل القدر من أصحاب ابن سريج ومن أحفظهم للأقاويل والتوجيهات). "العقد المذهب في طبقات حملة المذهب" لابن الملقن ص(٢٣١).

(٦) يعني: الأمر بالتقدير والأمر بإكمال العدة -وقد سبقا-.

ثلاثين دخلوا فيما بعده باليقين الذي بان لهم. قال: وقال أبو العباس: ومما لا يشاكل هذا أن عوام الناس أجيز لهم تقليد أهل العلم فيما يستفتونهم فيه، وأمر أهل العلم ومن له آلة الاجتهاد بأن يحتاط لنفسه ولا يقلد إلا الكتاب والسنة)[1].

- فهذا رأي ابن سريج وخلاصته: **(جواز اعتماد الحساب -إثباتاً ونفياً- للعارف به خاصة، وجواز تقليده إن استفتي)**، ويظهر أنه يوجب ذلك على المجتهد، لولا أن الروياني وابن الصباغ والدميري نقلوا أنه لا خلاف في عدم الوجوب -كما سبق-.
- ثم بعد ابن سريج وجد من يقول بقوله من الشافعية، أو بجزء من قوله ومن أشهرهم: ابن دقيق العيد، و السبكي وسأذكر رأيهما فقط، قال ابن دقيق(ت٧٠٢): (إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يُرى، لولا وجود المانع -كالغيم مثلاً- فهذا يقتضي الوجوب، لوجود السبب الشرعي، وليس حقيقة الرؤية بشرط في اللزوم)[2].
- أما السبكي(ت٧٥٦) فقد فصّل وحررّ ، وأفتى وألّف، ففي فتاويه جعل للحساب ثلاث حالات، وهي بنصه مع الاختصار والتهذيب:
- الحالة الأولى: إذا قرر أهل الحساب مفارقة الهلال شعاع الشمس ويبنى عليه دخول الشهر، فهذا باطل في الشرع قطعاً لا اعتبار به، ووجوده في نفس الأمر معتبر بشرط إمكان الرؤية، وهذا محل مجمع عليه لا خلاف فيه بين العلماء.
- الحالة الثانية: إذا دل الحساب على أنه فارق الشعاع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب، فقد اختلف العلماء في جواز الصوم بذلك، وفي وجوبه على

(١) الزاهر في غريب ألفاظ الشافعي ص(١١٣)، وانظر: تهذيب اللغة(٩/٤٠).

(٢) إحكام الأحكام (٢/٨)، وقد ناقشه العراقي في طرح التثريب(٤/١١٣)، والصنعاني في حاشيته(٣/٣٢٨)وستأتي في الأدلة -بإذن الله-.

الحاسب وعلى غيره، ومن قال بالجواز اعتقد بأن المقصود وجود الهلال وإمكان رؤيته، وهذا القول قاله كبار، ولكن الصحيح الأول وهو عدم الوجوب [1].

- الحالة الثالثة: أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤيته ويدرك ذلك بمقدمات قطعية ويكون في غاية القرب من الشمس، ففي هذه الحالة لا يمكن فرض رؤيتنا له حساً؛ لأنه يستحيل، فلو أخبرنا به مخبر واحد أو أكثر ممن يحتمل خبره الكذب أو الغلط، فالذي يتجه قبول هذا الخبر وحمله على الكذب أو الغلط، ولو شهد به شاهدان لم تقبل شهادتهما؛ لأن الحساب قطعي والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع فضلاً عن أن يقدم عليه والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حساً وعقلاً وشرعاً [2].

- قال: (والفقهاء قالوا: لا يعتمد، فإن ذلك إنما قالوه في عكس هذا، وهذه المسألة المتقدمة التي حكينا فيها الخلاف، أما هذه المسألة فلا ولم أجد في هذه نقلاً ولا وجه فيها للاحتمال غير ما ذكرته) [3]، يعني: إنه حَمَل الإجماع على الحالة الأولى والثانية دون الثالثة، وقال: (ولا يعتقد الفقيه أن هذه المسألة هي التي قال الفقهاء في كتاب الصيام: إن الصحيح عدم العمل بالحساب؛ لأن ذلك فيما إذا دل الحساب على إنكار الرؤية وهذا عكسه. ولا شك أن من قال هناك بجواز الصوم أو وجوبه يقول هنا

---

(١) وفي العلم المنشور ص(٧) سمى من الكبار: ابن سريج والقفال والقاضي الطبري، والأصل هو ابن سريج ومن بعده تبع له، وصرّح هنا بعدم الوجوب، ولكنه لم يصرح بعدم الجواز وفي العلم المنشور ص(٨) صرّح بالجواز في الحالة الثانية حيث قال عنها: (والمسألة محتملة يحتمل أن يقال: إذا قوي اعتقاد بعده من الشمس وإمكان رؤيته جلياً، وهناك غيم يغلب على الظن أنه هو الحائل المانع من الرؤية، يقوى هنا جواز الصوم، والقول بعدم الجواز في مثل هذه الحالة بعيد، نعم الوجوب يبعد، **فأنا اختار في ذلك قول ابن سريج ومن وافقه في الجواز خاصة لا في الوجوب**، وشرط اختياري للجواز: حيث ينكشف من علم الحساب انكشافاً جلياً إمكانه، ولا يحصل ذلك إلا لماهر في الصنعة والعلم).

(٢) انظر: فتاوى السبكي (١/٢٠٧-٢١١)، االعلم المنشور ص(٦-٨) ، ص(٢٤-٢٨).

(٣) المرجع السابق (١/٢٠٩).

بالمنع بطريق الأولى، ومن قال هناك بالمنع فههنا لم يقل شيئاً، والذي اقتضاه نظرنا المنع، فالمنع هنا مقطوع به. ولم نجد هذه المسألة منقولة لكنا تفقهنا فيها وهي عندنا من محال القطع مترقية عن مرتبة الظنون، والله أعلم)[1]، وقال: (المراد أن يخبر مخبر برؤيته مع عدم الإمكان، والإخبار يحتمل الصدق والكذب، والكذب يحتمل التعمد والغلط، ولكل منهما أسباب لا تنحصر، فليس من الرشد قبول الخبر المحتمل لذلك، أو الشهادة به مع عدم الإمكان؛ لأن الشرع لا يأتي بالمستحيلات، وهذه المسألة لم نجدها مسطورة فتفقهنا فيها، ورأينا فيها عدم قبول الشهادة، وإنما سكت الفقهاء عنها؛ لأنها نادرة الوقوع، ولما وقعت في هذا الزمان احتجنا إلى الكلام فيها)[2]، وقال: (والحامل لنا على تصنيف هذه المسألة أنا رأينا بعض القضاة الكبار يتسرّع في إثبات الهلال وجربنا منه ذلك في عشرين عيداً...فأخرجت هذه الطريقة الفقهية في رد الشهادة إذا كانت بشيء مستحيل في العادة صيانة لكلامي أن يحصل في حاكم)[3].

- قلت: أما حمل السبكي للإجماع على الحالة الأولى والثانية دون الثالثة فهذا تحكّم، والأصل استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وتسميته نفياً لا يغير الحقيقة، إذ هو نفي متضمن للإثبات؛ فمن نفى إمكانية رؤية الهلال بالحساب ورد الشهادة بناء عليه، فقد أثبت اكتمال الشهر بالحساب وهذا إثبات واعتماد على الحساب.
- وأما ما ذكر من أن تفقهه وكلامه في المسألة بسبب تسرع القضاة في زمنه، فعلاجه: بالتوثق من الشهادة والشهود، وليس برد البيّنة الشرعية.

---

(١) المرجع السابق(١/٢١١).

(٢) العلم المنشور ص(٢٤).

(٣) المرجع السابق ص(٤٦-٤٧)، كأنه يريد أنه بطريقته لايصل الاتهام للقضاة، فيصونهم بذلك.

- وأما زعمه بأنه أول من بحث المسألة في حالتها الثالثة، وأنه لم يسبق إلى الكلام فيها فغير مسلّم، بل تكلّم بها معاصره ابن تيمية، فلتلحق هذه المسألة بشد الرحال للقبور، وطلاق الثلاث وغيرها من المسائل التي خاصم فيها السبكيُ ابن تيمية، فقد نصّ ابن تيمية على الحالة الثالثة في مواضع، وفنّدها شرعياً وفلكياً ومن ذلك قوله: (فإذا كانت الرؤية حكماً تشترك فيه هذه الأسباب التي ليس شيء منها داخلاً في حساب الحاسب، فكيف يمكنه مع ذلك يخبر خبراً عاماً أنه لا يمكن أن يراه أحد حيث رآه على سبع أو ثمان درجات أو تسع)[1]، وقوله: (رأيت الناس في شهر صومهم وفي غيره أيضاً: منهم من يصغي إلى ما يقوله بعض جهال أهل الحساب: من أن الهلال يرى **أو لا يرى.** ويبني على ذلك إما في باطنه، وإما في باطنه وظاهره، حتى **بلغني أن من القضاة من كان يرد شهادة العدد من العدول لقول الحاسب** الجاهل الكاذب: إنه يرى أو لا يرى. فيكون ممن كذب بالحق لما جاءه)[2]، وقوله: (فقد نهى أن يصام رمضان قبل الرؤية والرؤية الإحساس والإبصار به. فمتى لم يره المسلمون. كيف يجوز أن يقال: قد أخبر مخبر أنه يرى، **وإذا رئي كيف يجوز أن يقال: أخبر مخبر أنه لا يرى**)[3]، وقوله: (وأما العقل: فاعلم أن المحققين من أهل الحساب كلهم متفقون على أنه لا يمكن ضبط الرؤية بحساب بحيث يحكم بأنه يرى لا محالة **أو لا يرى ألبتة على وجه مطرد،** وإنما قد يتفق ذلك أو لا يمكن بعض الأوقات، ولهذا كان المعتنون بهذا الفن من الأمم: الروم والهند والفرس والعرب وغيرهم مثل بطليموس الذي هو مقدم هؤلاء ومن بعدهم قبل الإسلام وبعده لم ينسبوا إليه في الرؤية حرفاً واحداً

---

(١) مجموع الفتاوى (١٨٩/٢٥).

(٢) المصدر السابق(١٣١/٢٥).

(٣) المصدر السابق(١٧٧/٢٥).

ولا حدوه كما حدوا اجتماع القرصين، وإنما تكلم به قوم منهم في أبناء الإسلام: مثل كوشيار الديلمي وعليه وعلى مثله يعتمد من تكلم في الرؤية منهم. وقد أنكر ذلك عليه حذاقهم مثل أبي علي المروذي القطان) [1].

- وقد رد بعض الشافعية على السبكي، وبعضهم تابعه في حالته الثالثة خاصة، وقرر بعضهم الاضطراب في تقرير المسألة عند المتأخرين، قال الرملي(ت٩٥٧): (وما قاله السبكي مردود رده عليه جماعة من المتأخرين...وجه ما قلناه أن الشارع لم يعتمد الحساب بل ألغاه بالكلية)[2]، وقال الشربيني (ت٩٧٧): (لو شهد برؤية الهلال واحد أو اثنان واقتضى الحساب عدم إمكان رؤيته. قال السبكي: لا تقبل هذه الشهادة؛ لأن الحساب قطعي والشهادة ظنية، والظني لا يعارض القطعي، وأطال في بيان رد هذه الشهادة، **والمعتمد قبولها، إذ لا عبرة بقول الحساب**)[3].
- ونقل قليوبي في حاشيته على شرح الجلال: (بل قال العلامة العبادي: إنه إذا دل الحساب القطعي على عدم رؤيته لم يقبل قول العدل لرؤيته، وترد شهادتهم بها. انتهى. وهو ظاهر جلي ولا يجوز الصوم حينئذ ومخالفة ذلك معاندة ومكابرة)[4].

---

(١) المرجع السابق (١٨٣/٢٥)، وكوشيار توفي نحو (٣٥٠هـ) جاء في ترجمته في الأعلام(٢٣٦/٥): (كوشيار بن لبان الجيلي، أبو الحسن: مهندس الأصول في أحكام النجوم - خ " و " الزيج الجامع " و " المدخل في سناعة أحكام النجوم - خ " و " الأصطرلاب - خ " وكتباً أخرى)، والقطان توفي سنة (٥٤٨هـ) جاء في ترجمته: (الحسن بن عليّ بن محمد بن إبراهيم بن أحمد القطّان، أبو علي المروزيّ. ولد بمرو في سنة خمس وستين وأربع مائة. وكان قد أخذ بأطراف العلوم على اختلافها، وغلب عليه فنّ الطّب، وله في كلّ نوع تصنيف). كما في "الدر الثمين في أسماء المصنفين" ص(٣٤١).

(٢) نهاية المحتاج(١٥٣/٣).

(٣) مغني المحتاج (١٤٣/٢).

(٤) حاشيتا قليوبي وعميرة(٦٣/٢).

- وفي هذه المسألة -كما ترى- بعض الاضطراب في تقريرها حتى جاء في حاشية الجمل: (ولو دل الحساب القطعي على عدم إمكان الرؤية **ففيه اضطراب للمتأخرين،** والراجح العمل بشهادة البينة)(١).
- **والخلاصة:** أن (اتفاق الصحابة أنه لا يجوز الاعتماد على حساب النجوم)(٢) في إثبات الشهر أو نفيه، وورد إعراض أنس وابن عمر عن الحساب ولايعرف لهما مخالف من الصحابة،ف(الخلاف في المسألة حادث؛ إذ لم يعرف عن صحابي القول به)(٣)، وأول من روي عنه العمل بالحساب مطرّف بن الشخير ولايصح عنه، وهو قول نادر عند الحنفية، ورواية شاذة عن مالك، ووجه عند الشافعية، وأقدم من قال به بعد البحث هو ابن سريج (ت٣٠٦) ورأيه: **(جواز اعتماد الحساب -إثباتاً ونفياً- للعارف به خاصة، وجواز تقليده إن استفتي)**، وينفي بعض الشافعية الخلاف في أنه لايجب ذلك، والسبكي يحمل قول ابن سريج على ما إذا دل الحساب على أن الهلال فارق الشعاع ومضت عليه مدة يمكن أن يرى فيها عند الغروب، وهذه الحالة جوّز ابن دقيق (ت٧٠٢) العمل بالحساب فيها إن حال دون الرؤية غيم ونحوه، (وهذا القول وإن كان مقيداً بالإغمام ومختصاً بالحاسب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم) (٤)، ثم اخترع السبكي(ت٧٥٦)(٥)قرينة لرد الشهادة وهي: أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤية

---

(١) حاشية الجمل على منهج الطلاب(٢/٣٠٥)

(٢) مجموع الفتاوى (٢٥/٢٠٧).

(٣) الجامع لأحكام الصيام للمشيقح (١/٣٥٦-٣٥٧).

(٤) مجموع الفتاوى(٢٥/١٣٢-١٣٣).

(٥) في رسالة"أحكام الأهلة والآثار المترتبة عليها" ص(١٦٨): (هذه المسألة حادثة لم يقل بها أحد... إلا السبكي ومن جاء بعده...فجميع من قال بهذه المسألة إنما ينهل من السبكي).

الهلال، فإن الشهادة ترد هنا؛ لأنها اقترنت بها يكذبها، وقطعية الحساب لا تعارض بظنية الرؤية.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بالاعتماد على الحساب في دخول الشهر : استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث عبدالله ابن عمر -رضي الله عنهما- عن النبي ﷺ أنه قال: «**إنا أُمَّةٌ أُمِّيَّة، لا نكتب ولا نحْسُب، الشهر هكذا وهكذا**» يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين[(١)].

وجه الاستدلال:

- أن الأمر باعتماد الرؤية جاء مُعَلَّلاً بعلة منصوصة، وهي أن الأمة «**أُمِّيَّةٌ لاَ تَكْتُبُ وَلاَ تَحْسُبُ**»، والعلة تدور مع المعلول، فإذا خرجت الأمة عن أميتها، وصارت تكتب وتحسب، وجب أن يرجعوا إلى اليقين الثابت، وأن يأخذوا في إثبات الأهلة بالحساب وحده، و لا يرجعوا إلى الرؤية إلا حين يستعصي عليهم العلم بالحساب[(٢)].
- (فإن الأمية صفة نقص ليست صفة كمال، فصاحبها بأن يكون معذوراً أولى من أن يكون ممدوحاً)[(٣)]، و(لا يعقل أن يأمر الرسول بالاعتداد بالحساب، في وقت كانت فيه الأمة أمية، لا تكتب ولا تحسب، فشرع لها الوسيلة المناسبة لها زمانًا ومكانًا، وهي الرؤية المقدورة لجمهور الناس في عصره، ولكن إذا وجدت وسيلة أدق وأضبط وأبعد عن الغلط والوهم ، فليس في السنة ما يمنع اعتبارها)[(٤)].

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩١٣) واللفظ له، ومسلم(١٠٨٠).

(٢) انظر: أوائل الشهور العربية لأحمد شاكر ص(١٣)، قال مصطفى الزرقاء في فتاويه ص(١٦٠): (فهذا الحديث النبوي هو عماد الخيمة، وبيت القصيد في موضوعنا هذا، فقد علل رسول الله ﷺ أمره باعتماد رؤية الهلال رؤية بصرية لبدء الصوم والإفطار= بأنه من أمة أمية لا تكتب ولا تحسب).

(٣) مجموع الفتاوى (١٦٦/٢٥)، وقد افترض هذا الاعتراض ثم أجاب عنه.

(٤) "كيف نتعامل مع السنة النبوية" ص(١٧٢).

- فالحديث(تقرير لواقع المسلمين في عهد رسول الله ﷺ وأن الواقع عليهم صفة الأمية، وأن الله لايكلف نفساً إلا وسعها...ولاشك أن الرخص الشرعية يشترط للأخذ بها وجود العذر فإذا انتفى العذر انتفت الرخصة...وقد تغيرت أحوال المسلمين من جهل إلى علم ووجد في المسلمين الكثير من ذوي الاختصاصات)[1].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- **بعدم التسليم؛** لأن في أمته من يقرأ ويكتب كثيراً، وكان للنبي ﷺ كتّاب، وفيهم من يحسب الصدقات، بل بُعث ﷺ بالفرائض التي فيها الحساب، وقد قال الله: ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[2]، فالمنفي هو كتاب و حساب خاصين[3].

(١) "بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم" للمنيع ص(١٧)، وقال: (فلايجوز لنا الاعتماد في أمورنا الشرعية على الأسباب التقليدية الظنية في النتائج، والحال أن لدينا وسائل علمية نتائجها قطعية).

(٢) من الآية (٥) من سورة يونس.

(٣) الأميّ في الأصل المنسوب إلى الأمة، أو إلى الأم أي: الباقي على ماعودته أمه من المعرفة، ثم التميز الذي يخرج به عن الأمية العامة، تارة يكون فضلاً وكمالاً كالتميز عنهم بقراءة القرآن وفهمه، وتارة يكون بما يتوصل به إلى الفضل والكمال، كالتميز عنهم بالكتابة والقراءة فيمدح لمن استعمله في الكمال ويذم في عكسه، إذا تبين أن التميز عن الأميين نوعان، فالأمة التي بعث أول مابعث فيها النبي ﷺ لم يكن لهم كتاب يقرءونه منزل من عند الله كما لأهل الكتاب ولا علوم قياسية مستنبطة كما للصابئة، وكان الخط فيهم قليلاً، فاستحقوا اسم الأمية من كل وجه، كما قال الله: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ﴾، وقال:﴿وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ﴾ فجعل الأميين مقابلين لأهل الكتاب، فالكتابي غير الأمي، ولما بُعث فيهم ووجب عليهم اتباع ما جاء به وتدبره، صاروا أهل كتاب وعلم بل أعلم الخلق، وزالت عنهم الأمية المذمومة،وقال الله فيهم: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾، وقال: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾، فصارت هذه الأمية: منها ما هو محرم، ومنها ما هو مكروه، ومنها ما هو ترك للأفضل، فمن لم يقرأ الفاتحة تسميه الفقهاء في باب الصلاة أمياً، وهذه أمية محرمة إن قدر على التعلم، ومنها ما هو مذموم كالذي وصفه الله عن أهل الكتاب حيث قال: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾، فهذه صفة من لا يفقه كلام الله ويعمل به وإنما يقتصر على مجرد تلاوته. انظر: مجموع الفتاوى(١٦٧/٢٥-١٧٠).

- وكتاب أيام الشهر وحسابه فائدته= ضبط المواقيت التي يحتاج الناس إليها في تحديد الحوادث والأعمال، كما فعل ذلك غيرنا من الأمم فضبطوا مواقيتهم بالكتاب والحساب بالجداول أو بحروف الجمل، وكما يحسبون مسير الشمس والقمر، فبين النبي ﷺ أنا أيتها الأمة الأمية لا نكتب هذا الكتاب، ولا نحسب هذا الحساب فعاد كلامه إلى نفي الحساب والكتاب، فيما يتعلق بأيام الشهر الذي يستدل به على استسرا ر الهلال وطلوعه.
- والنفي إذا كان في سياق الكلام ما يبين المقصود، علم به المقصود أخاص هو أم عام؟ فلما قرن ذلك بقوله: «**الشهر ثلاثون**» و«**الشهر تسعة وعشرون**» بين أن المراد به أنا لا نحتاج في أمر الهلال إلى كتاب ولا حساب إذ هو تارة كذلك وتارة كذلك، والفارق بينهما هو الرؤية فقط، ليس بينها فرق آخر من كتاب ولا حساب.
- فيكون قوله ﷺ: «**إنا أمة أمية...**» خبر تضمن نهياً، فإنه أخبر أن الأمة التي اتبعته هي الأمة الوسط أمية **لا** تكتب ولا تحسب، فمن كتب أو حسب لم يكن من هذه الأمة في هذا الحكم، بل يكون قد اتبع غير سبيل المؤمنين وفعل ما ليس من دينها، وهذا كقوله ﷺ: «**المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده**»[(1)]، أي: هذه صفة المسلم[(2)].
- و(ظاهر السياق يشعر بنفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً،ويوضحه قوله في الحديث الماضي«**فإن غم عليكم فأكملوا العدة ثلاثين**»ولم يقل فسلوا أهل الحساب، والحكمة فيه كون العدد عند الإغماء يستوي فيه المكلفون فيرتفع الاختلاف والنزاع عنهم)[(3)].

---

(١) أخرجه البخاري(١٠)من حديث عبدالله بن عمرو، وأخرجه مسلم (٤١) من حديث جابر بن عبدالله ﷺ.

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٥/١٦٤-١٧٤).

(٣) فتح الباري(٤/١٢٧).

- (وفي قوله ﷺ: «**هكذا وهكذا وهكذا**» وإشارته= تحقيق لاعتماد الأمر المحسوس الذي هو من أجلى الأمور، وفطم عن اعتماد الحساب في ذلك)[1].
- (وهذا الظاهر في خبرية النص هو الذي يتفق مع الحقائق الشرعية والدلائل النصية من الأحاديث السابقة، إذاً فيتعين إبقاء النص على ظاهره في الخبرية، ولا يصرف عنها إلى العلية إلا بدليل، وصرفه يؤدي إلى تعارض النصوص كما هو بين)[2]، وفرض المعارضة -أيضاً- عند التنزل له يُرجّح طرح الحساب؛ لأن الحساب استفيد من مفهوم المخالفة المعارض بالمنطوق «**لا تصوموا حتى تروا**» .
- **وعلى فرض التسليم** بالعليّة هنا، فإن(وصف الأمة بأنها أمية لا يزال قائماً اليوم بالنسبة لعلم النجوم ومنازل القمر في الأغلب والكثير منها، كما كان قائما في عهد النبي ﷺ والقرون الأولى في الأغلب منها بالنسبة لعلم النجوم ومنازل القمر، فقد كان العلم بذلك معروفاً عند العرب، لكن العارفون به قلة، كما أن العارفين به اليوم قلة بالنسبة لغيرهم، ومع ذلك لم يعتبره النبي ﷺ)[3].

- وعلى كل حال فالعلّة المذكورة منقوضة بظهور معنى أظهر، وهو التيسير بالتعليق بأمر ظاهر لا خفي، فـ(الرؤية أمر عام؛ لتيسرها لسواد الأمة ومعظمها، فكان تعليق حكم صوم الشهر والإفطار منه بها أيسر للأمة، وأوفق بمقاصد الشريعة)[4]، و(ضبط الحكم الشرعي في الشهر بطريقين ظاهرين مكشوفين رؤية

---

(١) العلم المنشور ص(٩).

(٢) فقه النوازل(٢/٢١٢).

(٣) أبحاث هيئة كبار العلماء (٣/١٤).

(٤) المرجع السابق.

الهلال أو تمام ثلاثين)[1]، فيكون العمل بالحساب هنا ملغي من الشارع، وليس بباطل مطلقاً في غيره[2].

٢/ واستدلوا بقياس الحساب في ثبوت الشهر(على أوقات الصلوات فإنه يعمل بالحساب فيها)[3].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- أن (هذا القياس باطل من أصله؛ لأن المقيس عليه هنا لم يثبت بنص، ولا اتفاق ومن شرط القياس توفر ذلك. وهو مفقود هنا فهو ملغي من أصله)[4].

- وعلى فرض الاتفاق على حكم الأصل، ففي الفرع قادح في القياس وهو:(فساد الاعتبار؛ لمخالفة المقيس لصرائح النصوص المشعرة بالحصر في نصب الشارع الرؤية سبباً للحكم بأول الشهر)[5].

- وعلى فرض التسليم بالقياس وخلّوه من فساد الاعتبار، فبين الأصل والفرع فروق تمنع القياس[6]، فهو قياس مع الفارق، وبيان الفروق باختصار:

- (أن الله تعالى نصب زوال الشمس سبب وجوب الظهر، وكذلك بقية الأوقات... فمن علم السبب بأي طريق كان لزمه حكمه، فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات، وأما الأهلة فلم ينصب صاحب الشرع **خروجها**

---

(١) فتاوى السبكي (٢١١/١).

(٢) انظر: إرشاد أهل الملة إلى إثبات الأهلة ص(٢٤٨).

(٣) العلم المنشور ص(٧).

(٤) فقه النوازل(٢١٤/٢).

(٥) المرجع السابق.

(٦) والمنع من قوادح القياس أيضاً.

من الشعاع سبباً للصوم، **بل رؤية الهلال** خارجاً من شعاع الشمس هو السبب، فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب الشرعي فلا يثبت الحكم،

- ويدل على أن صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج الهلال عن شعاع الشمس سبباً للصوم قوله ﷺ «**صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته**» ولم يقل لخروجه عن شعاع الشمس، كما قال تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾)[1].

- والفرق الثاني: أن أوقات الصلوات اعتمادها على الشمس وهي ظاهرة، أما الشهر فاعتماده على القمر و(مقدمات الهلال أخفى ويكثر الغلط فيها، بخلاف الأوقات)[2].

- والفرق الثالث -ولعله سبب الخلاف- : أن الرؤية أو إكمال العدة ليست وسيلة مجردة فإذا تحققت بغيرها كفى، بل هي وسيلة مقصودة مشروطة، (وذات رؤية الهلال من قبل واحد أو اثنين من المسلمين، أو إكمال العدة ثلاثين يوماً، شرط في إعلان دخول الشهر، وبدء الصوم الواجب، وذات دخول وقت الصلاة هو مناط وجوب الصلاة، سواء علم دخول الوقت برؤية غياب الشمس أو الشفق، أو بالعلم بغياب الشمس، أو العلم بغياب الشفق)[3].

---

(١) الفروق للقرافي (١٧٩/٢)، وانظر: العلم المنشور ص(٧).

(٢) العلم المنشور ص(٧).

(٣) من مقال: "نقاش علمي مع الشيخ ابن منيع في مسألة الأهلة" للدكتور هيثم الحداد، منشور في موقع الدرر السنية.

٤/ ومن أدلتهم: القياس على (المحبوس في المطمورة إذا علم بإكمال العدة، أو بالاجتهاد بالأمارات: أن اليوم من رمضان، وجب عليه الصوم وإن لم يَرَ الهلال، ولا أخبره من رآه)[١].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن (قياسه على من حبس في مطمورة، قياس مع الفارق، إذ من في المطمورة قد تعذّر عليه المدرك المنصوص عليه حتى لو رآه الناس لما رآه، فرجوعه إلى الحساب والقرائن بالضرورة؛ لأنه ليس فيه حقه شيء يعرف به الصوم إلا ذلك)، و(المحبوس في المطمورة معذور فيجب عليه الاجتهاد في دخول الوقت ويجب عليه العمل بما أدى إليه اجتهاده فإن تبين خطؤه بيقين أعاد، وحصول الغيم في المطالع أمر معتاد)[٢].

- فهو قياس للمعذور على غير المعذور وهو باطل، ويمكن قلبه إذ المعذور في الحبس لا يتعين في حقه رؤية إن لم تمكن، بل يكفي تحريه واجتهاده بأي وسيلة من حساب أو غيره، فليكن كذلك عند غير المحبوس، والتوسيع في وسائل تحصيل الظن في دخول الشهر غير مقبول لغير المعذور عند أحد.

٥/ ودليل من يعتمد على الحساب في النفي: أنه إذا دلّ الحساب على عدم إمكان رؤية الهلال، ففي هذه الحالة لا يمكن فرض الرؤية له حساً لا ستحالته؛ (لأن الحساب قطعي، والشهادة والخبر ظنيان، والظن لا يعارض القطع فضلاً عن أن

---

(١) إحكام الأحكام (٢/٨)، قال: (الاتفاق على أن المحبوس في المطمورة...)، و(المطمورة: حفرة تحت الأرض يرمى فيها الشيء). مقاييس اللغة(٣/٤٢٤).

(٢) طرح التثريب (٤/١١٣-١١٤).

يقدم عليه، والبينة شرطها أن يكون ما شهدت به ممكناً حسا وعقلاً وشرعاً، فإذا فرض دلالة الحساب قطعاً على عدم الإمكان استحال القبول شرعاً؛ لاستحالة المشهود به، والشرع لا يأتي بالمستحيلات... وتجويز الكذب والغلط على الشاهدين المذكورين أولى من تجويز انخرام العادة)[1]**،** (ونحن برد هذه الشهادة لم نرد قول رسول الله ﷺ: «**صوموا لرؤيته**» وإنما رددنا الشهادة لأنها شهادة غير صحيحة فهي مرتبطة بما يكذبها)[2].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بعدم التسليم بقطعية حساب إمكانية الرؤية و(غير الحاسب إنما يستفيد هذا الحكم...من كلام الحاسب ، وغاية ما يفيده خبره عند سامعه المحسن به الظن= ظنه صدقه ، فأين القطع الذي زعمه)[3]، وعلى فرض التسليم بقطعيته فهو مما ألغي في الشريعة كما ألغي قضاء القاضي بعلمه، وهذا التفصيل:
- **أما عدم التسليم بقطعية الحساب فمن ثلاثة أوجه:**

الأول: أن القطعي هنا هو ما شهد له الحس وهذا غير متوفر في حساب إمكانية الهلال، فالحساب في مواقيت الصلاة مقبول؛ لأن إدراك ذلك بالحس ممكن لارتباطه بالشمس، و(المقصود أن المواقيت حددت بأمر ظاهر بين يشترك فيه الناس ولا يشرك الهلال في ذلك شيء فإن اجتماع الشمس والقمر الذي هو تحاذيهما

(١) فتاوى السبكي(١/٢٠٩-٢١٠)، وانظر: العلم المنشور ص(٢٤-٢٥).

(٢) "بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم" للمنيع ص(١٩)

(٣) حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام (٣/٣٢٩).

الكائن قبل الهلال: أمر خفي لا يعرف إلا بحساب ينفرد به بعض الناس)(١)، ف(الحس واليقين في مشاهدة الكواكب لا في حساب سيرها)(٢)، (وقطعية الحساب لا تقبل إلا بنتائج فاشية تفيد العلم اليقيني بصدق نتائجه واطرادها...والواقع أنه ليس لدينا دليل متوفر على هذا المنوال ليكسب إفادته اليقين إلا شهادة بعض الفلكيين لأنفسهم بأنه حساب يقيني)(٣).

الثاني: أن بعض أهل التخصص لا يسلم بهذه القطعية، ليس لعدم دقة حساب ولادة الهلال ونحوه، وإنما لأمور منها: الاختلاف في تعريف بداية الشهر بين الحاسبين، والاختلاف بين بداية الشهر الهجري فلكياً والمفهوم الشرعي لرؤية الهلال، **وإن اتفقت هذه المقدمات فإن هناك مالا يمكن حسابه: وهو حساب أثر الانكسار والسراب** (٤)، ومن مكامن الخطأ في الحساب أيضاً: أن حساب تولد

---

(١) مجموع الفتاوى (٢٥/ ١٣٦).

(٢) أبحاث هيئة كبار العلماء (٤٢/٣).

(٣) فقه النوازل (٢١٦/٢).

(٤) وللتوضيح هذه نقول من "بحث في مسألة الهلال" للدكتور الفلكي محمد المالكي، قال في ص(٢٢): (أكثر طرق التأكد من الحسابات تكون للتأكد من حسابات موقع القمر الحقيقي... وليس إلى صورته الوهمية الناتجة عن الانكسار)، وقال ص(٢٣): (حساب أثر الغلاف الجوي بدقة عالية من الأمور شبه المستحيلة، حيث لو افترضنا وجود عاصفة رملية على بعد خمسة كيلومترات عن الراصد للهلال فإنه لن يشعر بها، وسيكون من الصعب إدخالها في حساباته للهلال، ومثل هذه العاصفة – أو ماشابه – يمكن أن تغير عوامل الرؤية وأثر الانكسار، فيصبح الهلال أعلى مما تتوقعه الحسابات التي لم تأخذ أثر الانكسار في الحسبان، فيقال: غرب الهلال في الوقت الفلاني، لكن وبسبب الظروف الجوية تكون هناك صورة وهمية للهلال لم تغرب بعد فيراه بعض رائي الهلال. فيقال لذلك أخطأ الحاسبون – ولا مشاحة في الاصطلاح –، لكن هذا ليس خطأ في الحساب بل هو نقص في الفرضيات الابتدائية للحساب، أي أن أثر هذه الظاهرة – العاصفة – لم يُؤخذ في الحسبان، فهو إذاً نقص وليس خطأ، وعليه لا يمكن القول أننا اكتشفنا سنة الله في رؤية الهلال)، وقال ص(٤٢): (ومن مكامن الخطأ المحتملة، آثار الغلاف الجوي بنسبة عالية –حيث أن حركة القمر خارج الغلاف الجوي مُتأكد من صحة حساباتها بدقة عالية كما ذكرنا سابقا، فقد يؤثر الغلاف الجوي على شعاع ضوء القمر فيُظهر صورة القمر أعلى مما يتوقع الحاسبون، حسب ظروف البلد

الهلال(المحاق) يحسب في جميع تقاويم الدول الإسلامية بالنسبة لمركز الأرض، وليس بالنسبة لموقع الراصد كالسعودية أو مصر وغيرهما [(١)]، (ويكاد يكون في حكم المستحيل وضع تقويم مضبوط للشهور العربية؛ لأن مواقع الأرض والقمر والشمس لا تتكرر في فترات منتظمة)[(٢)]. ف(من الضروري أن نسلم أن هناك بونًا شاسعًا بين حساب: "مكان القمر في الفضاء" بالنسبة للأرض والشمس، وبين حساب: "إمكانية رؤية هذا القمر من على نقطة محددة فوق سطح الأرض"؛ إذ إن الضوء المنعكس من على سطح القمر يمر بظروف متعددة -ظاهرة الاستطالة، انكسار وتشتت وانعكاس في الغلاف الجوي-، وهذا يجعل من المستحيل الجزم بالتلازم بين وجود القمر في مكان مناسب وبين الإمكانية العملية للرؤية)[(٣)].

- فالنظرة الفلكية حسابية رياضية مجردة عن النظر في الحالة المناخية والرصد الجوي، وهذا أشرت إليه سابقاً من متخصص في الفلك، وهذا تأكيد له من متخصص في الأرصاد، وسألخص بعض كلامه: (رؤية الهلال بعد ولادته تحديداً لا تستطيع المعادلات الرياضية ضبطها حالياً سوى بالأسلوب الحتمي ومن جهة واحدة فقط وهنا المشكلة...لأنه يلغي من حسابه عدة اعتبارات مهمة...أما الطرف الآخر الظروف المناخية والسطحية...فلم يتم الالتفات لقياسه...ذلك الطرف المناخي

الجوية، بسبب ظاهرة الانكسار أو ظاهرة السراب).

(١) انظر: مقال "الفرق بين ولادة الهلال وظهوره علمياً" لمحمد شوكت عودة، منشور في موقع الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة.

(٢) "مبادئ الكونيات" للأمين محمد كعورة ص(٩٦- ٩٧) بواسطة: "دخول الشهر القمري بين رؤية الهلال والحساب الفلكي" للحسون ص(٤٧).

(٣) "الأنموذج الفلكي المعاصر للنظام الشمسي: وأثره على الخلاف الفقهي حول تحديد مطالع الشهور الهجرية" للدكتور خالد صقر، مقال منشور في موقع مركز نماء.

المغفل مما أعيا علم الفلك وجعله يتقاطع مع الأرصاد الجوية في نقطة حرجة توقف عندها حتى الآن دون حل...فكثافة الغلاف الجوي ،والحرارة، والرطوبة، والآيرسول بأنواعه ومن ضمنه بخار الماء، والغبار، ومعدلات الغازات في الغلاف الجوي، وانعكاس وانكسار الأضواء، تلك العناصر التي تجاهلتها المعادلات الرياضية التي صاغت الحساب الفلكي...تلك العناصر المناخية ليست بنفس الكم والكيف كل مرة...وتتعرض للتذبذب والتغير والتقلب، وتغافلها وتركها وترك متابعتها ضرب من الجنون لا يرضاه العلم الشامل...علم الفلك علم كغيره من العلوم التجريدية يقيس الكون من طرف واحد، وهذه مشكلة أعجزت البشر ولا سبيل لهم إلا بالمقارنة والمحاكاة والتصور والمقاربة والمعاينة والتصحيح كل مرة)[1]، فظاهرة الانكسار تظهر في قلم صغير تأثر بالماء في الكأس، أفلا يتأثر ضوء ضئيل منعكس بهذه العوامل الكثيرة في الكون؟!

- لهذا الخلل فقد قال ابن تيمية عن الاعتماد على الحساب في الهلال: (ليست طريقة مستقيمة ولا معتدلة بل خطؤها كثير وقد جرب وهم يختلفون كثيرا: هل يرى؟ أم لا يرى؟ **وسبب ذلك: أنهم ضبطوا بالحساب ما لا يعلم بالحساب فأخطئوا طريق الصواب وقد بسطت الكلام على ذلك في غير هذا الموضع** وبينت أن ما جاء به الشرع الصحيح هو الذي يوافقه العقل الصريح كما تكلمت على حد اليوم أيضا وبينت أنه لا ينضبط بالحساب؛ لأن اليوم يظهر بسبب الأبخرة المتصاعدة فمن أراد أن يأخذ

---

(١) من مقال بعنوان: "التحذير من الهواة الفلكيين -رؤيا هلال شوال ١٤٣٢- وموقف الأرصاد الجوية من القضية" لخالد الروقي – عضو وكالة الأرصاد الجوية اليابانية، قسم النظام المناخي-، منشور في موقع الألوكة، وانظر: "الأنموذج الفلكي المعاصر للنظام الشمسي: وأثره على الخلاف الفقهي حول تحديد مطالع الشهور الهجرية" للدكتور خالد صقر، وفيه تأكيد لهذه الحقيقة من نظرة فلكية وإبطال لمبدأ الحتمية والقطعية علمياً في العقود الثلاثة الماضية، وأن القول بالقطعية يعكس جهلاً بتطور فلسفة العلوم الطبيعية في المائة عام الأخيرة.

حصة العشاء من حصة الفجر إنما يصح كلامه لو كان الموجب لظهور النور وخفائه مجرد محاذاة الأفق التي تعلم بالحساب. فأما إذا كان للأبخرة في ذلك تأثير والبخار يكون في الشتاء والأرض الرطبة أكثر مما يكون في الصيف والأرض اليابسة. وكان ذلك لا ينضبط بالحساب فسدت طريقة القياس الحسابي...والآخذ بمجرد القياس الحسابي يشكل عليه ذلك)[1].

- وهذا النفي لقطعية حساب إمكانية رؤية الهلال، أما في الوقائع الخاصة فإن أهل الحساب يقع بينهم الاختلاف[2] في (إثبات ولادة الهلال أو عدمها، وفي إمكان رؤيته أو عدمه، ولو فرضنا إجماعهم في وقت من الأوقات على ولادته أو عدم ولادته لم يكن إجماعهم حجة؛ لأنهم ليسوا معصومين)[3].

الثالث من الأوجه: قيام دليل مادي على أن الحساب أمر تقديري يدخله الغلط كما في النتائج المعاصرة المنشورة، مع تقدم هذا العلم، وسأكتفي بأربع حالات متفرقة:

١/ في هلال الفطر من شهر شوال عام (١٤٠٦هـ)، أعلن الحاسبون في الصحف باستحالة رؤية هلال شوال ليلة (٣٠) من رمضان، (فثبت شرعاً بعشرين شاهداً على أرض المملكة العربية السعودية في مناطق مختلفة...ورؤي في أقطار أخرى من الديار الإسلامية) [4].

---

(١) مجموع الفتاوى(٢٠٨/٢٥).

(٢) (ومثل هذا ماوقع في شهر رمضان عام ١٤٢١هـ من الاختلاف في تحديد أول الشهر بين تقويم أم القرى المعتمد على الفك في تحديد الولادة، وبين مجموعة من علماء المعتمدين على الفلك أيضاً في تحديد الولادة، وهو اختلاف في الاصطلاح). بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم للمنيع ص(٢٣).

(٣) مجموع فتاوى ابن باز (١٤٢/١٥).

(٤) فقه النوازل(٢١٧/٢)، ذكر هذه الواقعة د.بكر أبو زيد وقد كان حينها وكيلاً لوزارة العدل، وانظر: فتاوى ابن باز(١٥/ ١٢٧) فقد ذكر حادثة نحوها في العام الذي بعده (١٤٠٧هـ).

٢/ وفي هلال الفطر لعام (١٤١٣هـ) توقعت الحسابات عدم الرؤية لغروب القمر قبل الشمس بحوالي نصف ساعة في أنحاء المملكة، (ومع ذلك شوهد في أنحاء مختلفة من المملكة وفي الإمارات كما ورد، وتكاثرت الشهادات حتى بدأ مجلس القضاء الأعلى يرفض الشهادات لأنها أصبحت كثيرة...وبعض من شهد لم يكن خارجاً للرؤية بل نظر للمغرب صدفة فشهد الهلال لم يغرب بعد، والشمس في غروبها)[١].

٣/ وفي هلال الفطر لعام (١٤٢٨هـ) نُشرت نتائج الحسابات الفلكية باستحالة رؤية هلال شوال ليلة (٣٠) من رمضان[٢]، وفي ليلة (٣٠) صرّح رئيس مجلس القضاء الأعلى صالح اللحيدان برؤية الهلال وقال: (من فضل الله -جل وعلا-

(١) "بحث في مسألة الهلال" ص(٣٨).

(٢) ففي صحيفة الرياض العدد: (١٤٢٦٢) نشر عبدالله المنيع "أوائل الشهور رجب وشعبان ورمضان وشوال وذي الحجة لعام ١٤٢٨هـ وشهر محرم ١٤٢٩هـ وفق الحساب الفلكي"، ومما قال: (يولد هلال شهر شوال الساعة الثامنة ودقيقة واحدة من صباح يوم الخميس الموافق ٢٩رمضان ويغرب مساء هذا اليوم الخميس الساعة الخامسة وتسع وخمسين دقيقة وتغرب الشمس بعده الساعة السادسة أي بعد غروب الهلال بدقيقة واحدة...وبهذا يكون يوم الجمعة الموافق ٣٠رمضان آخر يوم من أيام شهر رمضان إكمالاً لثلاثين يوماً ويكون يوم السبت...هو أول يوم من أيام شوال وهو يوم عيد الفطر المبارك)، وفي صحيفة الرياض -أيضاً- العدد: (١٤٣٤٩): (أوضح الباحث العلمي الفلكي عبدالعزيز الشمري عضو الاتحاد العربي لعلوم الفضاء والفلك، أن أول أيام عيد الفطر المبارك لهذا العام هو يوم السبت القادم بعد أن يكمل شهر رمضان ٣٠يوماً...وعليه تستحيل رؤية الهلال في مساء يوم الخميس ليلة الجمعة ٢٩رمضان ١٤٢٨هـ في جميع أنحاء الجزيرة العربية حيث يغرب القمر قبل غروب الشمس)، وفي صفحة للدكتور علي الشكري من موقع جامعة الملك فهد للبترول والمعادن قال: (هلال شهر شوال ١٤٢٨هـ... ولادة القمر (الاقتران) وليس ظهور الهلال ستكون يوم الخميس قبل غروب الشمس بحوالي عشر ساعات، ولكن سيغرب الهلال مساء ذلك اليوم قبل غروب الشمس بحوالي دقيقة واحدة، لذا فحسب الحسابات الفلكية لا يمكن رؤية الهلال بعد مغيب شمس ذلك اليوم لعدم وجوده فوق الأفق، عليه فلن يكون اليوم التالي (الجمعة) بداية لشهر شوال فلكياً بل تكملة رمضان ولكن من السنة تحري الهلال).

وعظيم منته أن رؤية هلال شوال في هذه الليلة لم تقتصر على مكان معين واحد أو اثنين أو ثلاثة، ولم يكن العدد من اثنين أو ثلاثة أو خمسة، بل العدد وصل إلى العشرة...فالرؤيا في عدة أماكن في المملكة في الوسط وفي الشرق) (١).

٤/ أختم بذكر واقعة ذكرها الفلكيون في بيان لهم جاء فيه: ([بيان من الفلكيين (وأعضاء اللجنة العلمية) حول رؤية هلال عيد فطر ١٤٣٢هـ] ربما لم يشهد أي شهر هجري فيما مضى أخذاً وردّاً حول صحة رؤية الهلال كما شهد شوال ١٤٣٢ هذا، إذْ أعلنت السعودية ومصر والجزائر ثبوت رؤية الهلال يوم الإثنين ٢٩ رمضان ١٤٣٢ هـ الموافق ٢٩ آب/أغسطس ٢٠١١م ، في الوقت الذي كان فيه ٢٢ من الفلكيين المسلمين قد صرحوا في بيان وزّع قبل ذلك بأكثر من أسبوع أن مثل تلك الرؤية لن تكون ممكنة، وكذلك جاءت تصريحات من فلكيين آخرين، هيئات وأفراداً)(٢).

- **وقبل فرض التسليم بقطعية الحساب،** لا بد من بيان هزال حمل البينة الشرعية على الكذب أو الغلط، (حيث إن الشهادة عند إثباتها يُسأل الشاهد عن شكل القمر واتجاه فتحته وموقعه من الشمس –هذا انظام المحاكم في المملكة-...ولعل السبيل الوحيد للتأكد من صحتها هو بمقارنة الشهادات بعضها ببعض)(٣).

---

(١) نشر هذا التصريح في وكالة (واس) وتاريخه (٢٩ رمضان ١٤٢٨هـ)، ونشر من الغد في صحيفة الرياض العدد: (١٤٣٥٥)، ثم رد الشيخ ابن منيع على الشيخ اللحيدان على تصريحه هذا وخاصة بعض العبارات فيه في صحيفة الرياض العدد:(١٤٣٦٣) وعنونت له الصحيفة: (التسليم بعدم قبول خبر علماء الفلك يعني أن الجميع في ذمة مجلس القضاء! أتمنى أن تعيد النظر في معنى "الإرجاف" وأن لا تسمح لنفسك بوصفك أخوانك بالمنافقين !!).

(٢) البيان منشور في موقع: (مركز الفلك الدولي)، وموقّع من ٢٥ متخصص في الفلك.

(٣) "بحث في مسألة الهلال" ص(٣٨)، ومما يدل على التوثق من الشهادة في محاكمنا ماذكره شيخنا أ.د.سعد الخثلان في شرحه لفقه النوازل بجامع شيخ الإسلام سنة(١٤٢٧هـ) بقوله: (العام الماضي عام ألف وأربعمائة وست وعشرين

- **أما حملها على الكذب** (فهذا منهج خطير في اتهام الناس في أماناتهم...لو كذب الراصد في شهادته فستتناقض مع شهادات الراصدين الآخرين...وفتح الباب بالتكذيب يعطي عذراً لغير الحاسبين أن يتهموا الحاسبين بالكذب...حيث أن غالبية العناصر الأولية للحسابات تأتي من عند غير المسلمين، وهم أولى بالتآمر على الإسلام من شاهدي الهلال)[١]، والاحتمالات المفترضة (لا أثر لها شرعا لإمكان وجودها في غيرها من الشهادات)[٢].
- **وأما حملها على الغلط،** فهذا اختباره سهل بسؤال الرائي عن رؤيته من أهل الخبرة، والتحقق حاصل في محاكمنا، وليست لرؤية شخص واحد بل لأكثر من رؤية متكررة في أعوام، فإن لم تتناقض رؤية الرائين عن الواقع الصحيح، استحال أن يكون كوكباً أو مركبة أو حالة جوية أو حالة نفسية، ومع الشهادات الكثيرة في الأعوام المتكررة من المناطق المختلفة وانتفاء التضارب بينها، (فإن الكون يكون –بعد مشيئة الله– قد تآلب على الفلكيين لإثبات خطئهم و...ليس أمام الحاسبين إلا أن يقبلوا بأن هناك عوامل لم يضموها لحساباتهم الفلكية والأمر لايسلم من الخطأ)[٣].
- **وعلى فرض التسليم بقطعية الحساب،** فإن هذا السبب مما ألغي في الشرع ف(لو بنى على قول المنجمين وأهل المعرفة بالحساب، فوافق الصواب، لم يصح صومه، وإن كثرت إصابتهم؛ لأنه ليس بدليل شرعي يجوز البناء عليه، ولا العمل به، فكان وجوده كعدمه)[٤].

ادعى رؤية الهلال خمسة شهود، ومع ذلك رد مجلس القضاء الأعلى هنا في المملكة جميع شهادة هؤلاء).

(١) المرجع السابق ص(٤٠).

(٢) حاشية ابن عابدين(٢/٣٨٧).

(٣)"بحث في مسألة الهلال" ص(٤١).

(٤) المغني (٣/١١٢).

- وحقيقة دخول الشهر الشرعية غير حقيقة دخول الشهر الفلكية، وهذا التغاير له نظائر مسلّم بها في مغايرة الحقيقة اللغوية للحقائق الشرعية= فليسلّم به هنا، والمعتمد عند تغاير الحقائق مع الحقيقة الشرعية هو الحقيقة الشرعية إن وجدت ثم اللغوية ثم العرفية.
- وإلغاء القطع مع إمكانه، موجود في الشريعة لِحِكم مختلفة منها: التيسير وسد الذرائع وغيرهما، فالقاضي لا يقضي بعلمه اليقيني ولو عارض يقينه البينة الظنية، والولد للفراش ولا اعتبار لغير ذلك من حمض نووي قطعي ولا غيره، إلا إن لاعن الرجل لنفي الولد[1].
- **ومن دلائل إلغاء الاعتماد على الحساب،** قصد التخفيف في شهادة الهلال، فدخول رمضان شهادة الواحد تكفي في الشرع مع تخفيف لشروط شهادته في الآثار حيث لم يُسأل الشاهد إلا عن إسلامه، ولو أراد الشارع التشديد لشددّ كما شدّد في الشهادة بالزنا فلم يقبل إلا شهادة الأربعة شهادة صريحة واضحة محققة، فتأمّل كيف سهل في الهلال وهو في الأفق والسعة لجميع الناس، وشددّ في الزنا وهو في الاستتار والضيق ماهو معلوم، فهل يتردّد فقيه أن التيسير هنا مقصود وأن غيره تعسير و تشديد؟!.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فإن نسبة القول بالاعتماد على الحساب الفلكي في دخول الشهر إلى الشذوذ صحيحة،** لمخالفته للنص الصريح، ولإجماع الصحابة على عدم العمل به كما جاء عن أنس وابن عمر و لا يعرف لهما مخالف من الصحابة، وأول من روي عنه العمل بالحساب مطرّف بن الشخير ولا يصح عنه، وهو قول

(١) انظر: "نقاش علمي مع الشيخ ابن منيع في مسألة الأهلة" للدكتور هيثم الحداد، منشور في موقع الدرر السنية.

نادر عند الحنفية، ورواية شاذة عن مالك، ووجه عند الشافعية، **وأقدم من قال به بعد البحث هو ابن سريج (ت٣٠٦)**، قال ابن تيمية: (ولا يعرف فيه خلاف قديم أصلاً ولا خلاف حديث؛ إلا أن بعض المتأخرين من المتفقهة الحادثين بعد المائة الثالثة زعم أنه إذا غم الهلال جاز للحاسب أن يعمل في حق نفسه بالحساب فإن كان الحساب دل على الرؤية صام وإلا فلا، وهذا القول وإن كان مقيداً بالإغمام ومختصاً بالحاسب فهو شاذ مسبوق بالإجماع على خلافه، فأما اتباع ذلك في الصحو أو تعليق عموم الحكم العام به فما قاله مسلم) [1]،

ثم اخترع السبكي(ت٧٥٦) قرينة لرد البينة الشرعية وهي: أن يدل الحساب على عدم إمكان رؤية الهلال، فإن الشهادة ترد هنا [2].

ثم أحدث أحمد شاكر (ت١٣٧٧) قولاً لم يسبق إليه -فيما أعلم- ووسّع الخطو: فأوجب إثبات الأهلة بالحساب في كل الأحوال في الإثبات والنفي، وفي الدخول والخروج، وهو أشذ الأقوال في المسألة، ولا أعلم من سبقه إلى إيجاب ذلك، وتبعه القرضاوي على هذا القول، والله أعلم.

(١) مجموع الفتاوى(٢٥/١٣٢-١٣٣)، وسبق تحرير رأي ابن سريج.

(٢) وأكثر من انتصر لهذا الرأي ابن منيع، ويسميه الاعتماد على الحساب بالنفي لا في الإثبات؛ لأن الإثبات بالرؤية فقط، لكن تسميته نفياً لا يغير الحقيقة، إذ هو نفي متضمن للإثبات؛ فمن نفى إمكانية رؤية الهلال بالحساب ورد الشهادة بناء عليه، فقد أثبت اكتمال الشهر بالحساب، وهذا إثبات واعتماد على الحساب.

المبحث الثالث: وجوب الكفارة دون القضاء على من جامع في نهار رمضان متعمداً

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الكفّارة لغة: أصلها (يدل على معنى واحد، وهو الستر والتغطية)[١]، (والكفّارات سميت كفارات؛ لأنها تكفر الذنوب أي تسترها)[٢]، (وهي فعّالة للمبالغة)[٣].

والكفارة في الاصطلاح: (ما وجب على الجاني جبراً لما منه وقع، وزجراً عن مثله)[٤]، (وهي عبارة عن الفعلة والخصلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة: أي تسترها وتمحوها)[٥].

ومن وجب عليه صيام رمضان ثم تعمّد الفطر بالجماع فكفارته: عتق رقبة ، فإن لم يستطع صام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع أطعم ستين مسكيناً ، على الترتيب عند الجمهور[٦]، وهل يجب عليه قضاء صيام اليوم الذي أفسده مع الكفارة؟ هذه هي مسألتنا[٧].

---

(١) مقاييس اللغة (١٩١/٥).

(٢) تهذيب اللغة (١١٤/١٠)، لسان العرب(١٤٨/٥).

(٣) النهاية لابن الأثير(١٨٩/٤).

(٤) التوقيف على مهمات التعاريف ص(٢٨٢).

(٥) النهاية لابن الأثير(١٨٩/٤).

(٦) في الإقناع لابن القطان(٢٣٦/١): (ولا أعلم عالماً أجاز التخيير في كفارة المجامع في رمضان وهو صائم)، ونقله ابن القطان من "الإيجاز" وهو من الكتب التي لم يقف عليها محقق طبعة الفاروق، ورجح محقق طبعة دار القلم أ.د.فاروق حمادة أن الإيجاز لمحمد بن داود الظاهري، قلت: وقد قال بالتخيير مالك مع تفضيل الإطعام، والتخيير رواية عن أحمد مقابلة للصحيح من المذهب. انظر: الكافي في فقه أهل المدينة(٣٤١/١)، التاج والإكليل (٣٦٣/٣)، المغني (١٤٠/٣)، الإنصاف للمرداوي(٣٢٢/٣).

(٧) ولها علاقة بمسألة سابقة وهي: (إعادة الصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها) كما في كتاب الصلاة المبحث الثامن.

وقبل التفريع أذكر حديث الباب -حتى يكتفى بالإشارة إليه فيما يأتي-، وهو حديث أبي هريرة ﷺ قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ، فقال: هلكت، يا رسول الله، قال: «**وما أهلكك؟**» قال: وقعت على امرأتي في رمضان، قال: «**هل تجد ما تعتق رقبة؟**» قال: لا، قال: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» قال: لا، قال: «**فهل تجد ما تطعم ستين مسكينا؟**» قال: لا، قال: ثم جلس، فأُتي النبي ﷺ بعَرَق فيه تمر، فقال: «**تصدق بهذا**» قال: أفقرَ منا؟[1] فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا، فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه، ثم قال: «**اذهب فأطعمه أهلك**»[2].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. (أجمعوا على أن من أكل ناسياً فظن أن ذلك قد فطّره، فجامع عامداً أن عليه القضاء، ولا كفارة عليه)[3]، (وأجمعوا أن من جامع في قضاء رمضان أنه لا كفارة عليه، وأنه يقضي يوما مكانه)[4].

٢. و(أجمع الجميع أن من جامع بعد الفجر في رمضان أنه عاصٍ[5]، إذا كان عالماً بالنهي

(١) قال النووي في شرح مسلم(٢٢٦/٧): (كذا ضبطناه أفقرَ بالنصب، وكذا نقل القاضي أن الرواية فيه بالنصب على إضمار فعل تقديره: أتجد أفقر منا؟ أو أتعطي).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٣٦)، ومسلم(١١١١) واللفظ له، من طرق عن الزهري عن حميد بن عبدالرحمن عن أبي هريرة به، وقد أخرجاه أيضاً من حديث عائشة وليس في حديثها إلا الإطعام، وفيه: «**أين المحترق**»، قال ابن حجر في الفتح(١٦٢/٤): (القصة واحدة وقد حفظها أبو هريرة، وقصها على وجهها وأوردتها عائشة مختصرة...والظاهر أن الاختصار من بعض الرواة).

(٣) الهداية إلى بلوغ النهاية لمكي(٦٠٧/١)، وانظر: الإشراف لابن المنذر(١٢٧/٣)، الإقناع لابن القطان(٢٣٤/١).

(٤) الإقناع في مسائل الإجماع (٢٣٤/١)، هكذا في الإقناع وقد نقله عن الإشراف، وفي الإشراف(١٢٤/٣) ذكر مخالفة قتادة بقوله:(وقال قتادة: عليه القضاء والكفارة).

(٥) قال النووي في المجموع(٣٢١/٦): (أجمعت الأمة على تحريم الجماع في القبل والدبر على الصائم، وعلى أن الجماع يبطل صومه).

عن ذلك)[1]، فيلزمه التوبة من هذه الكبيرة[2]؛ ف(الصائم...ممنوع من الوطء إجماعاً، فإن وطئ في صوم رمضان فقد أفسد صومه)[3]، وذلك فيمن(جامع في الفرج فأنزل أو لم ينزل...إذا كان عامداً)[4].

٣. وعليه مع التوبة: الكفارة في قول عامة أهل العلم[5]، (وشذّ قوم فلم يوجبوا على المفطر عمدا بالجماع إلا القضاء فقط)[6].

٤. وعليه مع التوبة والكفارة: قضاء ذلك اليوم الذي أفسده، وهو قول جمهور العلماء، (وقال الأوزاعي: إن كفر بالعتق أو بالطعام صام يوماً مكان ذلك اليوم الذي أفطر، فإن صام شهرين متتابعين دخل فيهما قضاء يومه ذلك)[7]، وقيل: إنه لا يقضي مطلقاً وهو قول عند الشافعية مقابل للأصح -ذكره الشافعي في الأم احتمالاً-[8]، وقول ابن حزم[9]، وأحد قولي ابن تيمية[1]، وهو رأي ابن القيم[2]، ورجحه بعض

(١) الإقناع في مسائل الإجماع (٢٣٥/١) ونقله ابن القطان من "الإنباه" وهو من الكتب التي لم يقف عليها محقق طبعة الفاروق، وجزم محقق طبعة دار القلم أ.د.فاروق حمادة أن الإنباه لمنذر بن سعيد البلوطي(ت٣٥٥).

(٢) عدها الذهبي في كتابه الكبائر ص(١٥٧) من الكبائر فقال: (إفطار رمضان بلا عذر ولا رخصة)وقال: (عند المؤمنين مقرر أن من ترك صوم رمضان بلاعذر ولاغرض أنه شرٌّ من الزاني، والمكّاس، ومدمن الخمر، بل يشكون في إسلامه ويظنون به الزندقة والإلحاد)، وفي الزواجر عن ارتكاب الكبائر للهيتمي (٣٢٣/١): (والإفطار فيه بجماع أو غيره بغير عذر من نحو مرض أو سفر)، وقال: (حكمة كثرة ما جاء من الوعيد في ترك الصلاة والزكاة دون الصوم: أنه لا يتركه كسلاً مع القدرة عليه إلا الفذ النادر، بخلاف ترك الصلاة والزكاة فإنه كثير في الناس).

(٣) الحاوي الكبير (٤٢٤/٣).

(٤) المغني (١٣٤/٣).

(٥) انظر: المغني (١٣٤/٣)، شرح النووي على مسلم(٢٢٤/٧).

(٦) بداية المجتهد (٦٤/٢)، ولم أفرد هذه المسألة بالبحث؛ لأني لم أقف على من يقول بذلك من المعاصرين.

(٧) الاستذكار (٣١٢/٣).

(٨) انظر: الأم(١٠٨/٢)، المجموع(٣٣١/٦)، وقيل: إن كفر بالصوم لم يجب وإلا وجب وصرّح، الشافعي كما في مختصر المزني(١٥٢/٨) بالقضاء والكفارة فقال: (وإن وطئ امرأته وأولج عامداً، فعليهما القضاء،وكفارة واحدة عنه وعنها).

(٩) قال في الإحكام في أصول الأحكام(٤/ ٣٨): (أما الصلاة المفروضة المتروكة عمداً والصوم المفروض في رمضان المتروك عمداً، فإن الذي فرط فيها لا يقدر على قضائها أبداً، وليس عليه صيام يقضيه ولا صلاة يقضيها، وإنما عليه إثم

المعاصرين ونُسب قولهم إلى الشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

مقبل الوادعي (ت١٤٢٢)[٣]، وجميع المعاصرين الذين ذكرتهم في مسألة: (لا إعادة للصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها) لم يقولوا بذلك هنا ولكلٍّ منهم مأخذ مختلف في

أمره فيه إلى ربه تعالى)، وقال في المحلى(٣٠٨/٤): (فمن تعمد ذاكراً لصومه شيئاً مما ذكرنا فقد بطل صومه، ولا يقدر على قضائه إن كان في رمضان أو في نذر معين، إلا في تعمد القيء خاصة فعليه القضاء... ولم يأت في فساد الصوم بالتعمد للأكل أو الشرب أو الوطء: نص بإيجاب القضاء)، قال ابن رجب في الفتح(١٣٤/٥): (ومذهب الظاهرية – أو أكثرهم– : أنه لا قضاء على المتعمد).

(١) **القول الأول له** بوجوب القضاء كما في شرح العمدة – كتاب الصيام (٢٦٧/١): (يجب عليهم القضاء عن كل يومٍ يوماً؛ كما يجب القضاء على مَنْ فوّت الصلاة؛ لأنه إذا وجب القضاء على المعذور؛ فعلى غير المعذور أولى، مع أن الفطر متعمداً من الكبائر، وفوات العين باقٍ في ذمته، وعليه أن يتوب منه، وهو أعظم من أن يمحوه كفارة مقدرة أو تكرار الصيام أو غير ذلك)، وهذا القول متقدم وهو شرح على المذهب في أول أمر الشيخ، **والقول الآخر هو اختياره** –وهو المشهور عن الشيخ– أنه لايشرع له القضاء كما في الفروع(٧١/٥): (وعند شيخنا: لا يقضي متعمد بلا عذر "خ" صوما ولا صلاة)، وكما في اختياراته المطبوعة مع الفتاوى الكبرى(٣٢٠/٥): (وتارك الصلاة عمداً لا يشرع له قضاؤها ولا تصح منه، بل يكثر من التطوع، وكذا الصوم)، وقال كما في مجموع الفتاوى(٢٢٥/٢٥): (وأما أمره للمجامع بالقضاء فضعيف...ولما لم يأمره به دل على أن القضاء لم يبق مقبولاً منه) .

(٢) انظر: كتاب الصلاة ص(٨٤–٨٨)، ص(٩٦)، مدارج السالكين (٣٨٦/١–٣٨٨).

(٣) في "فتح العلام في دراسة أحاديث بلوغ المرام" للبعداني (٦٨١/٢) قال: (هل على المجامع في نهار رمضان أن يقضي ذلك اليوم مع الكفارة؟... لايلزمه ولايقدر على قضائه....لأن الرجل قد أفسد صومه متعمداً، فمن أين لنا الدليل أنه يمكنه أن يتدارك ذلك بصيام بعد خروج الوقت والحد الذي حده الله لهذه العبادة، وهذا هو الراجح، وهو ترجيح والدنا وشيخنا مقبل الوادعي –رحمه الله–)، والبعداني محمد بن علي بن حِزَام معدود في تلاميذ الوادعي، ولم أقف على رأي الوادعي صريحاً إلا من هذا النقل، وللوادعي عدة فتاوى في موقعه في كفارة المجامع في نهار رمضان ليس فيها ذكر للقضاء، وجاء في رسالته "فضائح ونصائح"ص(٨١): (ماذا يجب على الرجل إذا جامع زوجته من الكفارات؟...فإن كان هناك عبيد فيعتق، وإن لم يوجد عبيد فينتقل إلى الصوم، ولاينتقل إلى الإطعام مع قدرته على الصوم)، ولم ينبه على القضاء.

الفرق بين المسألتين [1]، أما ابن حزم وابن تيمية وابن القيم فلم يفرقوا بين المسألتين.

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذ هذا القول:

- ابن رشد(ت٥٩٥) بقوله عن المفطر عمداً بالجماع: (شذَّ قوم أيضاً فقالوا: ليس عليه إلا الكفارة فقط؛ إذ ليس في الحديث ذكر القضاء، والقضاء الواجب بالكتاب إنما هو لمن أفطر ممن يجوز له الفطر، أو ممن لا يجوز له الصوم ...فأما من أفطر متعمداً فليس في إيجاب القضاء عليه نص، فيلحق في قضاء المتعمد الخلاف الذي لحق في قضاء تارك الصلاة عمداً حتى خروج وقتها، إلا أن الخلاف في هاتين المسألتين شاذ)[2].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب القضاء مع الكفارة :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ بزيادة في حديث كفارة المجامع وهي قوله في آخره: «**وصُمْ يوماً واستغفرِ الله**» [3]،

---

(١) من قال بعدم الإعادة في الصلاة وقال بالقضاء هنا: ابن باز والألباني وابن عثيمين، ومأخذ ابن باز في عدم القضاء في الصلاة هو أن تارك الصلاة كافر بخلاف الصوم، ومأخذ الألباني إثباته زيادة: ((**صم يوماً مكانه**)) في كفارة المجامع، ولولاها لقال بعدم القضاء كما هو قوله في جميع من أفطر متعمداً لغير عذر، ومأخذ ابن عثيمين في قضاء المجامع أنه لما شرع فيه ألزم نفسه به، بخلاف مَنْ لم يصم من الأصل متعمداً، فهذا لا يقضي، ولو قضاه لم يقبل منه. انظر: مجموع فتاوى ابن باز(٣١٢/١٠) (٣٠٢/١٥)، تمام المنة ص(٣٢٦)، إرواء الغليل(٩٣/٤)، الشرح الممتع (٣٦٥/٦).

(٢) بداية المجتهد (٦٤/٢)،و بعض ما استدل به في مسألة: (إعادة الصلاة لمتعمد ترك أدائها في وقتها)، يصلح هنا.

(٣) أخرجه أبوداود(٢٣٩٣) وابن خزيمة(١٩٥٤) وغيرهما من طريق هشام بن سعد عن ابن شهاب، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة به، قال ابن خزيمة: (هذا الإسناد وهم) وقال: (فإن في القلب من هذه اللفظة)، قال الخليلي في الإرشاد(٣٤٤/١): (وهذا أنكره الحفاظ قاطبة، من حديث الزهري ، عن أبي سلمة؛ لأن أصحاب الزهري كلهم اتفقوا

وفي رواية: ((**وصم يوماً مكانه**))[1].

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن(هذه الزيادة وهي الأمر بالصوم، قد طعن فيها غير واحد من الحفاظ)[2]، و(وقد ثبت هذا الحديث من غير وجه في الصحيحين من حديث أبي هريرة ومن حديث عائشة،

عن الزهري ، عن حميد بن عبد الرحمن بن عوف أخي أبي سلمة ، وليس هو من حديث أبي سلمة)، وقال ابن عبدالبر في التمهيد(١٦٨/٧): (وهشام بن سعد لا يحتج به في حديث ابن شهاب)، وروى الزيادة عن الزهري أيضاً: الليث بن سعد واختلف عليه فروي عنه الحديث بالزيادة ودونها، وأبو أويس المدني، وعبدالجبار بن عمر الأيلي، انظر: السنن الكبرى للبيهقي(٣٨١/٤-٣٨٢) قال ابن حجر في الفتح(١٧٢/٤): (ورد الأمر بالقضاء في هذا الحديث في رواية أبي أويس، وعبد الجبار، وهشام بن سعد كلهم عن الزهري، وأخرجه البيهقي من طريق إبراهيم بن سعد عن الليث عن الزهري، وحديث إبراهيم بن سعد في الصحيح عن الزهري نفسه بغير هذه الزيادة وحديث الليث عن الزهري في الصحيحين بدونها)، فهؤلاء أربعة مع هشام قال ابن القيم في تهذيب السنن(١٩/٧): (وهذا لا يفيد صحة هذه اللفظة فإن هؤلاء إنما هم أربعة، وقد خالفهم من هو أوثق منهم وأكثر عدداً وهم أربعون نفساً لم يذكر أحد منهم هذه اللفظة، ولا ريب أن التعليل بدون هذا مؤثر في صحتها ولو انفرد بهذه اللفظة من هو أحفظ منهم وأوثق، وخالفهم هذا العدد الكثير لوجب التوقف فيها، وثقة الراوي شرط في صحة الحديث لا موجبة بل لا بد من انتفاء العلة والشذوذ وهما غير منتفيين في هذه اللفظة).

(١) جاءت من أوجه: **عن ابن المسيب:** أخرجه مالك(٢٩٧/١) عن عطاء بن عبد الله الخراساني، عن سعيد بن المسيب به، وأخرجه ابن أبي شيبة(٩٧٧٤) من طريق المطلب بن أبي وداعة، عن سعيد بن المسيب به، وأخرجه ابن ماجه(١٦٧١) من طريق عبد الجبار بن عمر قال: حدثني يحيى بن سعيد عن ابن المسيب، عن أبي هريرة به، والرواية الأولى والثانية مرسلة، والثالثة فيها ضعف عبدالجبار بن عمر، قال البيهقي في الكبرى(٣٨٣/٤): (وروي من أوجه أخر عن سعيد بن المسيب ، واختلف عليه في لفظ الحديث، والاعتماد على الأحاديث الموصولة)، **وعن حجاج بن أرطاة:** أخرجه ابن أبي شيبة(٩٧٨٧) من طريق حجاج، عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده به، وحجاج ضعيف، **ومرسل محمد بن كعب و نافع بن جبير:** أخرجهما عبدالرزاق(٧٤٦١)(٧٤٦٢) عن أبي معشر المدني عن محمد بن كعب به، وعن ابن جريج، عن نافع بن جبير به، وهما مرسلان، فكل طريق لا يخلو من ضعف، لكن قال ابن حجر في الفتح(١٧٢/٤): (ووقعت الزيادة أيضاً في مرسل سعيد بن المسيب ونافع بن جبير والحسن ومحمد بن كعب وبمجموع هذه الطرق تعرف أن لهذه الزيادة أصلاً)، وذكر هذه الطرق وطرق اللفظة الأولى ابن حزم في المحلى(٣٠٩/٤) وقال: (لايصح فيها شيء)، وضعفها كلها، وكذلك ابن القيم في كتابه الصلاة ص(٩٦) ذكر الطرق وفنّدها، وقال: (أما قصة المجامع في رمضان فقد رواها أصحاب الصحيح ولم يذكر أحد منهم هذه الزيادة، والذي ذكرها لا تقوم به الحجة).

(٢) تهذيب السنن (١٩/٧).

ولم يذكر أحد أمره بالقضاء، ولو كان أَمَره بذلك لما أهمله هؤلاء كلهم وهو حكم شرعي يجب بيانه)[(١)]، (وإنما يصح حديث القضاء مرسلًا)[(٢)]، (ولا تقوم بالمرسل حجة، وتالله لو صح منها خبر واحد -مسند من طريق الثقات- لسارعنا إلى القول به)[(٣)].

وأجيب عن هذه المناقشة:

أن(مرسلات سعيد بن المسيب...حجة عند الفقهاء، وكتاب الله يشهد بصحته، وهو قوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ ولا تبرأ الذمة إلا بيقين الأداء وهو قضاء اليوم مع الكفارة)[(٤)].

ويمكن الجواب عن هذا الجواب:

- بأن الاحتجاج بمرسل سعيد -على التسليم به- ليس فيما عُلم خطؤه من الروايات كالشاذ والمنكر، والشافعي أشهر من عرف باحتجاجه بمرسل سعيد و(الذي يقتضي مذهب الشافعي: أنه جعل لسعيد مزية في الترجيح بمراسيله خاصة؛ لأن أكثرها وجد متصلاً من غير حديثه، لا أنه جعلها أصلاً يحتج به)[(٥)].
- والاستدلال بالآية محل نظر؛ لأنها في المفطر لعذر من مرض أو سفر، فلا يقاس عليه غير المعذور، والشيء يقاس على نظيره وليس على نقيضه، وقد سبق نقاش مثل هذا القياس في تأخير الصلاة للمتعمد.

٢/ومن أدلتهم: الإجماع.

(١) مجموع الفتاوى(٢٥/٢٢٥)، وانظر: منهاج السنة النبوية(٥/٢٢٤)، فالحديث في الصحيحين في مواضع عديدة ليس في موضع منها إشارة إلى هذا الحرف مما يدل على تنكب الشيخين لهذا الحرف، وقد تبين أن كل طريق فيه علة.

(٢) الأحكام الوسطى (٢/٢٣١).

(٣) المحلى (٤/٣١٠).

(٤) شرح صحيح البخاري لابن بطال(٤/٧٢).

(٥) الفقيه والمتفقه (١/٥٤٥).

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال ابن بطال(ت٤٤٩): (وقد أجمعت الأمة على أن من ترك يومًا من شهر رمضان عامدًا من غير عذر أنه يلزمه قضاؤه، فكذلك الصلاة، ولا فرق بين ذلك)[١].

٢. وقال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (وأجمعت الأمة ونقلت الكافة فيمن لم يصم رمضان عامداً وهو مؤمن بفرضه وإنما تركه أشرًا وبطراً -تعمد ذلك ثم تاب عنه - أن عليه قضاءه، فكذلك من ترك الصلاة عامداً)[٢].

٣. قال البغوي(ت٥١٦): (أجمعت الأمة على أن من جامع متعمداً في نهار رمضان يفسد صومه، وعليه القضاء، ويعزر على سوء صنيعه)[٣]، وقال في المفطر عمداً: (فالعلماء مجمعون على أنه يقضي يوما مكانه)[٤].

ونوقش هذا الاستدلال :

- **بعدم التسليم من وجهين، الوجه الأول**: يقال لمن استدل بالإجماع: (أوجدونا عشرة من أصحاب رسول الله ﷺ فمن دونهم صرح بذلك، ولن تجدوا إليه سبيلاً، وقد أنكر الأئمة كالإمام أحمد والشافعي وغيرهما دعوى هذه الإجماعات التي حاصلها عدم العلم بالخلاف لا العلم بعدم الخلاف، فإن هذا مما لا سبيل إليه إلا فيما علم

(١) شرح البخاري(٢/٢٢١).

(٢) الاستذكار (١/٧٧)، والعجيب أن ابن عبدالبر شنّع في مسألة قضاء الصلاة على ابن حزم، ونقل هذا الإجماع هناك، أما في الصيام فلم يحكه، ولم يشنع كما شنع في الصلاة، بل احتج لكل فريق ولم يستصحب الإجماع، وحكى الخلاف فقال في الاستذكار(٣/٣١٢): (واختلفوا أيضاً في قضاء ذلك اليوم مع الكفارة)، إلا إن كان هذا الخلاف في الفطر بالجماع، وقد ذكر مسألة الفطر المتعمد بالأكل والشرب(٣/٣١٣) فقال: (واختلف العلماء فيمن أفطر يوماً في رمضان بأكل أو شرب متعمداً)، فذكر الخلاف في وجوب القضاء مع الكفارة، وفي صيام أكثر من يوم، وليس في قول منها سقوط القضاء.

(٣) شرح السنة (٦/٢٨٤).

(٤) المرجع السابق(٦/٢٩٠).

بالضرورة)[1].

ويمكن الجواب عن هذا الوجه:

- بأن هذا نقاش في أصل الاستدلال بالإجماع وليس هو السبيل هنا مع من يستدل بالإجماع وإلا وقع في التناقض، والسبيل أن يثبت من خالف ذلك الإجماع، أما دعوى أن الإجماع المقبول هو العلم بعدم الخلاف فلعل هذا مما تأثر به ابن القيم بابن حزم، ونقضه شيخه ابن تيمية بقوله: (دعوى الإحاطة بها لا يمكن الإحاطة به، ودعوى أنَّ الإجماع الإحاطي هو الحجة لا غيره، فهاتان قضيتان لا بد لمن ادعاهما من التناقض إذا احتج بالإجماع، **فمن ادَّعى الإجماع في الأمور الخفية بمعنى أنه يعلم عدم المنازع، فقد قفا ما ليس له به علم،** وهؤلاء الذين أنكر عليهم الإمام أحمد، وأما من احتج بالإجماع بمعنى عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي كانوا يحتجون به في مثل هذه المسائل)[2]، وأبعد منه أن يُتطلب في الإجماع صريح كلام كل مجتهد في العصر، فهذا لا وجود له في الواقع.

الوجه الآخر:

- أن هذا الإجماع مخالف للرواية المشهورة: «**من أفطر يوماً من رمضان، من غير رخصة، لم يجزه صيام الدهر**»[3]، روي مرفوعاً، وموقوفاً عن أبي بكر[1]، وعلي[2]، وأبي هريرة[3]، و ابن مسعود[4] ﭫ.

---

(١) الصلاة ص (٨٥).

(٢) نقد مراتب الإجماع ص(٣٠٢).

(٣) أخرجه أحمد(٩٧٠٦)، وابن ماجه(١٦٧٢)، وونحوه عند أبي داود(٢٣٩٦)، والترمذي(٧٢٣)، وغيرهم ومداره عند الجميع على ابن المطوّس[أو أبي المطوس] عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً، قال الترمذي: (حديث أبي هريرة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وسمعت محمدا يقول: " أبو المطوس: اسمه يزيد بن المطوس ولا أعرف له غير هذا الحديث)، وقال ابن خزيمة في صحيحه(٢٣٨/٣): (لا أعرف ابن المطوس ولا أباه)، قال ابن حجرفي الفتح(١٦١/٤): (فحصلت

- فالمرفوع ضعيف، والموقوف صحيح خاصة عن ابن مسعود، وقد اختصر ذلك البخاري بالإشارة حين قال: (باب إذا جامع في رمضان، ويُذكر عن أبي هريرة رفعه: ((**من أفطر يوما من رمضان من غير عذر ولا مرض، لم يقضه صيام الدهر وإن صامه**)) وبه قال ابن مسعود)[٥]، فذكر الرفع بصيغة التمريض وجزم بالموقوف على ابن

فيه ثلاث علل: الاضطراب، والجهل بحال أبي المطوس، والشك في سماع أبيه من أبي هريرة، وهذه الثالثة تختص بطريقة البخاري في اشتراط اللقاء).

(١) قال ابن حزم في المحلى(٣١١/٤): (قال بمثل قولنا أفاضل السلف: روينا من طريق عبد الله بن المبارك عن هشام الدستوائي عن يحيى بن أبي كثير عن عبد الرحمن بن البيلماني: أن أبا بكر الصديق قال لعمر بن الخطاب - رضي الله عنهما - فيما أوصاه به: من صام شهر رمضان في غيره لم يقبل منه ولو صام الدهر أجمع)، وأعله ابن حجر في الفتح(١٦٢/٤) بالانقطاع بين ابن حزم وابن المبارك، قلت: وقد وقفت عليه موصولاً عند عبدالرزاق(٦٩٣٤) عن ابن المبارك وهو أبو عبد الرحمن الخراساني، عن هشام صاحب الدستوائي، عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الرحمن بن البيلماني، أن أبا بكر قال: فيما أوصى به عمر: من أدى الزكاة إلى غير أهلها لم تقبل زكاته ولو تصدق بالدنيا جميعا، ومن صام شهر رمضان في غيره لم يقبل منه صومه، ولو صام الدهر أجمع)، وفي ابن البيلماني كلام، (ولم يدرك أبا بكر) كما في كنز العمال(٦٠٥/٦).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (٩٧٨٥) قال: حدثنا أبو معاوية عن عمر بن يعلى، عن عرفجة، عن علي، قال: (من أفطر يوما من رمضان متعمدا، لم يقضه أبدا طول الدهر)، وعمر بن يعلى ضُعّف، قال في التقريب ص(٤١٤): (عمر بن عبد الله بن يعلى بن مرة الثقفي الكوفي، وقد ينسب إلى جده، ضعيف).

(٣) أخرجه النسائي في الكبرى(٣٢٧٢) قال: أخبرني زكريا بن يحيى قال: حدثنا عمر بن محمد بن الحسن، قال: حدثنا أبي قال: حدثنا شريك عن العلاء عن أبيه، عن أبي هريرة قال: (من أفطر يوما من رمضان، لم يقضه يوم من أيام الدنيا)، وهذا الإسناد غير قوي، فعمر ربما وهم، ووالده فيه لين، وشريك يخطئ كثيراً، ورواية شريك عن العلاء عن أبيه لم أقف عليها إلا في هذا الموضع، ولم يذكر العلاء من شيوخ شريك، مع ما في العلاء بن عبدالرحمن من كلام.

(٤) أخرجه عبدالرزاق (٧٤٧٦) عن الثوري، عن واصل الأحدب، عن مغيرة بن عبد الله اليشكري، عن رجل قال: قال ابن مسعود به، وفيه جهالة، وأخرجه ابن ابي شيبة (٩٧٨٤) قال: حدثنا وكيع، عن سفيان، عن واصل، عن مغيرة اليشكري عن بلال بن الحارث عن ابن مسعود قال: (من أفطر يوما من رمضان من غير رخصة لم يجزه صيام الدهر كله)، وهذا إسناد صحيح.

(٥) صحيح البخاري(٣٢/٣).

مسعود، ثم ذكر الرأي الآخر بقوله: (وقال سعيد بن المسيب، والشعبي، وابن جبير، وإبراهيم، وقتادة، وحماد: يقضي يوماً مكانه)(١).

- قال ابن حجر: (والذي يظهر لي أن البخاري أشار بالآثار التي ذكرها إلى أن إيجاب القضاء مختلف فيه بين السلف...وأشار بحديث أبي هريرة إلى أنه لا يصح لكونه لم يجزم به عنه، وعلى تقدير صحته فظاهره يقوي قول من ذهب إلى عدم القضاء في الفطر بالأكل بل يبقى ذلك في ذمته زيادة في عقوبته...)(٢).
- قال ابن القيم: (فهذه الرواية المعروفة فأين الرواية عنه أو عن أصحابه: من أفطر رمضان أو بعضه أجزأ عنه أن يصوم مثله)(٣).

ونوقش هذا الوجه:

- بأن معنى: «**لم يقضه**» هنا أي:(لم يجد فضيلة الصوم المفروض)(٤)، والمراد هو التغليظ والإنذار بما لحقه من الإثم وفاته من الأجر، وليست صريحة بنفي القضاء(٥)، فهو(مأمور بالقضاء، غير مدرك بذلك القضاء ما كان يصيبه لو صامه في عينه)(٦)، (ولا مثله يرجى أبداً، فلم يبق إلا أن يقابل يوم بيوم ويقابل عظيم الذنب بخالص التوبة)(٧)، (فلو صام الدهر كله؛ لم يقض عنه حق ذلك المعين، لكن وجب عليه صوم يوم؛ لأنه أحد الواجبين والتعيين هو الواجب الآخر؛ ففوات أحدهما لا

(١) المصدر السابق.

(٢) فتح الباري(٤/١٦١).

(٣) الصلاة ص(٨٧).

(٤) شرح المشكاة للطيبي(٥/١٥٩٥).

(٥) انظر: الاستذكار (٣/ ٣١٥)، شرح السنة للبغوي (٦/ ٢٩٠).

(٦) شرح مشكل الآثار (٤/١٨٠)، قال: (كما يكون من ترك صلاة من الصلوات في غير عذر حتى فاته وقتها= واجباً عليه قضاؤها غير مصيب بقضائها ما يصيبه لو كان صلاها في وقتها).

(٧) القبس ص(٥٠٢).

يوجب سقوط الآخر)[1].

- ولذلك صح صريحاً عن جماعة من التابعين ذِكْرُ القضاء، كما قال البخاري: (وقال سعيد بن المسيب، والشعبي، وابن جبير، وإبراهيم، وقتادة، وحماد: يقضي يوماً مكانه)[2] قلت: وصح ذلك عن ابن سيرين أيضاً[3]، بل سئل جابر بن زيد -وهو الذي قال عنه ابن عباس: تسألوني وفيكم جابر بن زيد[4]-: ما بلغك فيمن أفطر يوماً من رمضان ما عليه؟ قال: (ليصم يوماً مكانه، ويصنع مع ذلك معروفاً)[5]، ولا تجد عنهم ولا عن الصحابة ما هو صريح بنفي القضاء عن متعمد الإفطار بالجماع أو غيره [6].

٣/ **ومن أدلتهم(من جهة النظر والقياس:** أن الكفارة عقوبة للذنب الذي ركبه، والقضاء بدل من اليوم الذي أفسده، فكما لا يسقط عن المفسد حجه بالوطئ البدل إذا أهدى،

---

(١) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الصيام (١/ ٢٧٢).

(٢) صحيح البخاري(٣/٣٢)، وانظر الآثار في مصنفي عبدالرزاق: (باب من يبطل الصيام،ومن يأكل في رمضان متعمداً)، وابن أبي شيبة: (ما قالوا في الرجل يفطر من رمضان يوما ما عليه) و (من يفطر يوما من رمضان)، وغيرهما.

(٣) أخرجه عبد الرزاق(٧٤٧٠) عن معمر، عن أيوب، عن ابن سيرين قال: (يقضي يوماً ويستغفر الله) وإسناده صحيح، وترجم له:(باب من يبطل الصيام، ومن يأكل في رمضان متعمداً).

(٤) الكنى والأسماء للدولابي(٣/١٠٤٠)، حلية الأولياء(٣/٨٥)، تهذيب الكمال(٤/٤٦٣).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(٩٧٧٥) قال: حدثنا عبد الوهاب الثقفي، عن خالد الحذاء، قال: قال لي عاصم، سألت جابر بن زيد به، وعاصم الظاهر أنه الأحول، وقد ذكر المزي في تهذيب الكمال(١٣/٤٨٧)خالدا الحذاء ممن روى عن عاصم الأحول، وفي مصنف عبدالرزاق(١٥٠٨٩) وابن أبي شيبة (١٩٩٦٢) رواية لعاصم وصرح بأنه الأحول عن جابر بن زيد، إضافة إلى أن الحذاء والأحول جابر كلهم بصريون، فالإسناد صحيح.

(٦) كما سبق في الآثار المحتملة، وكاستدلال ابن حزم في المحلى(٤/٣١٢) بهذا الأثر: أن علي بن أبي طالب أتي بالنجاشي قد شرب الخمر في رمضان، فضربه ثمانين، ثم ضربه من الغد عشرين، وقال: (ضربناك العشرين لجرأتك على الله وإفطارك في رمضان)، قال ابن حزم: (ولم يذكر قضاء، ولا كفارة).

فكذا قضاء اليوم)[1]،و(كما لو أفسده بالأكل، أو أفسد صومه الواجب بالجماع، فلزمه قضاؤه، كغير رمضان)[2]، ووجوب صيام الشهر كاملاً ثابت بيقين فلا يسقط إلا بيقين.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم القضاء لمن جامع متعمداً دون عذر في نهار رمضان:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[3] ، وقوله: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾[4] .

وجه الاستدلال:

- أن الله تعالى(افترض تعالى رمضان -لا غيره-... فإيجاب صيام غيره بدلاً منه إيجاب شرع لم يأذن الله تعالى به، فهو باطل...
- ولا فرق بين أن يوجب الله تعالى صوم شهر مسمى فيقول قائل: إن صوم غيره ينوب عنه -بغير نص وارد في ذلك -: وبين من قال: إن الحج إلى غير مكة ينوب عن الحج إلى مكة، والصلاة إلى غير الكعبة تنوب عن الصلاة إلى الكعبة، وهكذا)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا دور في محل النزاع ويُمكن أن يقلب، فتحريم الواجب مثل عكسه إلا بالبرهان، وهو المطلوب هنا، وقد أوجب الله صيام شهر رمضان، وثبوته في الذمة

---

(١) الاستذكار (٣/ ٣١٣)، قال ابن رجب: (يفرق بين من ترك الصلاة والصيام، ومن دخل فيهما ثم أفسدهما، فالثاني عليه القضاء، كمن أفسد حجه، والأول كمن وجب عليه الحج ولم يحج)، ولعل هذا اختيار العثيمين وقد سبق.

(٢) المغني (٣/١٣٤).

(٣) من الآية (٢٢٩) من سورة البقرة.

(٤) من الآية (١) من سورة الطلاق.

(٥) المحلى (٤/٣٠٨).

لانزاع فيه[1]، ونازع من نازع في القضاء، لكن(من لزمه حق لله أو لعباده لزمه الخروج منه...«**دَيْنُ الله أحق أن يقضى**»)[2]،(ولا معارض لهذا العموم) [3].

- وما وجب من الفرائض بإجماع لا يسقط إلا بإجماع مثله أو سنة ثابتة لا تنازع في قبولها وفي دلالتها [4].

- أما مساواة قضاء الصوم لمن تعمد إفساد صومه بجماع بالحج إلى غير مكة أو الصلاة إلى غير القبلة، فهذا افتراض ساقط؛ والأولى مساواة القضاء بمن أفسد حجه بجماع[5]، وجعل العبادة المؤقتة بمكان كالعبادة المؤقتة بزمان= فيه فرق، فقد جعل الله لما وقّت بزمن بدلاً، كما قضى ﷺ بعض الصلوات بعد خروج وقتها، وكما شُرع قضاء رمضان في عدة من أيام أخر، ولم يجعل لما ذكر من الحج و الصلاة الواجبة بدلاً في المكان والتوجه.

٢/ واستدلوا أيضاً: بحديث الباب في الصحيحين[6] في كفارة المجامع في نهار رمضان، ففيها ثلاثة أمور ليس منها القضاء (وقد ثبت هذا الحديث من غير وجه في الصحيحين

---

(١) انظر: الصلاة لابن القيم ص(٨٨).

(٢) الاستذكار (٨١/١)، والحديث في البخاري(١٩٥٣)، ومسلم(١١٤٨).

(٣) أضواء البيان (٣/ ٤٦٤).

(٤) قال الصنعاني في حاشيته على إحكام الأحكام (٤٩٥/٢): (**وأقوى شيء عندي** في الاستدلال لمن أوجب على العامد القضاء حديث: «**فدين الله أحق أن يقضى**» فإنه لفظ عام لكل دين لله...وكما أن دين الآدمي لا يسقطه عن الذمة إلا قضاؤه، كذلك دين الله، بل قد جعله ﷺ أحق بالقضاء، وسواء قلنا القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول؛ إذ قد صارت ذمته مشغولة بها بالأمر الأول، وصارت بتركه أداءها في وقتها ديناً لله يعاقبه على عدم القضاء)، وهذا سياقه كان في الصلاة -كما سبق-، وهو يصلح هنا.

(٥) في "الإشراف على نكت مسائل الخلاف" (٤٣٤/١): (لأنها عبادة تجب بإفسادها الكفارة فلم يدخل القضاء في كفارتها كالحج)، ابن قدامة في المغني(٣٣٣/٣): (يكون القضاء على الفور، ولا نعلم فيه مخالفاً؛ لأن الحج الأصلي واجب على الفور، فهذا أولى؛ لأنه قد تعين بالدخول فيه، والواجب بأصل الشرع لم يتعين بذلك).

(٦) سبق إيراده في بداية المبحث.

من حديث أبي هريرة ومن حديث عائشة ولم يذكر أحد أمره بالقضاء ولو كان أمره بذلك لما أهمله هؤلاء كلهم وهو حكم شرعي يجب بيانه)[١].

وجه الاستدلال:

أن النبي ﷺ(لما لم يأمره به دل على أن القضاء لم يبق مقبولاً منه)[٢]،(ولم يأت في فساد الصوم بالتعمد للأكل أو الشرب أو الوطء: نص بإيجاب القضاء، وإنما افترض تعالى رمضان لا غيره)[٣].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- أما عدم ذكر القضاء في الدليل الخاص وهو حديث المجامع لا يلزم منه عدم ذلك في الأدلة (فلا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم) [٤]، ولذلك تجب التوبة على متعمد الفطر بالجماع مع الكفارة، وهو غير مذكور في حديث المجامع.

- وأما النفي العام فهو محل النزاع، لكن(نفي دليل معين لا يستلزم نفي مطلق الدليل ولا نفي المدلول، فكيف وقد قدمنا أن الدليل الذي نفيتموه غير منتف؟)[٥]، كما في أدلة القول الأول ففيها الدليل على القضاء.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته فالذي يظهر أن **الرأي بعدم مشروعية القضاء لمن تعمد الجماع في نهار رمضان غير بعيد عن الشذوذ**؛ لمخالفته للإجماع، ولا يعرف من سبق ابن

---

(١) مجموع الفتاوى(٢٥/٢٢٥).

(٢) المرجع السابق(٢٥/٢٢٦).

(٣) المحلى(٤/٣٠٨).

(٤) الإحكام للآمدي(٤/١٢٥).

(٥) الداء والدواء ص(١٧٤)، وكلامه في غير مسألتنا، لكن الكلام مناسب للسياق الذي أريده.

حزم إلى هذا القول إلا مايحتمل من قول ابن مسعود وسيأتي أنه ليس هو قول ابن حزم، أما الشافعي فقد ذكره احتمالاً وصرّح بخلافه، فلا ينسب إليه قول ابن حزم.

وأما ظن ابن حزم أن له سلفاً من قول ابن مسعودﷺ: (من أفطر يوماً من رمضان من غير رخصة لم يجزه صيام الدهر كله)ونحوه مماروي[(١)]، فهذا لم يعرفه السلف من أتباع الصحابة، بل صرّحوا بأن على متعمد الفطر= القضاء، فهذا الشعبي- وقد أدرك خمسمائة صحابي- يقول في رجل أفطر في رمضان: (يصوم يوماً مكانه ويستغفر الله)[(٢)]، وهذا جابر بن زيد -وهو الذي قال عنه ابن عباس: تسألوني وفيكم جابر بن زيد- يقال له: ما بلغك فيمن أفطر يوماً من رمضان ما عليه؟ قال: (ليصم يوماً مكانه، ويصنع مع ذلك معروفاً)، وهذا محمد بن سيرين -وقد أدرك ثلاثين صحابياً- يقول: (يقضي يوماً ويستغفر الله)[(٣)]، وهذا سعيد بن جبير، و إبراهيم النخعي - **وقد كان بصيراً بفقه ابن مسعود**- يقولان في رجل أفطر من رمضان يوماً متعمداً؟ : (ما ندري ما كفارته، يصوم يوماً مكانه، ويستغفر الله)[(٤)].

فهذا هو فهم التابعين، ولم أقف على مخالف منهم، وأما قول ابن مسعود فهو حق، فمن فوت صيام يوم من رمضان منتهكاً لحرمته فأنّى له قضاء ذلك اليوم بفضله العظيم؟!، أما نفي القضاء فليس بظاهر فضلاً عن أن يكون صريحاً في ذلك، بل هو أسلوب فيه تغليظ و إنذار وتهديد بما لحق المتعمد من الإثم وفاته من الأجر، وبنحو هذا الفهم

(١) وقد سبق أنه روي مرفوعاً ولا يصح، وروي موقوفاً عن عدد من الصحابة، والصحيح منها موقوف ابن مسعود.

(٢) أخرجه سعيد بن منصور ولعله فيما فقد منه، ونقله ابن حجر عنه بإسناده في تغليق التعليق(١٧٤/٣)، وفتح الباري(١٦٢/٤) فقال: (قال سعيد بن منصور في السنن حدثنا هشيم ثنا إسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي في رجل أفطر في رمضان؟ قال: يصوم يوماً مكانه ويستغفر الله)، وإسناده صحيح متصل، وقد جزم به البخاري عنه.

(٣) سبق تخريج ماورد عن جابر وابن سيرين في البحث.

(٤) أخرجه البيهقي(٨٠٦٨)، وإسناده قوي، وانظر: تغليق التعليق(١٧٤/٣)، وقد جزم بهما البخاري.

الظاهري للنصوص أبطل ابن حزم صيام من فعل أي معصية من المعاصي، احتجاجاً بالنهي عن الرفث وبقوله ﷺ: «**من لم يدع قول الزور والعمل به والجهل، فليس لله حاجة أن يدع طعامه وشرابه**»(١) .

وقد تقدم بحث رأي ابن حزم في:(عدم مشروعية قضاء الصلاة لمن تعمّد ترك أدائها في وقتها بلا عذر)، وظهر للباحث عدم رجحان رأيه، لكنه ليس بشاذ لوجود سلف له، أما هذا الرأي في الصيام فلم أقف على سلف له، والإجماع قبله حجة عليه، ولو قيل بعدم القضاء في الصلاة، لكان القول في الصيام هو القضاء لوجود التفريق بينهما في قضاء الحائض للصوم دون الصلاة.

وبعد: فصيام شهر رمضان واجب بيقين، وثبوته في الذمة لمن أدرك الشهر ممن وجب عليه الصوم لا اختلاف فيه، فلا يُخرج منهما إلا بيقين، والله أعلم.

(١) أخرجه البخاري(٦٠٥٧)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وانظر: المحلى(٣٠٤/٤)، قال ابن حجر في الفتح(١٠٤/٤): (وأفرط بن حزم فقال يبطله كل معصية من متعمد لها ذاكر لصومه)، وفي بداية المجتهد(٦٩/٢): (ذهب أهل الظاهر إلى أن الرفث يفطر، وهو شاذ).

المبحث الرابع : عدم وجوب القضاء في الحقنة و السعوط للصائم

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الحقن لغة: (جمع الشيء)[1]،و (كل ما ملأت شيئاً أو دسسته فيه فقد حقنته)[2]، (واحتقن الدم في جوفه: إذا اجتمع من طعنة جائفة، والحقنة: اسم دواء يحقن به المريض المحتقن)[3]، **أما الحقنة في الاصطلاح فهي:** (دواء يُجعل في مؤخَّر الإنسان)[4].

والسَّعوط لغة: (كل شيء صببته في الْأنف من دواء أو غيره)[5]، **وفي الاصطلاح:** (دواء يُجعل في الأنف)[6]، (والسُّعوط -بضم السين-: هو نفس الفعل وهو جعل الشئ في الأنف وجذبه إلى الدماغ)[7]، ولا يسمى سعوطاً إلا بمجاوزته أقصى الأنف؛ ولذلك ذكروا في سنن الوضوء:المبالغة في الاستنشاق (ولا يجعله سعوطاً) [8].

وهنا تنبيه على أمر مهم وهو: أن الحقنة في عصرنا أوسع استعمالاً من الحقنة التي يتكلم عنها الفقهاء، فالحقنة المعاصرة قد تطلق على الحُقن الجلدية و العضلية

---

(١) مقاييس اللغة (٢/٨٨).

(٢) تهذيب اللغة(٤/٤١).

(٣) العين (٣/٥٠).

(٤) طلبة الطلبة ص(٢٤)، وانظر: المصباح المنير(١/٢٧٧)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(١٨٤)، قال ابن القيم في زاد المعاد(٤/١١٨): (القيء استفراغ من أعلى المعدة، والحقنة من أسفلها).

(٥) جمهرة اللغة (٢/٨٣٤)، المخصص (١/٤٩٢).

(٦) طلبة الطلبة ص(٢٤)، وانظر: المصباح المنير(١/٢٧٧)، المطلع على ألفاظ المقنع ص(١٨٤).

(٧) المجموع (٦/٣١٣).

(٨) قال ابن قدامة في المغني(١/٧٧): (معنى المبالغة في الاستنشاق: اجتذاب الماء بالنَفَس إلى أقصى الأنف، ولا يجعله سعوطاً، وذلك سنة مستحبة في الوضوء، إلا أن يكون صائماً فلا يستحب، لا نعلم في ذلك خلافاً).

والوريدية، وهو ما لم يتكلم عنه الفقهاء السابقون[1]، إلا إن أُلحقت الإبر بمداواة الجروح الغائرة، **والمقصود بمسألتنا الحقنة الشرجية**، علماً أن الحقنة الشرجية كانت تطلق على إدخال ما هو طارد لما في الأمعاء ويذهب الإمساك[2]، بينما الحقن الشرجية المعاصرة تتوافق معها من حيث الصورة، إلا أنَّ لها استعمالات متعددة، من إخراج محتويات القولون وتنظيفه، أو تغذية المريض، أو معالجة التهاب الأمعاء[3].

والحقنة هناك من كرهها وتفحّشها ولو لغير الصائم، فقد جاء عن عامر الشعبي: (إني لأكرهها للمفطر، فكيف للصائم؟)، وجاء عن مجاهد: (هي طرف من عمل قوم لوط)[4]، قال خليل بن إسحاق: (قال ابن حبيب في كتاب له في الطب: كان علي وابن عباس ومجاهد والشعبي والزهري وعطاء والنخعي والحكم بن عيينة وربيعة وابن هرمز يكرهون الحقنة إلا من ضرورة غالبة، وكانوا يقولون: لا تعرفها العرب، وهي من فعل العجم وهي ضرب من عمل قوم لوط...قال ابن حبيب: وكان من مضى من السلف وأهل العلم يكرهون التعالج بالحقن إلا من ضرورة غالبة، لا يوجد عن التعالج بها مندوحة)[5].

والمراد بمسألتنا: من احتقن أو استعط وهو صائم فهل يؤثر ذلك على صومه

---

(١) انظر: "المفطرات الطبية المعاصرة" للكندي ص(٢٦٥)، مشكلات المفطرات للهاشمي ص(٤٤).

(٢) هكذا ذكر الكندي في رسالته"المفطرات الطبية المعاصرة" ويمكن أن يستدرك عليه بما حكاه الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء(٣٦/٢): (وقال الحسن بن حي: لا بأس بالحقنة للصائم للتداوي، فإن كان تسمنّاً لا).

(٣) انظر: المرجع السابق ص(٣٧٨-٣٨٠).

(٤) انظر الأثرين في مصنف ابن أبي شيبة(٢٣٤٤٥)(٢٣٤٤٥)، وفي إسناد الأول شريك و جابر الجعفي.

(٥) التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب (٤٠٤/٢).

فيبطله، ثم يلزمه قضاء ذلك اليوم؟ وقد اختلف بذلك العلماء.

(وسبب اختلافهم في هذه هو: قياس المغذي على غير المغذي[1]، وذلك أن المنطوق به إنما هو المغذي، فمن رأى أن المقصود بالصوم معنى معقول لم يلحق المغذي بغير المغذي، ومن رأى أنها عبادة غير معقولة، وأن المقصود منها إنما هو الإمساك فقط عما يرد الجوف سوى بين المغذي وغير المغذي)[2]، وهنا سبب قد يكون أدق، وهو أن: (الجمهور يرون أن الأصل تفطير كل داخل إلا بدليل، ومخالفوهم يرون أنه لا فطر مما يدخل إلا بدليل)[3].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. (اتفقوا على أن الأكل لما يُغذي من الطعام، مما يستأنف إدخاله في الفم[4]، والشرب، والوطء، حرام من حين طلوع الشمس إلى غروبها)[5]، (وأجمع العلماء على الفطر بالأكل والشرب بما يتغذى به، فأما ما لا يتغذى به، فعامة أهل العلم على أن الفطر يحصل به. وقال الحسن بن صالح: لا يفطر بما ليس بطعام ولا شراب، وحكي عن أبي طلحة الأنصاري، أنه كان يأكل البرد في الصوم، ويقول: ليس بطعام ولا شراب)[6].

---

(١) قال أ.د.إبراهيم الصبيحي: (في قوله نظر؛ لأن الجمهور عمموا القول بتفطير جميع المأكولات؛ لأن النص القرآني لفظ عام يشمل الامتناع عن تناول جميع المأكولات في نهار رمضان، النافع وغير النافع، والمغذي وغير المغذي فالعلة هي الإدخال).

(٢) بداية المجتهد(٢/٥٢).

(٣) الصيام ومفطراته المعاصرة للصبيحي ص(٩٦-٩٧).

(٤) لعله احتراز مما يبقى بين الأسنان من طعام.

(٥) مراتب الإجماع ص(٣٩)، قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٩/٥٣): (أما الصيام في الشريعة فمعناه: الإمساك عن الأكل والشرب ووطء النساء نهاراً، إذا كان تارك ذلك يريد به وجه الله وينويه، هذا معنى الصيام في الشريعة عند جميع علماء الأمة).

(٦) المغني(٣/١١٩-١٢٠)، قال النووي في المجموع(٦/٣١٧): (إذا ابتلع الصائم مالا يؤكل في العادة، كدرهم ودينار أو

٢. قال ابن المنذر: (وأجمعوا على إبطال صوم من استقاء عامداً)[١]، قال ابن قدامة: (وحكي عن ابن مسعود، وابن عباس، أن القيء لا يفطر)[٢].

٣. وذهب السواد الأعظم من الفقهاء إلى التفطير بإدخال كل عين إلى الجوف[٣]، ومن ذلك أنهم أجمعوا على الإمساك عن الأكل والشرب -كما سبق- و (شرط فيه عامة فقهاء الأمصار مع ذلك= الإمساك عن الحقنة والسعوط)[٤]، وخاصة الحقنة المائعة[٥]، وحكي إجماعاً، وذهب ابن حزم إلى عدم الفطر بالحقنة و السعوط[٦]، وذهب بعض المالكية[٧]-في قول مقابل للمشهور -[٨]، ووجه شاذ عند الشافعية[٩]،

تراب أو حصاة أو حشيشاً أو ناراً أو حديداً أو خيطاً أو غير ذلك أفطر بلا خلاف عندنا، وبه قال أبو حنيفة ومالك وأحمد وداود وجماهير العلماء من السلف والخلف، وحكى أصحابنا عن أبي طلحة الأنصاري الصحابي ﷺ، والحسن بن صالح، وبعض أصحاب مالك: أنه لا يفطر بذلك).

(١) الإجماع ص(٤٩)، وقال الخطابي في معالم السنن(١١٢/٢): (لا أعلم خلافاً بين أهل العلم في أن من ذرعه القيء فإنه لا قضاء عليه، ولا في أن من استقاء عامدا أن عليه القضاء).

(٢) المغني(١٣٢/٣)، وقال: (فمن استقاء فعليه القضاء؛ لأن صومه يفسد به. ومن ذرعه فلا شيء عليه؛ وهذا قول عامة أهل العلم).

(٣) انظر: المبسوط(٦٧/٣)، المدونة(٢٦٩/١)،المجموع(٣١٣/٦)، المغني (١٢١/٣)، المفطرات الطبية المعاصرة ص(٨٥)(٩٧)، الصيام ومفطراته الطبية للصبيحي ص(٥).

(٤) أحكام القرآن للجصاص (٢٣٢/١).

(٥) خصها بالمائعة: المالكية، انظر: الشرح الكبير للدردير(٥٢٤/١).

(٦) قال في المحلى(٣٣٥/٤): (ولا ينقض الصوم حجامة ولا احتلام، ولا استمناء...ولا حقنة ولا سعوط ولا تقطير في أذن، أو في إحليل، أو في أنف، ولا استنشاق وإن بلغ الحلق).

(٧) كابن حبيب، وابن الجلاب، والقاضي عبدالوهاب، وابن عبدالبر، واللخمي. انظر: التفريع(١٨١/١)، المعونة ص(٤٦٧)،الكافي (٣٤٥/١)، التبصرة (٧٤٣/٢)، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٥٢٤/١).

(٨) قال في ابن الحاجب في مختصره:(المشهور: يقضي في الحقنة) قال خليل: (المشهور مذهب المدونة يجب القضاء في الحقنة). التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب(٤٠٣/٢)، وهذا الذي اعتمده خليل في مختصره فقال ص(٦٢): (وإيصال متحلل أو غيره على المختار: لمعدة بحقنة بمائع).

(٩) قال النووي في المجموع(٣١٣/٦): (الحقنة فتفطر على المذهب وبه قطع المصنف والجمهور، وفيه وجه قاله القاضي حسين: لا تفطر، وهو شاذ).

وابن تيمية في أحد قوليه إلى عدم الفطر بالحقنة[١]،ورجحه بعض المعاصرين ونُسب قولهم إلى الشذوذ، **وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

- **القول بعدم التفطير بالحقنة هو الأكثر في المعاصرين، وأبرز من قال به:**

محمد رشيد رضا(١٣٥٤)[٢]، ومحمود شلتوت (ت١٣٨٣)[٣]، وابن باز(ت١٤٢٠)[٤]، وسيد سابق(ت١٤٢٠)[٥]، وابن عثيمين(ت١٤٢١)[٦]، وغيرهم[٧]، وكلام بعضهم

(١) **القول الأول له:** الفطر بالحقنة، كما في شرح العمدة- كتاب الصيام (١/ ٣٩٣): (فلو احتقن أو أدخل دهناً أو غيره إلى مقعدته؛ أفطر)، **وقوله الآخر وهو اختياره:** عدم الفطر بالحقنة كما في الفتاوى الكبرى(٥/٣٧٦): (ولا يفطر الصائم بالاكتحال والحقنة وما يقطر في إحليله ومداواة المأمومة)، وانظر: مجموع الفتاوى(٢٥/٢٣٤).

(٢) قال في مجلة المنار (٣٤/٧٥٧): (أعمال الحقن بأنواعها والمضمضة بالماء والدواء لا تفطر الصائم)، لكنه قال في تعليقه على رسالة حقيقة الصيام لابن تيمية كما في مجلته المنار(٣١/٥٩٣): (يوجد في هذا الزمان حقن آخر، وهو إيصال بعض المواد المغذية إلى الأمعاء يقصد بها تغذية بعض المرضى والأمعاء من الجهاز الهضمي كالمعدة، وقد تغني عنها، فهذا النوع من الحقنة يفطر الصائم)، فإما أن يكون أرد بالحقن في النقل الأول الإبر في الجسد دون الحقنة الشرجية، أو أن النقل الثاني رأي آخر له.

(٣) قال في كتابه الفتاوى ص(١١٨): (الحقن كلها لاتفطر...فالحقنة الشرجية...لا تفطر).

(٤) جاء في "تحفة الإخوان بأجوبة مهمة تتعلق بأركان الإسلام" ص(١٨٢): (ما حكم أخذ الحقنة الشرجية عند الصائم للحاجة؟ الجواب: حكمها عدم الحرج في ذلك إذا احتاج إليها المريض في أصح قولي العلماء، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية). وهذه الفتوى مع أهميتها غير موجودة في فتاوي الشيخ فينبغي أن يستدرك مثل ذلك.

(٥) انظر: فقه السنة(١/٤٦١-٤٦٤)، ولم يستدرك الألباني عليه ذلك في تمام المنة فالظاهر أنه موافق له.

(٦) **له في المسألة رأيان، الأول: عدم الفطر بها مطلقاً**، قال في الشرح الممتع(٦/٣٦٩): (الحقنة لا تفطر مطلقاً، ولو كان الجسم يتغذى بها عن طريق الأمعاء الدقيقة. فيكون القول الراجح في هذه المسألة قول شيخ الإسلام ابن تيمية مطلقاً، ولا التفات إلى ما قاله بعض المعاصرين)، **والثاني: الفطر بالمغذية دون غيرها**، قال في مجموع فتاويه(١٩/٢٠٤): (الحقن الشرجية التي يحقن بها المرضى في الدبر ضد الإمساك...والذي أرى أن ينظر إلى رأي الأطباء في ذلك فإذا قالوا: إن هذا كالأكل والشرب وجب إلحاقه به وصار مفطراً، وإذا قالوا: إنه لا يعطي الجسم ما يعطيه الأكل والشرب فإنه لا يكون مفطراً).

(٧) كالقرضاوي، وفي موقعه الرسمي فتوى بعنوان:(استعمال الحقنة الشرجية واللبوس ونحوها للصائم)، سئل فيها عن الحقن الشرجية وغيرها فكان من جوابه: (استعمال المراهم ونحوها مما ذكره السائل ليس أكلاً ولا شراباً في لغة ولا عرف،

يستثني الحقن المغذية فيفطر بها[1].

- **أما عدم التفطير بالسعوط، فلم أقف عليه صريحاً عند المعاصرين،** لكن لبعض المعاصرين رأي في عدم التفطير بقطرة الأنف [2]، وهي قريبة منها [3].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

حُكم بعض العلماء عليه بالشذوذ، ولم أقف عليه إلا عند الجصاص(ت٣٧٠) بقوله: (ومن الناس من لا يوجب في الحقنة والسعوط قضاء، وهو قول شاذ، والجمهور على خلافه) [4]، والجصاص قد يتفرد بمثل هذه الأحكام ولا يتابع عليها، كما سبق في بحث

ولا تنافي قصد الشارع من الصيام فهي لذلك لا تفطر).

(١) كمحمد رشيد رضا والعثيمين، وهو مارجحه الكندي في رسالته"المفطرات الطبية المعاصرة" ص(٣٩٤)، واختاره أ.د.أحمد الخليل في "مفطرات الصيام المعاصرة" ص(٤٨) إذا كان في الدواء غذاء أو ماء.

(٢) كعجيل النشمي وهيثم الخياط؛ لأنه شيء يسير، ولأنه لايصل لجوف المعدة. انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١٠/٨٥٠)، (١٠/٨٦٣)، وقد صدر قرار المجمع رقم(٩٩/ ١/ د ١٠) سنة (١٤١٨هـ) بالتالي: (الأمور الآتية لا تعتبر من المفطرات: ١- قطرة العين، أو قطرة الأذن، أو غسول الأذن، أو قطرة الأنف، أو بخاخ الأنف، إذا اجتنب ابتلاع ما نفذ إلى الحلق)، وذهب أ.د.أحمد الخليل إلى عدم التفطير بقطرة الأنف مطلقاً فقال في رسالته "مفطرات الصيام المعاصرة" ص(٣٦): (الذي يظهر لي عدم التفطير بقطرة الأنف، ولو وصل شيء منها للمعدة، لما سبق من أنها ليست أكلاً ولاشرباً ولا في معناهما، وأيضاً لأن الواصل منها أقل بكثير من المتبقي من المضمضة فهي أولى بعدم التفطير)، وقال الكندي في رسالته"المفطرات الطبية المعاصرة" ص(٢٢٧-٢٢٨): (يرى الباحث أنَّ قطرات الأنف لا تُفَطِّر الصائم، وأنّ تخريج حكمها على السعوط لا يتوافق تماماً...وهذا الحكم في حالة ما إذا كانت كمية القطرات المستخدمة قطرة لكل فتحة أما لو كانت أكثر فإنَّ الحكم يأخذ منحى آخر؛ لأنَّ الكمية ستكون أكثر من مقدار المعفو عنه، ويكون قول الجمهور هو المتعين).

(٣) جاء في رسالة "المفطرات الطبية المعاصرة" للكندي ص(٢٢٣): (عند النظر في كلام الفقهاء نجد أن الصورة التي ينطبق عليها استخدام قطرات الأنف هي: الاستعاط)، وقد يكون بين السعوط والقطرة فرق في كمية الدواء.

(٤) أحكام القرآن (١/ ٢٣٢)، وتابعه على ذلك د.محمد الطيار في رسالته" الآراء الفقهية المحكوم عليها بالشذوذ" ص(٢٠٢) و ص(٢٠٧) وعلل حكمه عليهما بالشذوذ: بمخالفته للقياس الجلي، وهذا إن سُلّم في السعوط التي يكاد يتفرد ابن حزم بالمخالفة فيها لعدم احتجاجه بالقياس، فلا يسلّم في الحقنة التي خالف فيها أساطين من القياسيين كبعض المالكية وابن تيمة.

مسألة: (وجوب غسل يدي المستيقظ من النوم قبل غمسها في الإناء)، فلم أقف على حكاية الاتفاق والحكم بالشذوذ إلا عنده.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب القضاء لمن احتقن أو استعط وهو صائم: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث لقيط بن صبرة ﷺ قلت: يا رسول الله، أخبرني عن الوضوء؟ قال: «**وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً**»[(١)].

وجه الاستدلال:

- (أن استثناءه حالة الصوم للاحتراز عن فساد الصوم، وإلا لم يكن للاستثناء معنى)[(٢)]، وهو واضح في الإفساد بالسعوط والحقنة مقيسة عليها[(٣)]، (لأنه يصل إلى الجوف؛ ولأن غير المعتاد كالمعتاد في الواصل، ولأنه أبلغ وأولى من الاستعاط)[(٤)].
- والحديث (دلّ على أن الإفطار يحصل بدخول المفطر من أي موضع كان...كما على أن

(١) أخرجه أبوداود(١٤٢) مطولاً في قصة، والترمذي(٧٨٨)،والنسائي(٨٧)، وابن ماجه(٤٠٧) وغيرهم من طريق يحيى بن سليم عن إسماعيل بن كثير عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن أبيه به، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح، وقد كره أهل العلم السعوط للصائم، ورأوا أن ذلك يفطره، وفي الحديث ما يقوي قولهم)، قلت: وفي الإسناد يحيى بن سليم القرشي الطائفي وقد تُكلم في حفظه وهو من رجال الشيخين، لكنه توبع في هذا الحديث، تابعه سفيان الثوري عند النسائي(٨٧) قال النسائي: (أنبأنا إسحاق بن إبراهيم [بن راهويه] قال: أنبأنا وكيع، عن سفيان، عن أبي هاشم[هو إسماعيل بن كثير]، عن عاصم بن لقيط بن صبرة عن أبيه)، وإسناد المتابعة صحيح متصل، وُعلم بها ضبط يحيى بن سليم له.

(٢) بدائع الصنائع (٢/٩٣).

(٣) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(٢٥/٢٣٥): (وأقوى ما احتجوا به قوله: «**وبالغ في الاستنشاق إلا أن تكون صائماً**» قالوا: فدل ذلك على أن ما وصل إلى الدماغ يفطر الصائم إذا كان بفعله، وعلى القياس كل ما وصل إلى جوفه بفعله من حقنة وغيرها، سواء كان ذلك في موضع الطعام والغذاء أو غيره من حشو جوفه).

(٤) كشاف القناع (٢/٣١٨)، وفي المجموع(٦/٣١٢): (إذا بطل بما يصل إلى الدماغ بالسعوط فلأن يبطل بما يصل إلى الجوف بالحقنة أولى).

علة الإفطار هي الإدخال، وليست منحصرة على مجرد الأكل والشرب ولا على التغذية)[1]، فالأنف ليس بمنفذ معتاد للأكل والشرب، وما دخل من الأنف لايسمى أكلاً ولاشرباً[2].

- و(لأنه إذا بطل بما يصل إلى الدماغ لسعوط، فلأن يبطل بما يصل إلى الجوف بالحقنة أولى)[3]،فهو (واصل إلى جوف الصائم باختياره، فيفطره، كالواصل إلى الحلق)[4].
- (ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن إلى الجوف)[5]، (من التغذية أو التداوي)[6].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور:

- بأن الحديث (ليس فيه أنه يفطر الصائم بالمبالغة في الاستنشاق؛ وإنما فيه إيجاب المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم، وسقوط وجوب ذلك عن الصائم فقط)[7].
- وعلى فرض التسليم بأن إيصال الماء إلى الجوف عن طريق الأنف يفسد الصوم فقياس غير الأنف عليه(قياس ضعيف وذلك؛ لأن من نشق الماء بمنخريه ينزل الماء إلى حلقه وإلى جوفه، فحصل له بذلك ما يحصل للشارب بفمه، ويغذي بدنه من

---

(١) انظر: الصيام ومفطراته الطبية للصبيحي ص(٦٩).

(٢) قال ابن حزم في المحلى (٣٤٨/٤): (وما علمنا أكلاً ولا شرباً، يكون على دبر أو إحليل، أو أذن أو عين أو أنف).

(٣) المهذب للشيرازي(٣٣٤/١)، جاء في رسالة "المفطرات الطبية المعاصرة" للكندي ص(٢٢١): (الأنف منفذ إلى الجهاز الهضمي، وأما اعتقاد الفقهاء المتقدمين أنّ الأنف يتصل بالدماغ، فقد أثبت الطب الحديث أنّه لا علاقة بين الأنف والدماغ).

(٤) المغني (١٢١/٣).

(٥) الهداية للمرغيناني(١٢٣/١).

(٦) فتح القدير(٣٤٢/٢)، وقال: (قد علمت أنه لا يثبت الفطر إلا بصورته أو معناه، وقد مر أن صورته الابتلاع، وذكر أن معناه وصول ما فيه صلاح البدن).

(٧) المحلى (٣٤٩/٤).

ذلك الماء ويزول العطش ويطبخ الطعام في معدته كما يحصل بشرب الماء، فلو لم يرد النص بذلك لعلم بالعقل أن هذا من جنس الشرب، فإنهما لا يفترقان إلا في دخول الماء من الفم، وذلك غير معتبر، بل دخول الماء إلى الفم وحده لا يفطر فليس هو مفطرا ولا جزءا من المفطر لعدم تأثيره، بل هو طريق إلى الفطر وليس كذلك الكحل والحقنة ومداواة الجائفة والمأمومة)[1].

- و(الحقنة لا تغذي بل تستفرغ ما في البدن، كما لو شمّ شيئاً من المسهلات، أو فزع فزعاً أوجب استطلاق جوفه، وهي لا تصل إلى المعدة)[2].
- و(الصائم نهي عن الأكل والشرب؛ لأن ذلك سبب التقوي، فترك الأكل والشرب الذي يولد الدم الكثير الذي يجري فيه الشيطان إنما يتولد من الغذاء لا عن حقنة)[3].
- (فإذا كانت هذه المعاني وغيرها موجودة في الأصل الثابت بالنص والإجماع فدعواهم أن الشارع علق الحكم بما ذكروه من الأوصاف، معارض بهذه الأوصاف، والمعارضة تبطل كل نوع من الأقيسة إن لم يتبين أن الوصف الذي ادعوه هو العلة دون هذا)[4].
- ويمكن قلب الاستدلال بالقياس (فنقيس الكحل والحقنة ونحو ذلك على البخور والدهن ونحو ذلك، لجامع ما يشتركان فيه: من أن ذلك ليس مما يتغذى به البدن ويستحيل في المعدة دماً، وهذا الوصف هو الذي أوجب أن لا تكون هذه الأمور مفطرةٍ، وهذا موجود في محل النزاع، والفرع قد يتجاذبه أصلان فيلحق كلاً منهما بما

---

(١) مجموع الفتاوى(٢٤٤/٢٥)، وقال: (قياسهم على الاستنشاق أقوى حججهم).

(٢) المرجع السابق (٢٤٥/٢٥).

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق(٢٤٥/٢٥-٢٤٦).

يشبهه من الصفات).

وأجيب عن المناقشة:

- أما القول: بأن الحديث ليس فيه إلا إيجاب المبالغة في الاستنشاق لغير الصائم، وعدم وجوبها للصائم كما ذكر ابن حزم، فهذا تفريغ للحديث من دلالته على نهي الصائم عن المبالغة؛ لأنه مظنة تفطير الصائم.
- وفيه مخالفة فقهية بقوله بوجوب المبالغة في الاستنشاق على غير الصائم فخالف بذلك العلماء، ومخالفة أصولية بحمله المبالغة في الاستنشاق للصائم على الإباحة، فخالف جمهور الأصوليين: من أن الاستثناء بعد الإثبات محمول على النهي.
- والحديث يدل على خلاف استنباطه؛ فالاستنشاق مأمور به أبداً، لم ينه عنه في حال فدلّ على وجوبه في حال الصوم والفطر، أما المبالغة فنهي عنها في حال دون حال، ولو كانت واجبة، لما فرّق النبي ﷺ بين الحالين[(١)].
- والجواب عن مجمل ماذكره ابن تيمية واعتراضه على القياس: بأن جمهور العلماء لم يحتجوا للقول بتفطير ماوصل إلى الجوف بمجرد القياس على المبالغة في الاستنشاق، بل حجتهم مع ذلك: مادلّ عليه عموم الأمر بالصوم وهو الإمساك عن الإدخال إلى البدن كما هو مقتضى اللغة العربية، وهو ما ذهب إليه ثلاثة من الصحابة –كما سيأتي– ، فضعف القياس لا يعني ضعف القول لتعدد الأدلة[(٢)].
- يقوي ذلك قول ابن عباس رضي الله عنه: (الفطر مما دخل وليس مما يخرج)[(٣)]، وترجم له

---

(١) انظر: الصيام ومفطراته الطبية ص(١٠٨-١٠٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (ص١١٦).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(٩٣١٩) قال: حدثنا وكيع، عن الأعمش، عن أبي ظبيان، عن ابن عباس، في الحجامة للصائم فقال الأثر، وإسناده صحيح، وقد علقه البخاري(٣/٣٣) بصيغة الجزم، وأخرجه البيهقي في الكبرى(٥٦٧) بلفظ: (إنما الوضوء مما خرج، وليس مما دخل، وإنما الفطر مما دخل، وليس مما خرج) قال البيهقي عقبه: (وروي أيضا عن

البيهقي : (باب الإفطار بالطعام وبغير الطعام إذا ازدرده عامدًا أو بالسعوط والاحتقان، وغير ذلك مما يدخل جوفه باختياره)(١).

- وقول أبي هريرة ﷺ: (إذا قاء فلا يفطر إنما يُخرج ولا يُولج)(٢)، وقول ابن مسعود ﷺ: (إنما الصيام مما دخل، وليس مما خرج، والوضوء مما خرج، وليس مما دخل)(٣)، ولا يعرف لهم مخالف إلا في رأي مهجور -سيأتي-، وقول ابن عباس وابن مسعود وأبي هريرة ﷺ يدل على أن الأصل فيما يدخل عمداً هو التفطير، بخلاف الإخراج إلا مادل الدليل على تخصيصه، وهذا مقتضى اللغة في معنى الصوم المأموم به.

- أما الرأي المهجور فهو رأي أبي طلحة ﷺ ، فقد قال أنس (مطرنا برداً وأبو طلحة صائم، فجعل يأكل منه، قيل له: أتأكل وأنت صائم؟ قال: إنما هذا بركة)(٤)، وفي لفظ: (بركة على بركة في التطوع)(٥) وفي لفظ: (ليس هو بطعام ولا بشراب)(٦)، جاء عند البزار عن قتادة: (فذكرت ذلك لسعيد بن المُسَيَّب فكرهه، وَقال: إنه يقطع

علي بن أبي طالب من قوله. وروي عن النبي ﷺولا يثبت)، أي: المرفوع.

(١) السنن الكبرى (٤/٤٣٥)، ثم أورد أثر ابن عباس، وحديث لقيط واكتفى بهما.

(٢) أخرجه البخاري مسنداً(٣/٣٣).

(٣) أخرجه عبدالرزاق(٧٥١٨) ومن طريقه الطبراني في الكبير(٩٥٧٦)عن سفيان الثوري عن وائل بن داود عن إبراهيم النخعي عن ابن مسعودبه، قال ابن حجر في الفتح(٤/١٧٥): (وإبراهيم لم يلق ابن مسعود وإنما أخذ عن كبار أصحابه)، ومرسلات النخعي عن ابن مسعود قوية؛ وذلك أن الأعمش قال لإبراهيم: (أسند لي عن عبد الله بن مسعود، فقال إبراهيم: إذا حدثتكم عن رجل عن عبد الله فهو الذي سمعت، وإذا قلت: قال عَبد الله: فهو عَن غير واحد عَن عَبد الله) أخرجه الترمذي في العلل الصغير ص(٧٥٤)، وسبق الإشارة إلى قوة مرسلات النخعي عن ابن مسعود في المبحث التاسع من كتاب الصلاة.

(٤) في مسند أحمد (١٣٩٧١) حدثنا عبد الله، حدثني عبيد الله بن معاذ، حدثنا أبي، حدثنا شعبة، عن قتادة، وحميد، عن أنس به، قال ابن حجر في المطالب العالية(٦/٥٨): (وهذا إسناد صحيح لكنه موقوف)، وعبدالله هو ابن الإمام أحمد وه من زياداته على المسند؛ فعبيد الله بن معاذ العنبري لايروي عنه أحمد إنما يروي عنه ابنه عبدالله.

(٥) أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار(٥/١١٦).

(٦) المرجع السابق(٥/١١٥).

الظمأ)، قال البزار: (ولا نعلم روي هذا الفعل إلا عن أبي طلحة)[1]، قال ابن رجب في سرده لأحاديث تُرك العمل بها: (ومنها حديث أنس في أكل البرد للصائم)[2]، والإجماع لا يعكّر عليه الخلاف المتروك المخالف للنص[3]، ولما ذكر ابن الصلاح قول أبي طلحة السابق، وقول الحسن بن صالح في عدم الفطر بغير الطعام، قال: (انعقد الإجماع بعدهما على خلاف ما قالاه)[4].

ويمكن الجواب عن آثار الصحابة :

- بأنها ليست بصريحة بإفساد الصوم بغير الداخل من المنفذ المعتاد للأكل والشرب، ولذلك جاء عن إبراهيم النخعي أنه قال: (لا بأس بالسعوط للصائم، وكره الصب في الآذان)[5]، هذا في السعوط.
- أما الحقنة فقد جاء عن الإمام مالك أنه سئل عن الفتائل تجعل للحقنة؟ قال: (أرى ذلك خفيفاً ولا أرى عليه فيه شيئاً، قال مالك: وإن احتقن بشيء يصل إلى جوفه فأرى عليه القضاء)[6]، فاستثنى اليسير مع أنه لافرق في المفطرات بين اليسير والكثير

---

(١) مسند البزار (٢٥/١٤).

(٢) شرح علل الترمذي (٣٢٦/١)، وقد ذكر ابن رجب أحاديث ادعى بعضهم أنه لم يعمل بها ولم يتعقبها وهذا منها، ثم سرد بعدها أحاديث صدرها بقوله:(ادعى بعضهم ترك العمل بأحاديث أخر وهو خطأ ظاهر).

(٣) قال السمعاني في قواطع الأدلة(١٤/٢): (إن قيل: قد تفرّد قوم من الصحابة بأشياء لم يعتدوا بذلك. وأثبتم الإجماع مع وجود ذلك الخلاف مثل...خلاف ابن أبي طلحة في أكل البرد في حال الصوم...قلنا: نحن إنما نعتد بخلاف الواحد إذا لم يكن على خلاف النص، فأما إذا كان بخلاف النص فلا يعتد بخلافه ويحكم بانعقاد الإجماع، معه وعلى هذا...خلاف ابن أبي طلحة؛ لأن الله تعالى قال: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ والصيام هو الإمساك ولا يوجد الإمساك مع أكل البرد).

(٤) شرح مشكل الوسيط (١٩٩/٣)، قال محقق الكتاب: (لم أجد نقل هذا الإجماع عند غير المصنف، وفيه أيضاً نظر؛ لخلاف بعض المالكية، فإن ما لا يؤكل في العادة كالدرهم أو التراب أو الحصاة أو الحديد ونحوها لا يفطر عندهم).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(٩٢٦٣) وإسناده صحيح.

(٦) المدونة (٢٦٩/١)، وفي منح الجليل(١٣١/٢): (واحترز بمائع عن حقنة بجامد فلا قضاء فيها، ولو فتائل عليها

فدل أن الأمر عنده على الاحتياط(١)؛ ولذلك اختار عدد من المالكية عدم الفطر بالحقنة ولو مائعة خلافاً للمشهور من المذهب، ومن أبرزهم المحقق ابن عبدالبر(٢) -وهو من أشد الناس على الشذوذ و مخالفة إجماع العلماء بل جمهورهم-.

- وجاء عن الحسن بن صالح(ت١٦٩)(٣) أنه قال: (لا بأس بالحقنة للصائم للتداوي، فإن كان تسمناً لا)(٤).

ويمكن الجواب عن الجواب:

- بأن الوارد عن النخعي محل تأمل، وليس بصريح في عدم التفطير بالسعوط الداخل إلى الجوف؛ لأن السعوط قد يطلق على ما لم يدخل، وإلا فلماذا رخّص في السعوط وكره الصب في الأذن؟ مع أن الأُذن لم يرد فيها ماورد في الأنف كحديث لقيط، والذي يظهر أن هذا التفريق لإمكانية منع الداخل من الأنف من الوصول إلى الحلق، بخلاف الأذن فلا تحكّم لما صُب فيها، ومما يدل على ذلك ماجاء عن الحسن أنه قال:

دهن؛ ليَسَارته قاله الإمام مالك -رضي الله عنه- فهو مستثنى من المتحلل).

(١) مشكلات المفطرات ص(٤٩).

(٢) قال في الكافي(١/٣٤٥): (قد قيل: القضاء في الحقنة استحباب لا إيجاب، وهو عندنا الصواب؛ لأن الفطر مما دخل من الفم ووصل إلى الحلق والجوف).

(٣) الحسن بن صالح بن صالح بن حيّ الهمْداني، أخو علي بن صالح وهما توأمان، وأخرج لهما مسلم، وكلاهما ثقة إلا أن الحسن قال الذهبي فيه: (هو من أئمة الإسلام، لولا تلبسه ببدعة)، ثم ذكر أنه يترك الجمعة مع أئمة الجور ويرى السيف، وقال عنه أبوزرعة: (اجتمع في حسن إتقان، وفقه، وعبادة، وزهد)، وهو مذكور في طبقات الحنفية، توفي سنة(١٦٩هـ). انظر: سير أعلام النبلاء(٧/٣٦١)، الجواهر المضية في طبقات الحنفية(١/١٩٤).

(٤) مختصر اختلاف العلماء (٢/ ٣٦) للطحاوي(ت٣٢١)، وهو أقدم من وقفت عليه ينقل عنه، ووافقه على نحو هذه الرواية ابن حزم في المحلى (٤/ ٣٤٨)، ونقل عنه القاضي عبدالوهاب في عيون المسائل ص(٢٢٤): (لا يفطر إلَّا المأكول والمشروب دون غيرهما)، ونقل عنه الماوردي(٣/٤٥٦): (لا يفطر إلا بطعام أو شراب)، ونقل عنه ابن مفلح في الفروع (٥/ ٥): (لا يفطر بواصل من غير الفم)، ومع أن جميعها لا أستطيع الجزم فيها بأنه رأي للحسن إلا أن أقواها مانقله الطحاوي؛ لأنه الأقدم، ولأن الحسن مذكور في الحنفية والطحاوي الحنفي أعرف برأيه من غير الحنفية.

(لا بأس بالسعوط للصائم، إن لم يصل إلى حلقه)[1]، ولذلك قال النووي: (قال أصحابنا: وما جاوز الخيشوم في الاستعاط فقد حصل في حد الباطن وحصل به الفطر، قال أصحابنا :وداخل الفم والأنف إلى منتهى الغلصمة والخيشوم له حكم الظاهر في بعض الأشياء)[2].

- وأما الحقنة فالخلاف فيها أوسع، ومع ذلك فقد جزم الإمام مالك بأنه إن وصل إلى جوفه فعليه القضاء، فكأن اليسير عنده -كالدهن الذي في الفتائل- لايصل للجوف.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم وجوب القضاء لمن احتقن أو استعط وهو صائم:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿فَٱلْـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُوا۟ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ ۚ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِ ۖ ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[3].

وجه الاستدلال:

- فقد (دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد الصبح، فبقي ما عداها على الحل الأصلي، فلا يكون شيء منها مفطراً)[4]، و(إنما نهانا الله تعالى في الصوم عن الأكل والشرب والجماع...وما علمنا أكلاً، ولا شرباً، يكون على دبر، أو إحليل، أو أذن، أو عين، أو أنف...وما نهينا قط عن أن نوصل إلى الجوف -بغير الأكل، والشرب- ما لم يحرم علينا إيصاله، والعجب أن من رأى منهم الفطر بكل ذلك لا

---

(١) علّقه البخاري(٣/٣١) جازماً به.

(٢) المجموع (٦/٣١٤).

(٣) من الآية (١٨٧) من سورة البقرة.

(٤) تفسير الرازي(٥/٢٧٣).

يرى على من احتقن بالخمر، أو صبها في أذنه حداً فصح أنه ليس شرباً، ولا أكلاً)[1]، هذا في السعوط والحقنة.

- وأما خصوص الحقنة فـ(الصائم نهي عن الأكل والشرب؛ لأن ذلك سبب التقوي، فترك الأكل والشرب الذي يولد الدم الكثير الذي يجري فيه الشيطان إنما يتولد من الغذاء لا عن حقنة)[2]، (كذلك الحقنة لا تغذي بل تستفرغ ما في البدن كما لو شم شيئاً من المسهلات أو فزع فزعاً أوجب استطلاق جوفه وهي لا تصل إلى المعدة)[3].
- و(الصيام من دين المسلمين الذي يحتاج إلى معرفته الخاص والعام، فلو كانت هذه الأمور مما حرمها الله ورسوله في الصيام ويفسد الصوم بها، لكان هذا مما يجب على الرسول بيانه، ولو ذكر ذلك لعلمه الصحابة وبلغوه الأمة كما بلغوا سائر شرعه)[4].
- ولأن الحقنة(مما لا يصل إلى المعدة، ولا إلى موضع ينصرف منه ما يغذي الجسم بحال)[5].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن قصر حقيقة الصيام على ترك ماورد الإذن به ليلاً من جماع وأكل وشرب محل نظر لأمور:
- أن هذه الأمور الثلاثة أريد بها التمثيل بأعلى أنواع المفطرات؛ ولذلك لم يقل أحد بوجوب الاقتصار في ليالي رمضان على تعاطي ما نص الله عليه دون غيره[6].

---

(١) المحلى (٣٤٨/٤).

(٢) مجموع الفتاوى(٢٤٥/٢٥).

(٣) المرجع السابق، ومن هذا التعليل يظهر أن ابن تيمية لايفطر إلا بالحقن المغذية.

(٤) المرجع السابق(٢٣٤/٢٥).

(٥) التبصرة للخمي (٧٤٣/٢).

(٦) انظر: الصيام ومفطراته الطبية للصبيحي(١١٩).

- و(خص هذه الأشياء الثلاثة بالذكر لأن النفس تميل إليها، وأما القيء والحقنة فالنفس تكرههما، والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها)[1].
- وقد أمر الله تعالى بالصيام في القرآن اثنتي عشرة مرة، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُ﴾[2]، فكان هذا الأمر ونحوه موجباً لصوم النهار وفي حالات من الليل، وصام الصحابة ﷺ مدة قبل نزول حكم الأكل والشرب في ليالي رمضان، والصوم لغتهم الإمساك وهو في الصوم إمساك عن الإدخال، وهذا الأصل في الصوم حظر المفطرات فالواجب الاستدلال بدليل الحظر، لا بدليل إباحة الأكل والشرب ليلاً، وهذا ما أكده ثلاثة من الصحابة بقولهم: (الفطر مما دخل).
- مما يوضح ذلك السياق أن الصحابة كانوا يصومون النهار كله وجزءاً كبيراً من الليل ثم جاء الإذن بالإفطار في ليالي رمضان في هذه الآية[3]، فهي (رخصة من الله تعالى للمسلمين، ورفع لما كان عليه الأمر في ابتداء الإسلام، فإنه كان إذا أفطر أحدهم إنما يحل له الأكل والشرب والجماع إلى صلاة العشاء أو ينام قبل ذلك، فمتى نام أو صلى العشاء حرم عليه الطعام والشراب والجماع إلى الليلة القابلة)[4]، فهذا سياق الآية.
- كما قال البراء بن عازب ﷺ: (كان أصحاب محمد ﷺ إذا كان الرجل صائماً، فحضر الإفطار، فنام قبل أن يفطر لم يأكل ليلته ولا يومه حتى يمسي...فنزلت هذه الآية... ففرحوا بها فرحا شديداً)[5]، وقد (كانوا لا يقربون النساء رمضان كله، وكان رجال

---

(١) تفسير الرازي(٥/٢٧٣).
(٢) من الآية (١٨٥) من سورة البقرة.
(٣) انظر: الصيام ومفطراته الطبية للصبيحي(٩٤-٩٥).
(٤) تفسير ابن كثير (١/١٥٠).
(٥) أخرجه البخاري (١٩١٥).

يخونون أنفسهم)[1].

- فالاستدلال بعموم الأمر بالصيام و بفهم الصحابة، و وضع الأمر بالأكل والشرب الذي أتى بعد الحظر الأول في سياقه، هو الذي فهمه أكثر العلماء وهو الموافق للأصول، وبهذا تندفع المطالبة بالدليل الخاص أو التمسك بالبراءة؛ لأن الأصل هنا الحظر فالذي يلزمه الدليل هو من جوّز شيئاً من ذلك للصائم.
- والمقرر أن الصيام ترك وليس فعلاً بخلاف سائر أركان الإسلام، وهو ترك عن الإدخال على قاعدة الصحابة: (الفطر مما دخل) ، (الصيام مما يدخل)، فالواجب الإمساك عن كل داخل حتى يرد دليل أنه ليس بمفطر، ولايصح عكس ذلك، أو جعل دليل أمثلة مايباح تناوله ليالي رمضان هو عينه دليل حظر المفطرات[2].
- ولذلك قال سبحانه بعد ذلك: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[3] ، ولم يقل: ثم لا تأكلوا وتشربوا ولا تجامعوا إلى الليل، فدليل الحظر هذا بالصيام والإمساك، غير دليل الإباحة بالأكل والشرب[4].
- ولايلزم النص على كل مفطّر بعينه؛ لأن الحوادث لاتنتهي، فالبيان متحقق، والاستدلال بالعموم أو المفهوم أو القياس هو سبيل الأئمة هنا، وعامة العلماء لم يختلفوا في حكم الداخل،إنما اختلفوا في تحديد الجوف وفي التحقق من دخوله إليه[5].
- أما كون الحقنة لا تغذي، فهذا مبني على أن العلة في النهي عن الأكل والشرب هي التغذية، ويشكل عليه ما وجد في الطب من التغذية من غير طريق الفم والأنف، كما

---

(١) أخرجه البخاري(٤٥٠٨) عن البراء ﷺ .

(٢) انظر:الصيام ومفطراته الطبية للصبيحي ص(١٣٦).

(٣) من الآية (١٨٧) من سورة البقرة.

(٤) انظر: الصيام ومفطراته المعاصرة للصبيحي ص(١٤٦).

(٥) انظر:المرجع السابق ص(١١٠).

يشكل عليه أكل غير المغذي كأكل لتراب أو الضار كشرب المسكر فهو مفطر عند ابن تيمية وغيره، والعلة التي تنضبط وتشمل الأكل والشرب هي الإدخال إلى الجوف، إذ ليس كل مشروب ينفع وليس كل مأكول يغذي[١].

- ف(الأكل والشرب يختلفان في الحقيقة والصفة والمنفعة، فليست علتهما منحصرة بالتغذية، ولكنهما يجتمعان في علة الإدخال في البدن)[٢].
- أما كون الحقنة لاتصل للمعدة، فإنه لم يرد في النصوص بأن الصائم لايفطر إلا بما وصل للمعدة، بل هو مأمور بالإمساك عن إدخال المفطر، والحكم قد يتعلق بما هو مظنة للشيئ صيانة للعبادة؛ كجعل النوم ناقضاً للوضوء؛ لأنه مظنة الحدث، وكجعلهم ما وصل إلى الحلق من تعمد المبالغة في الاستنشاق ونحوها مفطراً؛ إذ ليس هناك مكان يستقر فيه الداخل للحلق غير المعدة، وماجاوز الأنف أو الحلق، فإنه لايتحكم به ولايحس بوصوله للمعدة غالباً، فتعلق الحكم بما يحصل به الإحساس وهو الحلق[٣].
- وقد (ثبت طبياً أن الأمعاء الغليظة تمتص الماء وغيره)[٤]، وإن كان (الامتصاص في الأمعاء الغليظة ضعيف جداً)[٥]، لكن(خلاصة الأكل والشرب هو مايمتص في

(١) انظر:المرجع السابق ص (١١٦-١١٨)، إضافة إلى أن بعض الحقن مغذية وهذا على فرض التسليم.

(٢) المرجع السابق ص(١٤٧)، وذكر أن قياس بعض المعاصرين غير منضبط، وذلك أنهم يرون أن جميع المأكولات من الفم مفطرة، سواء المغذي منها وغير المغذي، ثم قاسوا ما دخل إلى البدن من غير الفم على المغذي من الفم، وأهملوا القياس على الداخل غير المغذي، ولذا فرقوا بين الحقن والإبر المغذية فحكموا بأنها مفطرة، وبين غير المغذية فلم يحكموا بتفطيرها، فخالفوا بهذا بين حكم الأصل والفرع، وضعف قياسهم، وبقي قياس الجمهور لامطعن فيه.

(٣) انظر: المرجع السابق ص(١٣٨-١٣٩).

(٤) المفطرات الطبية المعاصرة للكندي ص(٣٩٤).

(٥) المرجع السابق.

الأمعاء)[1]، ولا فرق في المفطر بين اليسير والكثير.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته **فإن نسبة الرأي بعدم وجوب القضاء في السُّعوط إلى الشذوذ صحيحة**؛ ولم أقف على من سبق ابن حزم إليه، إلا ما يُحتمل من رأي إبراهيم النخعي وليس بصريح، ولم يتابع على ذلك.

أما عدم وجوب القضاء بالحقنة فنسبته إلى الشذوذ محل تردد، والأدلة محتملة، والقياس فيها على الأكل والشرب غير جلي، وماورد عن الصحابة من قولهم: (الفطر مما دخل)، (الصيام مما دخل) فإنه يحتمل أن المراد به المدخل المعتاد وأن (الفطر مما دخل من الفم ووصل إلى الحلق والجوف)[2]، والأنف مثل الفم لورود التنبيه عليه في حديث لقيط، والله أعلم.

---

(١) مفطرات الصيام المعاصرة للخليل ص(٤٨).

(٢) الكافي لابن عبدالبر(١/٣٤٥).

المبحث الخامس: تحريم صيام يوم السبت

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

شرع الله التنفل بالصيام وجعله من أفضل الأعمال، حتى سأل أبو أمامة ﷺ النبيَّ ﷺ فقال: يا رسول الله، مرني بعمل. قالﷺ: «**عليك بالصوم؛ فإنه لا مثل له**» [1]، وفي رواية: «**فإنه لا عدل له**»[2]، وجاء عن أبي مالك الأشجعي ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**إن في الجنة غرفة يرى ظاهرها من باطنها، وباطنها من ظاهرها أعدها الله لمن أطعم الطعام، وألان الكلام، وتابع الصيام وصلى والناس نيام**»[3]، وترجم عليهما البيهقي: (باب من لم

---

(١) أخرجه أحمد(٢٢١٤٠)، والنسائي(٢٢٢٠)، وابن حبان(٣٤٢٥)، وغيرهم مختصراً ومطولاً، من طريق محمد بن أبي يعقوب، عن رجاء بن حيوة، عن أبي أمامة به، ورجاله رجال مسلم، ومحمد بن أبي يعقوب يروي عن رجاء وقد صرّح في رواية النسائي بالتحديث، قال ابن حجر في الفتح(١٠٤/٤): (وروى النسائي بسند صحيح عن أبي أمامة قال: قلت: يا رسول الله، مرني بأمر آخذه عنك. قال: «**عليك بالصوم فإنه لا مثل له**» وفي رواية: «**لا عدل له**» والمشهور عند الجمهور ترجيح الصلاة)،وقد أعله ابن القطان في بيان الوهم(٣١٣/٤).

(٢) أخرجه أحمد(٢٢١٤٩)، والنسائي(٢٢٢٢)، وابن خزيمة(١٨٩٣)، وابن حبان(٣٤٢٦)والحاكم(١٥٣٣)وغيرهم، من طريق محمد بن أبي يعقوب، عن أبي نصر الهلالي، عن رجاء بن حيوة، عن أبي أمامة به، وهو كالطريق السابق إلا أن فيه (أبو نصر) بين ابن أبي يعقوب ورجاء، قال ابن حبان: (أبو نصر هذا هو حميد بن هلال، ولست أنكر أن يكون محمد بن أبي يعقوب سمع هذا الخبر بطوله عن رجاء بن حيوة، وسمع بعضه عن حميد بن هلال، فالطريقان جميعاً محفوظان)، قال الحاكم: (هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه).

(٣) أخرجه أحمد(٢٢٩٠٥)، والبيهقي في الكبرى(٨٤٧٩)، عن يحيى بن أبي كثير، عن ابن معانق أو أبي معانق، عن أبي مالك الأشعري به، وأُعل بجهالة ابن معانق وعدم سماعه من أبي مالك، انظر:سؤالات البرقاني للدارقطني ص(٦٧)، وذكره ابن حبان في الثقات(٥٢/٧)، ووثق عبدالله بن معانق أيضاً العجلي في ثقاته ص(٢٨٠) فقال: (عبد الله بن معانق الأشعري: "شامي" ثقة)، فلا بأس بالحديث ومثله يقبل في الفضائل، وقد روي في الترمذي(١٩٨٤)وابن خزيمة(٢١٣٦) وغيرهم عن علي ﷺ: وفيه: «**وأدام الصيام**»، قال ابن كثير في تفسيره(١٧٧/٤): (رواه الطبراني، من حديث عبد الله بن عمرو وأبي مالك الأشعري، كل منهما عن النبي صلى الله عليه وسلم، بنحوه وكل من الإسنادين جيد حسن).

ير بسرد الصيام بأساً إذا لم يخف على نفسه ضعفاً وأفطر الأيام التي نهي عن صومها)[1]، فهذان الحديثان يدلان على فضيلة التطوع بالصوم مطلقاً، وقد قُيِّد هذا الإطلاق في في بعض الأيام بالنهي عن صومها، فهل يوم السبت منها؟ هذا هو المراد بحثه.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة المراد بحثها:

١. أجمع العلماء (أن صيام يوم الفطر ويوم النحر لا يجوز)[2]، (على حال التطوع، ولا ناذر، ولا قاض فرضاً، ولا لمتمتع ولا لأحد)[3].

٢. (وأجمعوا أن من تطوع بصيام يوم واحد، ولم يكن يوم الشك، ولا اليوم الذي بعد النصف من شعبان، ولا يوم جمعة، ولا أيام التشريق الثلاثة بعد يوم النحر، فإنه مأجور)[4].

٣. وإفراد صيام يوم السبت أو تخصيصه[5] بالصيام مكروه في المذاهب الثلاثة وهو قول عند المالكية[6]، وقيل: لابأس بصيامه وهو قول الإمام مالك[1]، وقول أحمد فيما

(١) السنن الكبرى (٤٩٤/٤)، ولم يتعقب الحديثين بشيء، فهما مقبولان على شرطه في كتبه، وذكر حديث أبي أمامة عبدالحق الإشبيلي في الأحكام الوسطى وشرطه في مقدمته(٧٠/١):(تخيرتها صحيحةَ الإسناد، معروفةً عند النقاد، قد نقلها الأثبات، وتداولها الثقات)فهو صحيح عنده.

(٢) مراتب الإجماع ص(٤٠).

(٣) الإقناع في مسائل الإجماع(٢٣٢/١).

(٤) مراتب الإجماع ص(٤٠-٤١)، وانظر: الإقناع لابن القطان(٢٣١/١).

(٥) كراهة التخصيص لايختص بيوم السبت بل كما قال ابن القيم في الزاد(٤٠٧/١): (أما تخصيص ما خصصه الشارع، كيوم الاثنين ويوم عرفة ويوم عاشوراء فسنة، وأما تخصيص غيره كيوم السبت والثلاثاء والأحد والأربعاء فمكروه. وما كان منها أقرب إلى التشبه بالكفار لتخصيص أيام أعيادهم بالتعظيم والصيام فأشد كراهة وأقرب إلى التحريم)، وفي الموسوعة الفقهية الكويتية(١٥/٢٨): (صوم يوم السبت وحده خصوصاً: وهو متفق على كراهته).

(٦) **أما الحنفية** فقال في بدائع الصنائع(٧٩/٢): (ويكره صوم يوم السبت بانفراده، لأنه تشبه باليهود)، وفي حاشية ابن عابدين(٣٧٥/٢-٣٧٦): (أي: يكره تعمد صومه إلا إذا وافق يوما كان يصومه قبل...وأفاد قوله: وحده أنه لو صام معه يوما آخر فلا كراهة؛ لأن الكراهة في تخصيصه بالصوم للتشبه)، **وأما المالكية** ففي التبصرة للخمي(٨١٢/٢) ذكر الأيام المنهي عن صيامها وقال: (ويوم الجمعة، ويوم السبت، أن يُفْرَد أحدُهما، أو يُخَصَّ بصيام)، وفي القوانين الفقهية ص(٧٨)

فهمه عنه القدماء من أصحابه[٢]، بل قال ابن تيمية:(وأكثر أهل العلم على عدم الكراهة)[٣]، وذهب بعض المعاصرين إلى تحريم صيام يوم السبت مطلقاً إلا في الفرض، **وهذا هو الرأي المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني (ت١٤٢٠)[٤] – رحمه الله – ومجمل رأيه: (عدم جواز صيام يوم السبت إلا في

ذكر في الصوم المكروه: (وصوم يوم السبت خصوصا)، **وأما الشافعية** في المجموع(٦/٤٤٠): (يكره إفراد السبت بالصيام إذا لم يوافق عادة له)، **وأما الحنابلة** ففي المغني(٣/١٧١): (قال أصحابنا: يكره إفراد يوم السبت بالصوم... وإن وافق صوماً لإنسان، لم يكره).

(١) جاء في النوادر والزيادات(٢/٧٦): (ومن "المجموعة" قال جماعة، عن مالك، من أصحابه: ولا بأس أن يصام يوم السبت. وأعْظَمَ أن يقال يوما لا يصام فيه، ولا يحتجم. وأنكر ماذُكر فيه)، وفي تحفة الأحوذي(٣/٢٨٨): (قال ابن أبي أوس: سئل مالك عن صيام يوم السبت؟...فقال: إن هذا الشيء ماسمعت به قبل، ولقد كنت سمعت في يوم الجمعة ببعض الكراهية، فأما يوم السبت فلا، ثم ضرب في ذلك الأمثال وذكر ذهاب العلم، ورقة الزمان، وماجاء من كثرة أحاديث الناس)، والمشهور عن مالك تكذيبه لحديث النهي عن صيام السبت –كما سيأتي– ولذلك لا تجد في أكثر كتب المالكية، ولاخليل وشروحه تعريجاً على حكم صوم السبت فهو كسائر الأيام عندهم.

(٢) قال ابن تيمية في الاقتضاء(٢/٧٥-٧٦): (هذه طريقة قدماء أصحاب أحمد الذين صحبوه كالأثرم، وأبي داود... وأما أكثر أصحابنا ففهموا من كلام أحمد الأخذ بالحديث، وحمله على الإفراد)، وانظر: الفروع (٥/١٠٥).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم(٢/٧٦).

(٤) **له في المسألة رأيان، الأول:** في إرواء الغليل(٤/١٢٥) وفي صحيح سنن أبي داود(٧/١٨٠)، كان يميل إلى أن المنهي عنه هو إفراد السبت بالصوم، **والرأي الآخر –وهو الأخير منهما–: هو تحريم صيام يوم السبت إلا في الفرض** ففي تمام المنة ص(٤٠٧) ذكر بحث ابن القيم للمسألة وقال عنه: (انتهى فيه إلى حمل النهي على إفراد يوم السبت بالصوم جمعاً بينه وبين تلك الأحاديث، وهو الذي ملت إليه في "الإرواء") ثم اختار طريقة ترجيح حديث الحظر عن صوم يوم السبت على جميع الأحاديث المبيحة، وقال في جلباب المرأة المسلمة ص(١٧٩) حاشية (١): (من الناحية الفقهية لا يشرع صوم السبت إلا في الفرض؛ كما حكاه الطحاوي في "شرح المعاني" عن بعض أهل العلم، وذلك لنهيه ﷺ عنه نهيًا عامًّا)انتهى، وقال في السلسلة الصحيحة(٢/٧٣٣): (قوله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم**»، وهو حديث صحيح يقينًا...فأشكل هذا على كثير من الناس قديمًا وحديثًا، وقد لقيتُ مقاومة شديدة من بعض الخاصة، فضلًا عن العامة... وقد جرت بيني وبين كثير من المشايخ والدكاترة والطلبة مناقشات عديدة حول هذا القول، فكنت

الفرض، ومن الفرض: أن يصوم الجمعة من كان غافلاً عن النهي عن إفراد الجمعة، ففرض عليه أن يصوم السبت إن لم يكن صام الخميس(1)، والنهي عن صيام السبت كالنهي عن صيام العيد بل أشد، ومن أفطر يوم عرفة أو عاشوراء أو الست إذا وافق

أذكرهم بالقاعدة السابقة وبالمثال السابق، وهو صوم يوم الاثنين أو الخميس إذا وافق يوم عيد، فيقولون يوم العيد منهي عن صيامه، فأبين لهم أن موقفكم هذا هو تجاوب منكم مع القاعدة، فلماذا لا تتجاوبون معها في هذا الحديث الناهي عن صوم يوم السبت؟! فلا يُحيرون جوابًا؛ إلا قليلًا منهم فقد أنصفوا جزاهم الله خيرًا، وكنت أحيانًا أطمئنهم وأبشرهم بأنه ليس معنى ترك صيام يوم السبت في يوم عرفة أو عاشوراء مثلًا أنه من باب الزهد في فضائل الأعمال، بل هو من تمام الإيمان والتجاوب مع قوله عليه الصلاة والسلام: «**إنك لن تدع شيئًا لله عز وجل إلا بدلك الله به ما هو خير لك منه**») انتهى، وانتصر للشيخ بعض تلامذته كعلي بن حسن عبدالحميد الأثري في رسالة له بعنوان: "زهر الروض في حكم صيام يوم السبت في غير الفرض".

(1) هكذا ذكر في السلسلة الصحيحة(٢/٧٣٤) بقوله: (وقد كان بعض المناقشين عارض حديث السبت بحديث الجمعة هذا، فتأملت في ذلك، فبدا لي أن لا تعارض والحمد لله، وذلك بأن نقول: من صام يوم الجمعة دون الخميس فعليه أن يصوم السبت، وهذا فرض عليه لينجو من إثم مخالفته الإفراد ليوم الجمعة، فهو في هذه الحالة داخل في عموم قوله ﷺ في حديث السبت: «**إلا فيما افترض عليكم**». ولكن هذا إنما هو لمن صام الجمعة وهو غافل عن النهي عن إفراده، ولم يكن صام الخميس معه كما ذكرنا، أما من كان على علم بالنهي؛ فليس له أن يصومه؛ لأنه في هذه الحالة يصوم ما لا يجب أو يفرض عليه، فلا يدخل -والحالة هذه- تحت العموم المذكور، ومنه يعرف الجواب عما إذا اتفق يوم الجمعة مع يوم فضيل، فلا يجوز إفراده كما تقدم، كما لو وافق ذلك يوم السبت؛ لأنه ليس ذلك فرضًا عليه)انتهى. وفي سلسلة الهدى والنور(٣٨٠) ذكر هذه الصورة واحتمل كلامه الجواز ثم ختمها بقوله عند الدقيقة(٢٨:٢٢): (هذا إذا لم يمكن تطبيق قاعدة الحاظر مقدم على المبيح، وذلك ممكن)، فآل كلامه إلى تحريم مافي حديث جويرية، والأكثر من كلامه الذي وقفت عليه، لا يستثني هذه الصورة، بل في مناقشته لعبدالمحسن العباد في سلسة الهدى والنور الشريط(٣٦٦) من الدقيقة(٣٣:٢٧) قال: (لا أفرّق بين إفراده وبين ضمّه إلى يوم قبله أو يوماً بعده ذاكراً -والحمد لله- حديث جويريّة: «**هل صمتي قبله...هل تصومين بعده**» قالت لا... هذا الحديث مع الّذين يقولون بجواز صومه مقروناً بغيره...إذا صام يوم الجمعة صام يوم السّبت هذا حديث جويريّة صريح في هذا لكنّنا نجيب...أنّ حديث جويريّة يبيح وحديث: «**لا تصوموا**» يحظر فيقدّم الحاظر على المبيح)، وقال: (قلنا: إن حديث جويرية إنّه مبيح وحديث النّهي عن صيام يوم السّبت حاظر والحاظر مقدّم على المبيح)، وقال في تمام المنة ص(٤٠٧): (قوله ﷺ لجويرية: «**أتريدين أن تصومي غداً**» وما في معناه مبيح أيضا فيقدم الحديث عليه)، وفسّر الفرض في سلسلة الهدى والنور الشريط(٤٩٩): برمضان وقضائه، ومن نذر صيام شهر أو أسبوع، ولم يذكر من صام الجمعة ولم يصم الخميس.

يوم السبت فهو أفضل ممن صام)[1].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذ هذا القول:

- عبدالرحمن بن ناصر البراك بقوله: (قول الشيخ ناصر الألباني -رحمه الله- بالمنع من صوم السبت مطلقاً قول شاذ لا ينبغي الأخذ به)[2]، وقال: (كتبت في هذه المناسبة فتوى قصيرة نُشرت...الذي انتهيت إليه أن قول الشيخ ناصر في هذا وهو: تحريم صيام يوم السبت مطلقاً أنه قول شاذ لا يُعوّل عليه ولا ينبغي الأخذ به، والله أعلم)[3].

(١) انظر: التعليق السابق، وفي صحيح الترغيب والترهيب(٦٠٧/١) قال: (ظهر لي أنَّ الأقرب أنَّه لا يشرع صيامه مطلقاً إلا في الفرض، مشياً مع ظاهر الحديث)، و هناك تسجيلات ومناقشات صوتية عديدة للشيخ يقرر فيها هذه المسألة ومن أشهرها مناقشة الشيخ عبدالمحسن العباد له كما في سلسلة الهدى والنور الشريط رقم(٣٦٦)، ومما قاله الألباني في الدقيقة(٣٧:٥٨): (النّهي عن صوم يوم العيد معروف لدى عامّة العلماء بل وعامّة طلاّب العلم، أمّا النّهي عن صوم يوم السّبت فهذا كان مجهولاً،كان مطويّاً،كان نسياً منسيّاً، هذا هو الفرق، وإلاّ نهي الرّسول ﷺ هنا وهناك واحد، بل أقول إنّ نهيه عن صيام يوم السّبت آكد من نهيه -عليه الصّلاة والسّلام- عن صوم يوم العيد ذلك؛ لأنّ نهيه المتعلّق بصوم يوم العيد لا شيء أكثر من: نهى رسول الله ﷺ عن صوم يوم العيد، أمّا النّهي عن صوم يوم السّبت فمقرون بعبارة مؤكّدة لهذا النّهي، ألا وهو قوله : ((**ولو لم يجد أحدكم إلاّ لحاء شجرة فليمضغه**)) أي فليثبت إفطاره لهذا اليوم اتّباعاً لأمر الرّسول ﷺ هذا التّأكيد إن لم يجعل نهيه ﷺ عن صيام يوم السّبت أرقى وأعظم وأخطر من صيام يوم العيد فعلى الأقلّ أن يجعله مساوياً له... وفي زعمي -وأعني ما أقول- في زعمي أنا خير وأهدى سبيلاً وأقوم قيلاً حينما لا أصوم يوم السبت من ذاك الّذي يصوم يوم السّبت كيوم من أيّام السّتّ، لماذا؟ لأنّني لم أترك صيام السّبت هوى و ابتداعاً في الدّين، وإنّما تركته لله تبارك وتعالى ورسول الله ﷺ يقول كما تعلمون ((**من ترك شيئا لله عوّضه الله خيرا منه**))).

(٢) من فتوى للشيخ منشورة في صفحته الرسمية بتويتر أملاها في (١/٧/ ١٤٣٧هـ).

(٣) من فتوى صوتية منشورة في صفحة الشيخ في اليوتيوب بتاريخ (١٤٣٧/١/٩هـ) بعنوان: (هل يجوز صيام يوم السبت فهو يوافق عاشوراء هذه السنة؟).

- مصطفى العدوي بقوله: (أما النظر إلى متن حديث واحد وسند واحد، وإهمال ماسوى ذلك فيورث فقهاً شاذّاً منبوذاً. فغريب أمر رجل يفطر يوم عاشوراء والمسلمون صيام، لكون يوم عاشوراء وافق عنده يوم سبت، ولا يحل بزعمه أن يصوم يوم السبت!!)[1].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم تحريم صيام يوم السبت:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ : «**لا يصم أحدكم يوم الجمعة، إلا أن يصوم قبله، أو يصوم بعده**»[2]، وحديث جويرية بنت الحارث -رضي الله عنها- أن النبي ﷺ دخل عليها يوم الجمعة وهي صائمة، فقال: «**أصمت أمس؟**» ، قالت: لا، قال: «**تريدين أن تصومي غدا؟**» قالت: لا، قال: «**فأفطري**» [3].

وجه الاستدلال:

دل ظاهر الحديثين على جواز صوم يوم السبت في غير الفرض[4]، «**يصوم بعده**» «**تصومي غدا؟**»،(فالغد هو يوم السبت...[و]اليوم الذي بعده هو يوم السبت)[5]، وترجم أبوداود لحديث جويرية بعد حديث النهي عن صوم السبت بقوله: (باب

---

(١) مفاتيح للفقه في الدين ص(٢٧).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٨٥)، ومسلم(١١٤٤) واللفظ له.

(٣) أخرجه البخاري(١٩٨٦).

(٤) انظر: السنن الكبرى للبيهقي(٤/٤٩٨)، حكم صوم يوم السبت للحميد ص(٣٦).

(٥) اقتضاء الصراط المستقيم(٢/٧٤) نقل الاستدلال به عن الأثرم ووافقه ابن تيمية وابن القيم في تهذيب السنن(٧/٤٩)، وبنحو هذا الاستدلال= استدل الطحاوي في شرح معاني الآثار(٢/٨٠).

الرخصة في ذلك)[1]، وترجم له النسائي: (الرخصة في صيام يوم السبت)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن (من صام يوم الجمعة دون الخميس فعليه أن يصوم السبت، وهذا فرض عليه لينجو من إثم مخالفته الإفراد ليوم الجمعة، فهو في هذه الحالة داخل في عموم قوله ﷺ في حديث السبت: «**إلا فيما افترض عليكم**»)[3].
- (فدل ذلك على وجوب صيام السبت -لزوماً- لمن صام يوم الجمعة –جهلاً أو نسياناً–، إذ لا خيرة في الانتهاء عما نهينا عنه)[4].
- ثم إن حديث جويرية لم يسق لبيان حكم صوم يوم السبت استقلالاً وإنما جاء ذكره تبعاً، بخلاف حديث النهي عن صوم السبت (فسيق لبيان حكم صوم السبت استقلالاً بصيغة قوية متينة لا تحتمل اللبس)[5].

ويمكن الجواب عن المناقشة بأمور:

- أن صيام السبت مع الجمعة ليس بواجب وهذا هو قول الأئمة الأربعة[6]، قال

(١) سنن أبي داود (٢/٣٢١).

(٢) السنن الكبرى(٣/٢١٣).

(٣) السلسة الصحيحة (٢/٧٣٣).

(٤) زهر الروض لعلي الحلبي ص(٦٨).

(٥) المرجع السابق ص(٧١).

(٦) في الحجة على أهل المدينة (١/ ٤٠٧): (قال أبو حنيفة: لا أرى بصيام يوم الجمعة بأساً، فان تحراه رجل وصامه تطوعاً مفرداً فلا بأس به)، وقال مالك في الموطأ (١/ ٣١١): (لم أسمع أحدا من أهل العلم والفقه، ومن يقتدى به، ينهى عن صيام يوم الجمعة، وصيامه حسن، وقد رأيت بعض أهل العلم يصومه وأراه كان يتحراه)، و(مذهب الشافعي رضي الله عنه أن معنى نهي الصوم فيه: أنه يضعف عن حضور الجمعة والدعاء فيها، فكان من أضعفه الصوم عن حضور الجمعة كان صومه مكروهاً، فأما من لم يضعفه الصوم عن حضورها فلا بأس أن يصومه، قد داوم رسول الله ﷺ على صوم شبعان، ومعلوم أنه فيه جمعات كان يصومها، كذلك رمضان فعلم أن معنى نهي الصوم فيه ما ذكرنا)

الأثرم: (وجه أحاديث النهي عن تفرد صوم يوم الجمعة إنما هو على التعمد لذلك، يريد أن تتعمد صوم الجمعة تلتمس فضيلته، فهذا هو المنهي عنه)[1]، يؤيد ذلك تفضيل صيام داود دون استثناء للجمعة مع أنها لابد أن تفرد فيه، وحديث أبي هريرة ﷺ: «**لا تخصوا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام، إلا أن يكون في صوم يصومه أحدكم**»[2]، وحديث بشير بن الخصاصية ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تصم يوم الجمعة إلا في أيام هو أحدها، أو في شهر**»[3].

- وعلى فرض وجوبه فليس هو مما (افترضه الله) كما يدل عليه البناء للمجهول: «**افتُرض**» في حديث السبت، والفرض يصدق على مثل صيام رمضان، دون مايفرضه المكلف على نفسه كالنذر، وكصيام السبت مع الجمعة.
- يوضح ذلك التخيير: «**إلا أن يصوم قبله، أو يصوم بعده**» فهو تخيير واضح، أما اشتراط الجهل أو النسيان لجواز صوم الجمعة دون الخميس، فهو تحكّم وزيادة على النص، وتفقّه لم أقف عليه عند أحد قبل الشيخ الألباني[4]،و(ليس لأحد أن يحدث

كما في الحاوي الكبير (٣/ ٤٧٨)، وفي المغني لابن قدامة (٣/ ١٧٠): (ويكره إفراد يوم الجمعة بالصوم، إلا أن يوافق ذلك صوماً كان يصومه، مثل من يصوم يوماً ويفطر يوما فيوافق صومه يوم الجمعة، ومن عادته صوم أول يوم من الشهر، أو آخره، أو يوم نصفه، ونحو ذلك. نص عليه أحمد، في رواية الأثرم).

(١) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص(١٨٤).

(٢) أخرجه مسلم(١١٤٤)، قال ابن عبدالهادي في المحرر ص(٣٧٧): (وصحح أبو زرعة وأبو حاتم إرساله).

(٣) أخرجه أحمد (٢١٩٥٤) قال: حدثنا أبو الوليد، وعفان، قالا: حدثنا عبيد الله بن إياد بن لقيط، سمعت إياد بن لقيط، يقول: سمعت ليلى، امرأة بشير أنه سأل النبي به، وإسناده حسن رجاله رجال مسلم عدا زوجة بشير وهي صحابية، وقال الهيثمي في المجمع(٣/١٩٩): (رجاله ثقات)، وانظر: فتح الباري(٤/٢٣٤).

(٤) قال في السلسلة الصحيحة(٢/٧٣٤): (وقد كان بعض المناقشين عارض حديث السبت بحديث الجمعة هذا، فتأملت في ذلك، **فبدا لي أن لا تعارض والحمد لله**، وذلك بأن نقول: من صام يوم الجمعة دون الخميس فعليه أن يصوم السبت، وهذا فرض عليه لينجو من إثم مخالفته الإفراد ليوم الجمعة، فهو في هذه الحالة داخل في عموم قوله ﷺ في حديث السبت: «**إلا فيما افترض عليكم**» . ولكن هذا إنما هو لمن صام الجمعة وهو غافل عن النهي عن إفراده، ولم يكن صام الخميس معه كما ذكرنا، أما من كان على علم بالنهي؛ فليس له أن يصومه؛ لأنه في هذه الحالة

قولاً أو تأويلاً لم يسبقه به سلف)[1]، ويقال كما قال الشيخ لمن حمل النهي عن صوم السبت على من أفرده أو خصصه: (لا يجوز أن نضيف إليه قيدًا آخر غير قيد "الفرضية" كقول بعضهم: "إلا لمن كانت له عادة من صيام، أومفردًا"؛ فإنه يشبه الاستدراك على الشارع الحكيم، ولا يخفى قبحه)[2].

- أما القول بأن صيام يوم السبت في حديث جويرية إنما جاء تبعاً، فماذا يقال في حديث أبي هريرة؟! فالتخيير والاستقلال فيه واضح، وهو كالتخيير في خصال الكفارة، فإن لم يُسلّم ذلك في حديث أبي هريرة، فأحاديث مشروعية صوم السبت متواترة تواتراً معنوياً، وليس مقتصراً على حديث جويرة، وبيان بعضها في الآتي .

٢/ ومن أدلتهم على جواز صوم السبت:

أ/ قول النبي ﷺ لعبدالله بن عمرو رضي الله عنه: «**صُمْ يوماً وأفطر يوماً، فذلك صيام داود عليه السلام وهو أفضل الصيام**»[3]، ففيه: (التسوية بين يوم السبت ، وبين سائر الأيام)[4]، و(هذا الصوم لابد أن يوافق السبت أسبوعاً بعد أسبوع كما هو معلوم ولم يستثن النبي ﷺ لعبدالله بن عمرو هذا اليوم...ولم ينقل أن عبدالله بن عمرو كان يتقي صومه)[5].

ب/قول النبي ﷺ: «**صيام يوم عرفة، أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله، والسنة التي بعده، وصيام يوم عاشوراء، أحتسب على الله أن يكفر السنة التي قبله**»[6]، (ولم يقل

يصوم ما لا يجب أو يفرض عليه، فلا يدخل –والحالة هذه– تحت العموم المذكور)

(١) النوادر والزيادات (١/٥).

(٢) السلسلة الصحيحة(٢/٧٣٤).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٧٦)وهذا لفظه، ومسلم(١١٥٩).

(٤) شرح معاني الآثار (٢/٨٠).

(٥) حكم صوم يوم السبت للحميد ص(٥٦).

(٦) أخرجه مسلم(١١٦٢) من حديث أبي قتادة رضي الله عنه.

إن كان يوم السبت فلا تصوموه، ففي ذلك دليل على دخول كل الأيام فيه)[1].

ج/ حديث معاذة العدوية، أنها سألت عائشة زوج النبي ﷺ: أكان رسول الله ﷺ يصوم من كل شهر ثلاثة أيام؟ قالت: «**نعم**»، فقلت لها: من أي أيام الشهر كان يصوم؟ قالت: «**لم يكن يبالي من أي أيام الشهر يصوم**»[2]، وليس فيه توقّيه للسبت، وقد أوصى بعض الصحابة بصيام ثلاثة أيام من كل شهر دون تحرّز أو استثناء لصوم السبت.

د/ (حديث علي، وأبي هريرة، وجندب: «**أن النبي ﷺ أمر بصوم المحرم**»، ففي المحرم السبت، وليس مما افترض. ومن ذلك حديث أم سلمة وعائشة، وأسامة بن زيد وأبي ثعلبة، وابن عمر: «**أن النبي ﷺ كان يصوم شعبان**» وفيه السبت)[3]، وقالت عائشة -رضي الله عنها-: «**كان رسول الله ﷺ يصوم حتى نقول: لا يفطر، ويفطر حتى نقول: لا يصوم**»[4].

ه/والحث على صوم الست من شوال، (وقد يكون فيه السبت...ومن ذلك الأحاديث عن النبي ﷺ في صيام البيض، وقد يكون فيه السبت، وأشياء كثيرة توافق هذه الأحاديث)[5]، قال ابن تيمية: (**احتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة، على صوم يوم**

(١) شرح معاني الآثار (٢/٨٠)، قال الأثرم في ناسخ الحديث ص(٢٠١-٢٠٢): (ومن ذلك الأحاديث الكثيرة عن النبي ﷺ في صوم عاشوراء. وقد يكون يوم السبت، ومن ذلك: الترغيب في صوم يوم عرفة عن النبي ﷺ أيضاً، وقد يكون يوم السبت).

(٢) أخرجه مسلم (١١٦٠)، قال النووي في شرح مسلم(٨/٤٩): (هذا متفق على استحبابه وهو استحباب كون الثلاثة هي أيام البيض وهي الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر...قال العلماء ولعل النبي ﷺ لم يواظب على ثلاثة معينة لئلا يظن تعينها).

(٣) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص(٢٠١-٢٠٢)، أتيت بهذا النقل للاختصار وصيامهما مشهور، فصوم شعبان أخرجه البخاري(١٩٧٠)، ومسلم(١١٥٦) من حديث عائشة بلفظ: «**كان يصوم شعبان كله**»، وصوم المحرم أخرجه مسلم(١١٦٣) من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: «**أفضل الصيام، بعد رمضان، شهر الله المحرم**».

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٩٦٩)، ومسلم(١١٥٦).

(٥) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص(٢٠٢-٢٠٣).

السبت)[1].

ونوقش هذا الاستدلال:

- أن النهي عن صوم يوم السبت حاظر وجميع هذه الأحاديث مبيحة والقاعدة أن: (الحاظر مقدم على المبيح، مثل: صيام يوم الإثنين أو الخميس إذا اتفق مع يوم عيد الفطر أو أحد أيام الأضحى، فإنه لا يصام، لا لنهي خاص بهذه الصورة، وإنما تطبيقًا للقاعدة المذكورة، وما نحن بصدده هو من هذا القبيل)[2].

والجواب عن المناقشة:

- أن حديث النهي عن صوم السبت لايسلم بثبوته –وسيأتي نقاشه–، وعلى فرض التسليم بثبوته ف(كل حديث من هذه الأحاديث التي قدمنا ذكرها أصح بمفرده من حديث النهي عن صوم يوم السبت المذكور، فلا ينبغي ... أن تطرح هذه الأحاديث ولا يعبأ بها، ويقدم عليها حديث: «**لاتصوموا السبت إلا فيما افترض عليكم**»!!
- ثم أيضاً لايليق بحال من الأحوال أن تهدر أقوال العلماء في مثل هذا المقام وتهمل، بل يلزم العمل بالأحاديث مجتمعة، وترجيح الأصح والأقوى...أما النظر إلى متن حديث واحد وسند واحد، وإهمال ماسوى ذلك فيورث فقهاً شاذاً منبوذاً)[3].
- والقياس على صيام العيد ممتنع فالفارق أقوى من الجامع؛ فالعيد قام الإجماع القطعي على تحريم صومه، والجمعة لا يحرم صومه بالإجماع، والعيد لم يستثن لتجويز صومه أن يصوم يوماً قبله أو بعده، بخلاف السبت فقد جاء صيامه مع الجمعة في حديث جويرية، وجاء صيامه مع الأحد في حديث أم سلمة.

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢/٧٥)، وانظر: تهذيب السنن (٧/٤٩).

(٢) السلسلة الصحيحة(٢/٧٣٣)، وانظر: تمام المنة ص(٤٠٧)، صحيح الترغيب والترهيب(١/٦٠٧).

(٣) مفاتيح للفقه في الدين للعدوي ص(٢٦-٢٧).

- ثم إن إعمال الحاظر على المبيح هذا ترجيح، والترجيح فيه فرضٌ للتعارض وهو غير متحقق هنا؛ لأن من شروط تحقق التعارض: (التساوي في الثبوت...[و]التساوي في القوة فلا تعارض بين المتواتر والآحاد، بل يقدم المتواتر بالاتفاق)[(١)]؛ وقد ذكر ابن تيمية وابن القيم تواتر أحاديث مشروعية صيام السبت[(٢)]، فالنهي عن صوم السبت معارض بما هو أقوى منه، وأشار لذلك الحاكم حين أخرج الحديث فقال: (وله معارض بإسناد صحيح)[(٣)] ثم ذكر حديث جويرية.
- ومهما يكن فإن الجمع مقدم على الترجيح وهو واجب متى ما أمكن، كما قال النووي: (ولا خلاف بين العلماء أنه إذا أمكن الجمع بين الأحاديث، لا يصار إلى ترك بعضها بل يجب الجمع بينها والعمل بجميعها)[(٤)]، وهو الذي سار عليه أئمة الحديث والفقه في مسألتنا، فقد ترجم له أبوداود: (باب النهي أن يخص يوم السبت بصوم) ثم قال: (باب الرخصة في ذلك)[(٥)]، وترجم له الترمذي:(باب ما جاء في كراهية صوم يوم السبت) ثم قال: (ومعنى كراهته في هذا: أن يخص الرجل يوم السبت بصيام)[(٦)]، وذكر النسائي الاختلاف في حديث السبت، ثم قال: (الرخصة في صيام يوم السبت)[(٧)]، وترجم له ابن خزيمة: (باب النهي عن صوم يوم السبت تطوعاً إذا أفرد بالصوم)[(٨)]، وترجم له الحاكم: (ذكر الزجر عن صوم يوم السبت مفرداً)[(١)]،

(١) البحر المحيط(١٢٠/٨).
(٢) انظر: اقتضاء الصراط المستقيم (٧٥/٢)، تهذيب السنن (٤٩/٧).
(٣) المستدرك (٦٠١/١)، وعارضه أيضاً بحديث أم سلمة في صيام النبي ﷺ للسبت وللأحد.
(٤) شرح صحيح مسلم(١٥٥/٣).
(٥) سنن أبي داود(٣٢٠/٢)،(٣٢١/٢).
(٦) جامع الترمذي (١١١/٣).
(٧) السنن الكبرى(٢١٣/٣).
(٨) صحيح ابن خزيمة (٣١٦/٣).

وترجم له البيهقي: (باب ما ورد من النهي عن تخصيص يوم السبت بالصوم)[2]، فهذا فقه من خرَّج الحديث، وبنحوه قال أرباب المذاهب كما سبق في تحرير الشذوذ، أما تحريم صيامه مطلقاً إلا في الفرض فهذا لم يقل به أحد، ومخالف للإجماع الآتي.

٣/ ومن أدلتهم: الإجماع، وقد نقل الإجماع في هذه المسألة :

١. ابن تيمية(ت٧٨٢) فقد قال عن حديث النهي عن صوم السبت: (ظاهر الحديث خلاف الإجماع)[3].

٢. وقال ابن قاسم (١٣٩٢) عن صوم السبت: (فإن صام معه غيره لم يكره إجماعًا)[4].

٣. وقال عبدالرحمن البراك: (قول الشيخ ناصر -رحمه الله- مخالف لقول جميع أهل العلم؛ فإنهم بين مضعف للحديث أو حاكم بنسخه أو شذوذه، أو متأول له على صومه مفرداً)[5].

٤. وقال مصطفى العدوي: (حديث الباب: «**لاتصوموا يوم السبت...**» يفيد أن يوم عرفة وعاشوراء، لا يصامان إذا وافق يوم منهما يوم السبت، وهذا قول لم يقل به أحد من أهل العلم فيما علمت)[6].

٥. ومما يؤيد الإجماع:

- قول د.سعد الحميد بقوله: (ولم أجد من سبق الشيخ ناصر الدين الألباني -رحمه الله-

---

(١) صحيح ابن حبان(٣٧٩/٨).

(٢) السنن الكبرى(٤٩٨/٤).

(٣) شرح العمدة-كتاب الصلاة (٦٥٣/٢).

(٤) حاشية الروض المربع (٤٥٩/٣).

(٥) من فتوى للشيخ منشورة في صفحته الرسمية بتويتر أملاها في (٧/١/ ١٤٣٧هـ).

(٦) مفاتيح للفقه في الدين ص(٢٦).

إلى هذا القول والتفصيل فيه، حتى ابن حزم مع أنه جار على أصول مذهبه)[1]، وقال: (إطلاق القول بالتحريم مطلقاً، فلم أجد من قال به سوى الشيخ ناصر الدين الألباني -رحمه الله-)[2].

- وقول الشيخ الألباني: (أنا أعرف جيداً أن هذا الحديث كان ميتاً، حديث: «**لاتصوموا يوم السبت إلا فيم افترض عليكم**» كان ميتاً، أي:كان مهجوراً، كان مجهولاً عند الناس)[3]، (أمّا النّهي عن صوم يوم السّبت فهذا كان مجهولاً، كان مطويّاً، كان نسياً منسيّاً)[4].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن (المسألة خلافية، الخلاف فيها عريض، فلا يصح بحال ادعاء أن القائل بأحد الأقوال مخالف للجماعة...ونحو ذلك من عبارات صادرة عن التسرع)[5].
- وراوي حديث النهي عن صوم السبت هو سلف هذا القول[6]فقد قال ثوبان، مولى النبي ﷺ وسئل عن صيام يوم السبت، قال: سلوا عبد الله بن بسر، قال: فسئل، فقال: (صيام يوم السبت لا لك ولا عليك)[7].

(١) حكم صوم يوم السبت ص(٩٠).

(٢) المرجع السابق ص(٩٢).

(٣) سلسلة الهدى والنور الشريط (١٠٠٦).

(٤) سلسلة الهدى والنور الشريط(٣٦٦)، وأستبعد أن يكون قصده أن الحق كان مطموراً عن الأمة ولم يعرفه إلا هو.

(٥) زهر الروض للحلبي ص(٩)، وقد أورد قبل ذلك هذا البيت: (وكم من عائب قولاً صحيحاً **وآفته من الفهم السقيم) قال: (وفي رواية....من الحقد القديم)، ولعل هذا لا يليق، والعلم أن يثبت من وافقه من السلف ولم يثبت.

(٦) ذكر الشيخ هذا في مناقشته لعبدالمحسن العباد حين سأله: (هل تعلمون أحداً من العلماء قال: إنه لايجوز صيام يوم السبت تطوعاً مطلقاً لا منفرداً ولا مقروناً بغيره؟). سلسلة الهدى والنور الشري (٣٦٦)، وقد ذكر الشيخ في بعض المواضع ماذكره الطحاوي من كراهة بعضهم لصوم السبت باعتبارهم سلف له كما في "جلباب المرأة المسلمة" ص(١٧٩)، وذكر في موضع ثالث أنه لا يحتاج معرفة السلف إذاكان الحديث واضحاً كما سيأتي.

(٧) أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨٥).

- قال الطحاوي:(ذهب قوم إلى هذا الحديث ، فكرهوا صوم يوم السبت تطوعاً)[1]، قال العيني: (أراد بالقوم هؤلاء: مجاهدًا وطاوس بن كيسان وإبراهيم وخالد بن معدان؛ فإنهم كرهوا صوم يوم السبت تطوعًا)[2].
- ولو لم يكن هناك سلف للقول، فالحديث حجة بنفسه، (إذا كان الحديث صريح الدلالة كالشمس في رابعة النهار، مافيه حاجة بعد ذلك أن تتطلب من قال بهذا الحديث...إلا في حديث...يحتمل هذا الوجه ويحتمل هذا الوجه فهنا لابد من الاستئناس بمن سبقنا من العلماء)[3].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما كون المسألة خلافية فهذا حق، ولكن الأقوال لا تخرج عن الإباحة أو كراهة الإفراد أو التخصيص، أما التحريم فهذا هو القول المحدث الذي يطالب بسلفه.
- وأما قول راوي حديث النهي عن صوم السبت عبدالله بن بسرﷺ: (صيام السبت لا لك ولاعليك)، فهذا حجة على من قال بالتحريم، فهو يقول: (لا لك ولا عليك) (وهذا شأن المباح)[4]، وهل هناك أصرح منها في نفي الإثم؟! قال المناوي: (أي لا لك فيه مزيد ثواب، ولا عليك فيه ملام ولا عتاب)[5]، فهو من جملة ما أبيح صيامه، فإن وافق السبت يوماً فاضلاً فالفضل من هذا اليوم الفاضل ويجوز صيامه بفهم الصحابي راوي الحديث ولا مخالف له.
- وأما ما نقله الطحاوي عن بعضهم بأنهم كرهوا صيام السبت، فهذا خارج محل

---

(١) شرح معاني الآثار(٢/ ٨٠).

(٢) نخب الأفكار في تنقيح مباني الأخبار في شرح معاني الآثار للعيني (٨/٤٣٣).

(٣) سلسلة الهدى والنور شريط رقم(١٠٠٦).

(٤) فيض القدير(٦/٤٠٨).

(٥) فيض القدير (٤/ ٢٣٠).

النزاع، فالقول بالكراهة قول معروف مشهور ولا يلزم منه التحريم، وعلى فرض صراحته في التحريم فلا بد من الوقوف على كلامهم لمعرفة وجهه، وهو معارض بفهم الصحابي راوي الحديث.

- وأما قول الشيخ بأنه لا حاجة لفهم السلف إذا كان الحديث صريح الدلالة كالشمس، فلا يسلّم به بل (كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين، ولم يسبقه إليه أحد منهم، فإنه يكون خطأ، كما قال الإمام أحمد بن حنبل: إياك أن تتكلم في مسألة ليس لك فيها إمام)[١]، والصريح قد يكون منسوخاً أو مصروف الدلالة .
- وعلى فرض التسليم فيقال: مادام الحديث صريح الدلالة كالشمس، فلماذا كان الشيخ ناصر يميل إلى أن المنهي عنه هو إفراد السبت بالصوم، فإذا ضم إليه غيره لم يكره[٢]، ثم غيّر رأيه، ولماذا لم يفهم راوي الحديث والأئمة من بعده كما فهم وأطلق التحريم في قوله الثاني؟! ولاشك أن الأمة لا يمكن أن تضل عن الحق في زمن من الأزمان، وفي قول الشيخ ما يجعل ذلك محتملاً، وذلك منفي بحفظ الله للدين.

المسألة الثانية: أدلة القائل بتحريم صوم السبت إلا في الفرض:

استدل أصحاب هذا القول:

١/ بحديث عبدالله بن بُسْر عن أخته الصماء[٣] ﷺ أن النبي ﷺ قال: «**لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض الله عليكم، فإن لم يجد أحدكم إلا لحاء عنبة أو عود شجرة فليمضغه**»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢١/٢٩١).

(٢) وهو قوله الأول كما في إرواء الغليل(٤/١٢٥) وفي صحيح سنن أبي داود(٧/١٨٠).

(٣) روي عن(عبد الله ابن بسر عن أخته أو عمته أو خالته: هي الصماء صحابية)كما في التقريب ص(٧٦٨).

(٤) **الحديث جاء من طرق أصحها طريق خالد بن معدان وطريق حسان بن نوح وبينهما خلاف، أما طريق خالد**

بن معدان (ثقة عابد) **فقد جاء عن عبدالله بن بسر عن أخته:** أخرجه أحمد(٢٧٠٧٥)، والترمذي(٧٤٤)، وأبوداود(٢٤٢١)، والدارمي(١٧٩٠) وابن ماجه(١٧٢٦)، وابن خزيمة(٢١٦٣) والحاكم(١٥٩٢) والطحاوي في شرح معاني الآثار(٣٣١٥) والنسائي في الكبرى(٢٧٧٥) والطبراني في الكبير(٨١٨) والبيهقي في الكبرى(٨٤٩٣) وغيرهم، من طريق أبي عاصم الضحاك، وعيسى بن يونس[واختلف عليه وهذا الطريق هو المحفوظ]، وسفيان بن حبيب، والوليد بن مسلم[واختلف عليه وهذا الطريق هو المحفوظ]، وقرة بن عبد الرحمن، والفضل بن موسى، وعبد الملك بن الصباح، وأصبغ بن زيد [كلهم ثقات إلا آخر ثلاثة فهم أقل من ذلك]، **كل الثمانية يروونه عن ثور بن يزيد(ثقة ثبت)** عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته به، **وخالف الثمانية عن ثور أربعة رواة:** ١/فعبدالله بن يزيد بن راشد المقرئ (لابأس به) جعله من مسند أم عبدالله بن بسر كما أخرجه ابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني(٣٤١٣) وتمام في فوائده(٦٥٤) عن عبد الله بن يزيد المقرئ، ثنا ثور بن يزيد، حدثني خالد بن معدان ، عن عبد الله بن بسر ، عن أمه به. ٢/وخالفهم كذلك: بقية(صدوق) فجعله من مسند عمته، كما أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٧٨) عن بقية قال: حدثنا ثور، عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بسر، عن عمته الصماء به. ٣/ وخالفه كذلك: عيسى بن يونس كما أخرجه ابن ماجه (١٧٢٦) والنسائي في الكبرى(٢٧٧٤)عن عيسى بن يونس عن ثور بن يزيد عن خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر به، فجعله عيسى من مسند عبدالله بن بسر، قال أبو نعيم في الحلية(٥/ ٢١٨): (غريب من حديث خالد، تفرد به عيسى عن ثور) وسبقت روايته مع الثمانية. ٤/وخالفه كذلك: عتبة بن السكن كما عند تمام في فوائده(٦٥٥)عن عتبة بن السكن عن ثور عن خالد عن عبدالله بن بسر به، و(عتبة بن السكن متروك الحديث) قاله الدراقطني في سننه(١٥٣/٣) فالأصح من رواية ثور هو عن خالد عن ابن بسر عن أخته لأنهم الأكثر والأوثق، كما ذكر الدارقطني في العلل(٣١٢/١٥) بعدما ذكر الخلاف قال:(والصحيح عن ابن بسر، عن أخته).

وقد تابع ثور: لقمان بن عامر(صدوق) عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بسر، عن أخته الصماء كما عند أحمد(٢٧٠٧٧)، وجاء من طريق إسماعيل بن عياش عن الزبيدي عن لقمان بن عامر عن عبدالله بن بسر عن أخته الصماء به، أخرجه الطبراني في مسند الشاميين(١٥٩١)، فهذه متابعة من لقمان لثور ولشيخه خالد بن معدان.

وخالف ثور –على الوجه الأصح عنه–: أربعة من الرواة: ١/ فرواه عامر بن جشيب (موثق) من مسند عبدالله بن بسر: كما عند النسائي في الكبرى(٢٧٧٩) والطبراني في مسند الشاميين(١٨٥٠) بقية عن الزبيدي عن لقمان بن عامر عن عامر بن جشيب، عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بسر به، وفي إسناده بقية واختلف عنه. ٢/ورواه الفضيل بن فضالة من مسند والد عبدالله بن بسر: كما أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨١) عن أبي تقي، قال: حدثنا ابن سالم، عن الزبيدي، قال: حدثنا عن الفضيل بن فضالة، أن خالد بن معدان، حدثه أن عبد الله بن بسر حدثه، أنه سمع أباه به، قال النسائي: (أبو تقي هذا ضعيف ليس بشيء، وإنما أخرجته لعلة الاختلاف)، قلت: لكنه توبع، تابعه عمرو بن الحارث كما عند الطبراني في الكبير(١١٩١) عن إسحاق بن إبراهيم بن زبريق عن عمرو بن الحارث، عن عبد الله بن سالم، عن الزبيدي، ثنا الفضيل بن فضالة، أن خالد بن معدان، حدثه أن عبد الله بن بسر حدثه أنه، سمع أباه بسرا به، وفيه: قال عبد الله بن بسر: إن شككتم فسلوا أختي، قال: فمشى إليها خالد بن معدان، فسألها عما ذكر عبد الله فحدثته بذلك، لكن إسحاق بن إبراهيم بن زبريق، كذبه محمد بن عوف، وقال أبو داود: (ليس بشيء)، قال ابن معين: (لابأس به)، وقال أبوحاتم:(شيخ)، قال النسائي: (ابن زبريق ليس بثقة عن عمرو بن الحارث). الجرح والتعديل لابن أبي

حاتم(٢/٢٠٩)، تاريخ دمشق لابن عساكر(٨/١٠٩)، المغني في الضعفاء ص(٢٦)، وفي الإسنادين: (فضيل بن فضالة الهوزني) وهو مقبول كما في التقريب ص(٤٤٨)، ولم يتابع على هذه الزيادة، ٣/ورواه لقمان بن عامر(صدوق) من مسند خالة عبدالله بن بسر: أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨٢) عن الزبيدي، عن لقمان بن عامر، عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بسر، عن خالته الصماء به، وفي إسناده عمرو بن سعيد وبقية وفيهما ضعف، وقد خالف بقية إسماعيل بن عياش، والصحيح من رواية لقمان ماسبق من مسند أخت عبدالله بن بسر. ٤/ورواه داود بن عبيداله من مسند عائشة: أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨٤) عن داود بن عبيد الله، عن خالد بن معدان، عن عبد الله بن بسر، عن أخته الصماء، عن عائشة به، وداود مجهول، **وأصح الطرق عن خالد هو طريق ثور عن خالد عن ابن بسر عن أخته.**

وخالف خالد بن معدان ستة من الرواة: ١/ فرواه حسان بن نوح(ثقة) [واختلف عليه] من مسند عبدالله بن بسر، أخرجه أحمد(١٦٦٩٠)،والنسائي الكبرى(٢٧٧٢) وابن حبان(٣٦١٥)، وغيرهم من طريق علي بن عياش(ثقة ثبت) ومبشر بن إسماعيل(صدوق)، عن حسان بن نوح، قال: رأيت عبد الله بن بسر، يقول: ترون كفي هذه، فأشهد أني وضعتها على كف محمد ﷺ ونهى عن صيام يوم السبت، إلا في فريضة، وقال: «**إن لم يجد أحدكم إلا لحاء شجرة فليفطر عليه**» هذا لفظ أحمد وإسناده صحيح، لكنه اختلف فيه على حسان، فرواه عنه علي بن عياش ومبشر من مسند عبدالله بن بسر -كما سبق-، وخالفهما عبدالقدوس بن الحجاج(ثقة) فجعله من مسند أبي أمامة ﷺكما أخرج الروياني في مسنده(١٢٥٨) عن أبي المغيرة عبدالقدوس نا حسان بن نوح قال: سمعت أبا أمامة يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**لا يصومن أحدكم يوم السبت إلا في الفريضة، فإن لم يجد إلا لحاء شجرة فليفطر عليه**»، ورجاله ثقات، ولكل من الروايتين متابعات لاتخلو من ضعف. **٢/ فقد تابعه في روايته عن عبدالله بن بسر: يحيى بن حسان**(ثقة) كما أخرج أحمد(١٧٦٨٦) والضياء في المختارة(٩١)(٩٢) من طريق الوليد بن مسلم عن يحيى بن حسان قال: سمعت عبد الله بن بسر المازني، يقول: ترون يدي هذه؟ فأنا بايعت بها رسول الله ﷺ وقال رسول الله ﷺ: «**لا تصوموا يوم السبت إلا فيما افترض عليكم**». هذا لفظ أحمد، وهذا الطريق غريب من حديث الوليد بن مسلم تفرد به الطالقاني(صدوق يغرب) وخالف أربعة من الثقات عن الوليد، فقد رواه عنه دحيم وإسحاق بن راهويه ويزيد بن قبيس وصفوان بن صالح من مسند أخت عبدالله بن بسر وهو الصحيح، فهي رواية شاذة لاتصلح متابعة. **٣/ وتابعه أيضاً في روايته عن عبدالله بن بسر: عمرو بن قيس(ثقة)**، كما أخرجه خرجه الطبراني في مسند الشاميين(٢٠٤٨) من طريق علي بن عياش ثنا سليمان بن حسان بن نوح عن عمرو بن قيس عن عبدالله بن بسر به، ورجاله ثقات إلا سليمان بن حسان بن نوح فلم أقف له على ترجمة. **٤/ وتابع حسان في روايته عن أبي أمامة: عبدالله بن دينار البهراني الحمصي(ضعيف)**، كما أخرجه الطبراني في الكبير(٧٧٢٢) من طريق إسماعيل بن عياش، عن عبد الله بن دينار، عن أبي أمامة به، ولاتصح، وعند الترجيح فرواية علي بن عياش وهو(ثقة ثبت،قال الدارقطني:حجة) هي المحفوظة خاصة مع متابعة مبشر بن إسماعيل، فهي رواية الأكثر والأحفظ عن حسان، وقد توبع حسان عليها، والرواية عن أبي أمامة غريبة.

٥/ ورواه معاوية بن صالح(صدوق له أوهام) من مسند عمة عبدالله بن بسر، فقد أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٧٣) وابن خزيمة(٢١٦٤) والطبراني في الكبير(٨١٦) والبيهقي في الكبرى(٨٤٩٤)، من طريق الليث بن سعد وعبدالله بن صالح، عن معاوية بن صالح(صدوق له أوهام)، عن **ابن** عبدالله بن بسر عن أبيه عن عمته الصماء أخت بسر

وجه الاستدلال:

- الحديث صريح الدِّلالة في النهي عن صيام يوم السبت إلا في الفرض، والإفطار لغيره، واستثناء غير الفرض فيه استدراك، ويكون الحديث: إلا فيما افترض وإلا...
- و(الاستثناء دليل التناول، وهو يقتضي أن النهي عنه يتناول كل صور صومه إلا صورة الفرض، ولو كان إنما يتناول صورة الإفراد لقال: لا تصوموا يوم السبت إلا أن تصوموا يوما قبله أو يوما بعده كما قال في الجمعة)[1].
- و(لو كانت صورة الاقتران غير منهي عنها لكان استثناؤها في الحديث أولى من استثناء الفرض؛ لأن شبهة شمول الحديث له أبعد من شموله لصورة الاقتران، فإذا استثني الفرض وحده دل على عدم استثناء غيره)[2].
- ولم يقتصر على الأمر بالإفطار بل أضاف إلى ذلك تأكيداً بالغاً بقوله ﷺ: «**ولو لم يجد أحدكم إلا لحاء شجرة**»، ولحاء الشجرة هو القشر الذي ليس من عادة الناس أنْ يستفيدوا منه إلا حطباً للنار[3].
- (فتأملت في هذا الحديث فوجدته نصاً صريحاً في أنه لا يجوز صيام يوم السبت إلا في

به، وهذه الرواية الظاهر أنها خطأ، قال ابن خزيمة: (خالف معاوية بن صالح، ثور بن يزيد في هذا الإسناد، فقال: ثور عن أخته، يريد أخت عبد الله بن بسر. قال معاوية: عن عمته الصماء أخت بسر)، قلت: وفي الإسناد من لا يعرف وهو ابن عبدالله بن بسر. **٦/ ورواه فضيل بن فضالة(مقبول) عن خالته الصماء**، كما أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨٠)، والطبراني في الكبير(٨٢٢) وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني(٣٤١٢)، من طريق الزبيدي ، عن الفضل بن فضالة ، عن عبد الله بن بسر ، عن خالته الصماء به، ورجاله ثقات إلا فضيل، فأصح طرق الحديث هو مارواه خالد بن معدان عن عبدالله بن بسر عن أخته، و مارواه حسان بن نوح عن عبدالله بن بسر، والحديث أعله جماعة من الأئمة –كما سيأتي-.

(١) تهذيب السنن (٧/٥٠).

(٢) تمام المنة ص(٤٠٦).

(٣) كما في سلسلة الهدى والنور الشريط (٣٨٠)، ولحاء: (أي: قشر شجرة عنب، «**فليفطر عليه**» هذا مبالغة في النهي عن صومه، لأن قشر شجر العنب جاف لا رطوبة فيه). التيسير بشرح الجامع الصغير(٢/٤٩٥).

الفرض)[1].

ونوقش الاستدلال بأمور:

- أن الحديث معلول بالنكارة أو الاضطراب أو النسخ، (روي عن السلف أنهم أنكروه)[2]، ومن ذلك:
- **أما الإعراض عن الحديث لنكارته فهذه طريقة الطبقة المتقدمة في الرواية،** فقد سُئل الزهري(ت١٢٥) عن صوم يوم السبت، فقال: (لا بأس به)[3]، فقيل له: فقد روي عن النبي ﷺ في كراهته، فقال: (ذاك حديث حمصي)[4]، قال الطحاوي: (لم يعده من حديث أهل العلم، بعد معرفته به...وضعّفه)[5].
- **وتوجيه تضعيف الزهري من قوله: (حديث حمصي)[6] له احتمالان:** الأول: أنه لما قال الزهري بجواز صوم السبت، عورض بحديث النهي، فقال: (ذاك حديث حمصي)، يعني أنه لم يخفَ علي وأعرف رواته، ولم أقل به لضعفه عندي. الاحتمال الآخر: أنه لما كان مخرج الحديث من حمص ولم تعرف روايته في الحجاز –مهبط الوحي–، وكان أصلاً في بابه، دلّ على نكارته، ومن ذلك قول الإمام الشافعي: (إذا لم يوجد للحديث من الحجاز أصل، ذهب نخاعه) وقال: (كل حديث جاء من العراق وليس له أصل

---

(١) سلسلة الهدى والنور الشريط (٣٨٠) عند الدقيقة (١١,٣٦)، وقال: (من الفرض قضاء مما عليه من رمضان، ومن الفرض مثلاً صيام أيام التشريق لمن لم يجد الهدي بالنسبة للمعتمر، وهكذا من الفرض من كان نذر عليه صياماً معيناً فعليه أن يلتزم ذلك؛ لأنه بالنذر صار فرضاً).

(٢) قاله ابن تيمية في شرح العمدة–كتاب الصيام(٢/٦٥٤)، ثم ذكر قول الزهري والأوزاعي ومالك وأبي داود.

(٣) أخرجه الطحاوي في شرح المعاني (٣٣١٨).

(٤) أخرجه أبو داود(٢٤٢٣)، والحاكم (١/٦٠١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار(٣٣١٨)، ثور بن يزيد وشيخه خالد بن معدان، وعلي بن عياش وشيخه حسان بن نوح، كلهم حمصيون، وعبدالله بن بسر سكن حمص.

(٥) شرح معاني الآثار(٢/٨١)

(٦) ولعل هذا التوجيه يدفع قول الألباني-رحمه الله- في صحيح أبي داود(٧/١٨١): (هذا نقد غريب لحديث الثقة الصحيح من مثل الإمام ابن شهاب الزهري!... تالله! إنه لنقد مُحْدَثٌ! فمتى كان الحديث يرد بالنظر إلى بلد الراوي؟!).

في الحجاز فلا يقبل، وإن كان صحيحاً، ما أريد إلا نصيحتك)(١)، يفسّر هذا مايفهم من قول الخطيب: (أصح طرق السنن ما يرويه أهل الحرمين -مكة والمدينة- ؛ فإن التدليس فيهم قليل، والاشتهار بالكذب ووضع الحديث عندهم عزيز)(٢).

- يؤيد ذلك قول الأوزاعي(ت١٥٧): (ما زلت له كاتماً حتى رأيته انتشر)(٣)، ونحوه صنيع يحيى القطان(ت١٩٨)، قال الإمام أحمد: (كان يحيى بن سعيد يتّقيه، وأبى أن يحدثني به)(٤).
- **ونحوه في الإنكار، الطبقة التي تليها:** (وقد أنكره مالك)(٥)، قال أبوداود: (قال مالك: هذا كذب)(٦)، ونحوه قول الإمام أحمد: (قد جاء في صيام يوم السبت ذاك الحديث مفرد)(٧).

---

(١) تدريب الراوي (٨٩/١).

(٢) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع(٢٨٦/٢)، قال ابن تيمية في الفتاوى(٣١٦/٢٠):(اتفق أهل العلم بأحاديث على أن أصح الأحاديث أحاديث أهل المدينة ثم أحاديث أهل البصرة وأما أحاديث أهل الشام فهي دون ذلك؛ ...وأما أهل الكوفة فلم يكن الكذب في أهل بلد أكثر منه فيهم).

(٣) سنن أبي داود(٣٢١/٢)، السنن الكبرى للبيهقي(٤٩٨/٤)، قال الألباني في صحيح أبي داود(١٨٤/٧): (كتمانه إياه ليس جرحاً مفسراً يُعَل الحديث بمثله، ولعله كان؛ لأنه لم يظهر له معناه).

(٤) المغني(١٧١/٣)، اقتضاء الصراط (٧٣/٢)، الفروع(١٠٤/٥)، تهذيب السنن(٤٨/٧) وفيه: (ينفيه) بدل (يتقيه).

(٥) بلوغ المرام ص(١٩٩). جاء في النوادر والزيادات(٧٦/٢): (قال جماعة، عن مالك...: ولا بأس أن يصام يوم السبت....وأنكر ماذُكر فيه)، وفي تحفة الأحوذي(٢٨٨/٣): (قال ابن أبي أوس: سئل مالك عن صيام يوم السبت؟...فقال: إن هذا الشيء ماسمعت به قبل، ولقد كنت سمعت في يوم الجمعة ببعض الكراهية، فأما يوم السبت فلا، ثم ضرب في ذلك الأمثال وذكر ذهاب العلم، ورقة الزمان، وماجاء من كثرة أحاديث الناس).

(٦) سنن أبي داود(٣٢١/٢)، قال عبدالحق في الأحكام الوسطى(٢٢٥/٢): (ولعل مالكًا ﷺ إنما جعله كذبًا من أجل رواية ثور بن يزيد الكلاعي فإنه كان يرمى بالقدر، ولكنه كان ثقة فيما روى)، وقال النووي في المجموع (٤٣٩/٦): (وهذا القول لا يقبل فقد صححه الأئمة)انتهى، ولا أدري من يعني بالأئمة فإنه لم يذكر غير الحاكم وسيأتي قوله ومعارضته، وذكر الألباني قول مالك في الإرواء(١٢٤/٤) وأنه أبعد عن الصواب (وأغرق في الإسراف).

(٧) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الصيام(٦٥٣/٢)، ونقله عن الأثرم ، قال ابن تيمية في الاقتضاء(٧٥/٢): (فهذا الأثرم، فهم من كلام أبي عبد الله أنه توقف عن الأخذ بالحديث، وأنه رخص في صومه، حيث ذكر الحديث الذي

- **ثم من بعدهم هناك أنكروه بذكر المعارض:** ومن ذلك قول الأثرم: (جاء هذا الحديث بما خالف الأحاديث كلها)[١]، و قول أبي داود: (هذا حديث منسوخ)[٢]، ثم أتبعه بذكر حديث أقوى معارض له وهو حديث جويرية، وذكر من ضعّف حديث الصماء[٣].
- ونحوه قول الحاكم: (هذا حديث صحيح على شرط البخاري، ولم يخرجاه، وله معارض بإسناد صحيح: وقد أخرجاه) ثم ذكر حديث جويرية، ثم إعلال الزهري ثم قال: (وله معارض بإسناد صحيح) فذكر حديث أم سلمة -رضي الله عنها- «**إن رسول الله ﷺ أكثر ما كان يصوم من الأيام يوم السبت والأحد، وكان يقول: إنهما يوما عيد للمشركين، وأنا أريد أن أخالفهم**»[٤].
- ونحوه قول الطحاوي: (ففي هذه الآثار المروية في هذا إباحة صوم يوم السبت تطوعاً، **وهي أشهر وأظهر في أيدي العلماء، من هذا الحديث الشاذ الذي قد خالفها**)[٥].

يحتج به في الكراهة، وذكر أن...يحيى بن سعيد كان يتقيه، وأبى أن يحدث به، **فهذا تضعيف للحديث**).

(١) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص(٢٠١)، قال ابن تيمية في الاقتضاء(٧٥/٢): (واحتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة، على صوم يوم السبت).

(٢) سنن أبي داود(٣٢٠/٢).

(٣) هناك من اعترض على أبي داود بطلب الناسخ، ومنهم من وجه قوله ذكر الناسخ، وهناك من ذكر أن هذا فرع عن ثبوته عنده، ولا أظنه يتجه لا هذا ولا ذاك هنا، إذ النسخ عند السلف وقبل استقرار الاصطلاح أعم من رفع الحكم، فيطلق أيضاً على التخصيص والتقييد وبيان المجمل والمبهم وغيرها، والظاهر أن أبا دواد أراد إعلال الحديث وأنه منكر، يدل لذلك أنه لما ذكر أن حديث الصماء منسوخ، قال بعده : (باب الرخصة في ذلك) ثم ذكر حديث جويرية في الصحيحين، وليس فيه تأخر الحديث حتى يكون ناسخاً، ثم أتبعه بقول الزهري والأوزاعي ومالك في تضعيف حديث الصماء، وهو شبيه بصنيع الحاكم بعده.

(٤) المستدرك(١٥٩٣).

(٥) شرح معاني الآثار(٨٢/٢).

- فعارض أبوداود الحديث بحديث جويرية وذكر تضعيف الأئمة لحديث الصماء، وعارضه الحاكم بحديثي جويرية و أم سلمة، وذكر تضعيف الزهري لحديث الصماء، وعارضه الطحاوي بحديث جويرية وغيره، وذكر تضعيف الزهري.
- ومن ذلك قول ابن تيمية:(وعلى هذا؛ فيكون الحديث: إما شاذاً غير محفوظ، وإما منسوخاً، وهذه طريقة قدماء أصحاب أحمد الذين صحبوه)[(١)]، وقول ابن القيم: (وقد ثبت صوم يوم السبت مع غيره بما تقدم من الأحاديث ...فدل على أن الحديث غير محفوظ وأنه شاذ)[(٢)].
- وكل ما سبق إعلال للمتن بالنكارة وذلك بمخالفته للمتواتر من السنة، والإجماع[(٣)].
- **وهناك من ضعفه بذكر الاضطراب فيه:** ومن ذلك قول النسائي: (هذا حديث مضطرب)[(٤)]، وقال في أثناء بيانه للاختلاف في طرق الحديث: (أبو تقي هذا ضعيف ليس بشيء، وإنما أخرجته لعلة الاختلاف)[(٥)]، والاضطراب في الحديث أكد عليه ابن حجر في كتبه، قال في البلوغ:(رجاله ثقات، إلا أنه مضطرب)، وقال في التلخيص: (أُعل حديث الصماء بالمعارضة المذكورة، وأعل أيضاً باضطراب)، وقال في تهذيب التهذيب:(فيه اضطراب شديد)[(٦)].

وأجيب عن الإعلال بالاضطراب:

(١) اقتضاء الصراط المستقيم(٧٥/٢).

(٢) تهذيب السنن(٥٠/٧).

(٣) قال الخطيب في الفقيه والمتفقه(٣٥٤/١): (إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور:...الثاني: أن يخالف نص الكتاب أو السنة المتواترة ، فيعلم أنه لا أصل له أو منسوخ، والثالث: أن يخالف الإجماع ، فيستدل على أنه منسوخ أو لا أصل له ، لأنه لا يجوز أن يكون صحيحاً غير منسوخ ، وتجمع الأمة على خلافه).

(٤) التلخيص الحبير(٤٧٠/٢)، وفي البدر المنير(٧٦٢/٥): (قال النسائي: وهذه أحاديث مضطربة).

(٥) السنن الكبرى(٢١٢/٣)، ذكره في: (ذكر الاختلاف على ثور بن يزيد في هذا الحديث).

(٦) بلوغ المرام ص(١٩٩)، التلخيص الحبير ص(٤٦٩/٢)، تهذيب التهذيب(٣٠٢/١٢).

- بأنها (وإن كانت مضطربة فهو اضطراب غير قادح؛ فإن عبد الله بن بسر صحابي، وكذا والده والصماء...فتارة سمعه من أبيه، وتارة من أخته، وتارة من رسول الله ﷺ وتارة سمعته أخته من عائشة، وسمعته من رسول الله ﷺ)[(١)].
- (الاضطراب عند أهل العلم على نوعين: أحدهما: الذى يأتى على وجوه مختلفة متساوية القوة ، لا يمكن بسبب التساوى ترجيح وجه على وجه، والآخر: وهو ما كانت وجوه الاضطراب فيه متباينة بحيث يمكن الترجيح بينها، فالنوع الأول هو الذى يعل به الحديث، وأما الآخر ، فينظر للراجح من تلك الوجوه ثم يحكم عليه بما يستحقه من نقد، وحديثنا من هذا النوع ، فإن الوجه الأول اتفق عليه ثلاثة من الثقات)[(٢)].

وأجيب عن الجواب:

- بأن (هذا التلون في الحديث الواحد بالإسناد الواحد مع اتحاد المخرج يوهن راويه، وينبئ بقلة ضبطه، إلا أن يكون من الحفاظ المكثرين المعروفين بجمع طرق الحديث فلا يكون ذلك دالاً على قلة ضبطه، وليس الأمر هنا كذا بل اختلف فيه أيضاً على الراوي عن عبد الله بن بسر)[(٣)].
- وقد يسلّم بما ذكر في تقسيم الاضطراب لو كان المتن مستقيماً، لكن (إذا استنكر الأئمة المحققون المتن، وكان ظاهر السند الصحة، فإنّهم يتطلبون له علة، فإذا لم يجدوا علة قادحة مطلقًا حيث وقعت، أعلّوه بعلة ليست بقادحة مطلقًا، ولكنهم

(١) البدر المنير (٧٦٢/٥).
(٢) إرواء الغليل(١١٩/٤)، ويعني بالوجه الأول طريق ثور بن يزيد من مسند أخت عبدالله بن بسر، وقوله: (ثلاثة من الثقات) يعني يروونه عن ثور، وقد جمعت ثمانية يروونه عن ثور وليس ثلاثة فقط.
(٣) التلخيص الحبير(٤٧٠/٢).

يرونها كافية للقدح في ذاك المنكر...

- وحجتهم في هذا: أنّ عدم القدح بتلك العلة مطلقًا، إنّما بُني على أن دخول الخلل من جهتها نادر، فإذا اتفق أن يكون المتن منكرًا، يغلب على ظن الناقد بطلانه، فقد يحقق وجود الخلل، وإذ لم يوجد سبب له إلا تلك العلة، فالظاهر أنّها هي السبب، وأنّ هذا من ذاك النادر الذي يجيء الخلل فيه من جهتها.
- وبهذا يتبين أنّ ما يقع ممن دونهم من التعقب بأن تلك العلة غير قادحة، وأنّهم قد صحَّحوا ما لا يُحصى من الأحاديث مع وجودها فيها = إنّما هو غفلة عما تقدم من الفرق، اللّهم إلا أن يثبت المتعقّب أن الخبر غير منكر)[1].
- ومن أمارات نكارة المتن مخالفة الراوي لمرويه فقد سئل ثوبان عن صيام يوم السبت؟ قال: سلوا عبد الله بن بسر، قال: فسئل، فقال: (**صيام يوم السبت لا لك ولا عليك**)[2]، (وهذا شأن المباح)[3]، فهو كسائر الأيام عنده وقوله: (ولاعليك) صريح في نفي الإثم و التحريم.
- وعلى فرض التسليم بصحته فأين عمل الصحابة ومن شهد التنزيل، وفقه السلف لحديث، قال الإمام مالك: (العلم الذي هو العلم معرفة السنن، والأمر المعروف الماضي المعمول به)[4]، ولما قال أحدهم: (الأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة)[5]، علّق عليه الذهبي بقوله: (هذا جيد، لكن بشرط أن يكون قد قال بذلك الحديث إمام من نظراء الإمامين مثل مالك، أو سفيان، أو الأوزاعي،

---

(١) قاله المعلمي في مقدمته للفوائد المجموعة، وهو في آثار العلامة المعلمي (٢٥/٢٥١).

(٢) أخرجه النسائي في الكبرى(٢٧٨٥) بإسناد حسن.

(٣) فيض القدير(٦/٤٠٨).

(٤) البيان والتحصيل(١٨/٥٢٣)، المدخل لابن الحاج(١/١٢٨).

(٥) كما في ترجمة عبدالعزيز بن عبدالله الداركي في السير(١٦/٤٠٥).

وبأن يكون الحديث ثابتا سالماً من علة، وبأن لا يكون حجة أبي حنيفة والشافعي حديثا صحيحاً معارضاً للآخر، **أما من أخذ بحديث صحيح وقد تنكبه سائر أئمة الاجتهاد، فلا)**[1].

- قال ابن رجب: (فأما الأئمة وفقهاء أهل الحديث فإنهم يتبعون الحديث الصحيح حيث كان إذا كان معمولاً به عند الصحابة: ومن بعدهم: أو عند طائفة منهم، فأما ما اتفق على تركه فلا يجوز العمل به لأنهم ما تركوه إلا على علم أنه لا يعمل به)[2]، قال ابن حجر: (وكم من حديث منسوخ وهو صحيح من حيث الصناعة الحديثية)[3].
- ولا حاجة لإعادة فهم الحديث على فرض ثبوته فقد سبق، لكن هذه إشارة إلى أن من شذ بتحرّيم صيام السبت مطلقاً إلا في الفرض، أعمل الاستثناء المتصل فقط، ونظر سائر من يثبت الحديث إلى الاستثناء المتصل والمنفصل فجوزوا صيام السبت مع غيره أو إذا وافق عادة له[4]، فأعملوا كل الأحاديث.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبة القول بتحريم صيام السبت في غير الفرض إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، و لا يُعرف من قرَّر هذا القول قبل الألباني؛ (وكفى خطأً بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم لو لم يكن على خطئه دلالة

---

(١) سير أعلام النبلاء(١٦/ ٤٠٥).

(٢) فضل علم السلف على الخلف، من مجموع رسائل ابن رجب(١٧/٣).

(٣) فتح الباري(٣٩٧/١).

(٤) انظر: تهذيب السنن(٥١/٧).

سواه)[1]، كيف والسنة المتواترة تنبئ عن فساده، و(قد جاء في صيام يوم السبت ذاك الحديث مفرد)[2]، و(ظاهر الحديث خلاف الإجماع)[3]، بل(خالف الأحاديث كلها)[4]، والله أعلم.

---

(١) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٢١/٨)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

(٢) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الصيام(٦٥٣/٢)، ونقله عن الأثرم عن أحمد.

(٣) شرح العمدة-كتاب الصلاة (٦٥٣/٢).

(٤) ناسخ الحديث ومنسوخه للأثرم ص(٢٠١)، قال ابن تيمية في الاقتضاء(٧٥/٢): (واحتج الأثرم بما دل من النصوص المتواترة، على صوم يوم السبت).

الفصل الخامس: الآراء في الحج ، وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: جواز دخول مكة دون إحرام

المبحث الثاني: القول بأن محاذاة الميقات كون المُحاذي واقعاً بين ميقاتين على خط واحد

المبحث الثالث: عودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر

المبحث الرابع: عدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس والوطء قبل التحلل

المبحث الخامس: جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام

المبحث الأول: جواز دخول مكة دون إحرام
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

البلد الأمين (مكة) بقعة معظمة لها تحية بالإحرام كتحية المسجد بالركعتين[(١)]، فـ(الله تعالى جعل البيت معظماً، وجعل المسجد الحرام فناء له، وجعل مكة فناء للمسجد الحرام، وجعل الميقات فناء للحرم، والشرع ورد بكيفية تعظيمه، وهو الإحرام من الميقات على هيئة مخصوصة)[(٢)]، (وهذه خاصية لا يشاركها فيها شيء من البلاد)[(٣)].

والمقصود بهذا المبحث هو من كان قاصداً إلى مكة ولم يرد النسك، فهل يجوز له تجاوز الميقات دون إحرام؟ والتعبير بمكة دون الحرم له فائدة، فإن مكة أخص من الحرم وخاصة في الزمن السابق لما كانت مكة أصغر من الحرم، ومن تراجم البخاري: (باب دخول الحرم ومكة...)، قال ابن حجر: (هو من عطف الخاص على العام؛ لأن المراد بمكة هنا البلد فيكون الحرم أعم)[(٤)].

ولذلك فإن بعض العلماء يخص الإحرام بقاصد مكة دون من قصد الحرم، كقول المالكية في الميقات: (والمار به إن لم يرد مكة...فلا إحرام عليه)[(٥)]، (وقال الثلاثة غير المالكية: إن حكم دخول الحرم حكم دخول مكة...ولم يلحق المالكية الحرم بمكة في

---

(١) انظر: بدائع الصنائع(١٦٦/٢)، المجموع(١٤/٧)، المغني(٢٥٤/٣).

(٢) تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق (٧/٢).

(٣) زاد المعاد (٥١/١).

(٤) فتح الباري (٥٩/٤)، وللوقوف على حدود مكة، انظر: رحلة ابن بطوطة (٣٦٨/١-٣٦٩)، شفاء الغرام بأخبار البلد الحرام(٢٥/١-٢٩).

(٥) مختصر خليل ص(٦٨).

ذلك)[1]، والثمرة هنا: (أنه لا يجب على من أراد دخول الحرم، ولم يرد دخول مكة الإحرام، كما لو كان مسكنه بالحرم وأراد دخوله ولم يرد دخول مكة، أو أراد دخول الحرم لحاجة دون مكة)[2] هذا عند المالكية.

كما أن المالكية يفرقون بين أهل مكة وأهل الحرم في المقصود بقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُۥ حَاضِرِي ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾[3]، قال الإمام مالك: (الذين لا يكون عليهم هدي إن قرنوا أو تمتعوا أهل مكة نفسها وأهل ذي طوى، قال: فأما أهل منى فليسوا بمنزلة أهل مكة، وإنما أهل مكة الذين لا متعة عليهم ولا دم قران إن قرنوا أهل مكة القرية نفسها وأهل ذي طوى)[4]، والفرع الثالث الذي يفرق فيه مالك بين مكة والحرم، في قوله تعالى: ﴿هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ﴾[5]: (كان مالك يقول: إنما المعنى ...مكة، وكان لا يجيز لمن نحر هديه في الحرم إلا أن ينحره بمكة. وقال الشافعي وأبو حنيفة: إن نحره في غير مكة من الحرم أجزأه)[6].

ولعلّ التفريق بين مكة والحرم كان ظاهراً فيما سبق قبل أن تتصل البيوت، فكانت مكة خاصة بالبلدة والقرية، دون ما أحاط بها من الحرم (ومن الحجة لمالك أن حاضري المسجد الحرام أهل القرية التي فيها المسجد الحرام خاصة، وليس أهل الحرم كذلك؛ لأنه لو كان كذلك لما جاز لأهل مكة إذا أرادوا سفرًا أن يقصروا الصلاة حتى يخرجوا عن الحرم كله، فلما جاز لهم قصر الصلاة إذا خرجوا عن بيوت مكة، دل ذلك على أن

(١) هداية السالك إلى المذاهب الأربعة في المناسك (٥٩٧/٢).

(٢) مواهب الجليل (٣٦/٣).

(٣) من الآية (١٩٦) من سورة البقرة.

(٤) المدونة (٤٠٦/١).

(٥) من الآية (٩٥) من سورة المائدة.

(٦) بداية المجتهد (١٤٠/٢).

حاضري المسجد الحرام هم أهل مكة دون الحرم) [1]، وقد اتسعت مكة باتصال بيوتها، على أن الإمام أحمد قد سُئل: مَنْ أهل مكة؟ فقال: (كل من كان من مكة على نحو ما يقصر فيه الصلاة، فليس هو من أهل مكة)[2].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (لا خلاف أنه يلزم الإحرام من مر بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة)[3]، و(أجمع العلماء على مشروعية الإحرام لمن أراد دخول الحرم)[4].

٢. أما لزوم الإحرام لمن لايريد النسك؛ فلا يخلو من أن يريد الحرم أو دونه، فمن(لا يريد دخول الحرم، بل يريد حاجة فيما سواه، فهذا لا يلزمه الإحرام بغير خلاف)[5].

٣. أما من يريد دخول الحرم و يكثر تردده، فقد قال ابن عبدالبر: (لا أعلم خلافاً بين فقهاء الأمصار في الحطابين، ومن يدمن الاختلاف إلى مكة ويكثره في اليوم والليلة أنهم لا يؤمرون بذلك)[6]، ونحوه من دخل لقتال أو في خوف [1].

---

(١) شرح البخاري لابن بطال(٤/٢٥٦).

(٢) مسائل الإمام أحمد وإسحاق برواية الكوسج(٥/٢١١١)، ونص (في رواية أبي طالب فيمن كان حول مكة فيما لا تقصر فيه الصلاة، فهو مثل أهل مكة ليس عليهم عمرة، ولا متعة إذا قدموا في أشهر الحج) كما في التعليقة الكبيرة للفراء(١/٣١٥).

(٣) بداية المجتهد(٢/٩٠).

(٤) تيسير العلام شرح عمدة الأحكام ص(٣٦٤).

(٥) المغني (٣/٢٥٣)، قال ابن تيمية كما في جامع المسائل-المجموعة الأولى ص(٢٠٦): (وإذا اجتاز المواقيت لايريد الحرم، فليس عليه الإحرام بالاتفاق).

(٦) التمهيد (٦/١٦٤)، وقال ابن قدامة في المغني(٣/٢٥٣) بعد أن ذكر عدم وجوب الإحرام على الخائف ومن يكثر تردده: (وقال أبو حنيفة: لا يجوز لأحد دخول الحرم بغير إحرام إلا من كان دون الميقات)، قال في طرح التثريب (٥/٨٥): (وأوجبه الحنفية مطلقاً، ولم أرهم استثنوا من ذلك إلا من كان داخل الميقات فلم يوجبوا عليه الإحرام، **والظاهر أنهم أيضاً لا ينازعون في الخائف، بل ولا في ذوي الحاجات المتكررة**، وإن لم يصرحوا باستثنائهم فإنهم عللوا منع الوجوب فيمن هو داخل الميقات بأنه يكثر دخولهم مكة، وفي إيجاب الإحرام كل مرة حرج بين فصاروا كأهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير إحرام، لكن مقتضى كلام ابن قدامة في المغني

٤. ومن قصد الدخول إلى مكة من غيرهما، وسبق له الحج و العمرة الواجبان، فإن الجمهور يوجبون عليه الإحرام، وذهب الشافعية في أحد القولين -وهو المذهب- إلى عدم الوجوب مع كراهة دخوله بلا إحرام[٢]، وهي رواية عن أحمد مقابلة للمذهب والمشهور استظهرها ابن مفلح[٣]، وحكي عدم الوجوب عن طائفة من السلف، وترجم له البخاري ورجحه[٤]، وقال به ابن حزم[٥]، واختاره ابن القيم[٦]، وكثير من المعاصرين، **وحُكم على هذا القول بالشذوذ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الشنقيطي(ت١٣٩٣)[٧]، وابن باز(ت١٤٢٠)[١]، وابن عثيمين(١٤٢١)[٢]، واللجنة

منازعتهم في هاتين الصورتين)، وقولهم بوجوب الإحرام ولو دخل مقاتلاً أظهر من إيجاب الإحرام لمن يكثر تردده.

(١) انظر: التعليق السابق.

(٢) هذا فيمن حج و اعتمر حجة الإسلام.انظر: المجموع(١١/٧)، قال في شرح مسلم(٨٢/٨): (من لا يريد حجاً ولاعمرة فلا يلزمه الإحرام لدخول مكة على الصحيح من مذهبنا)، وقال الروياني في بحر المذهب(٥٧١/٣) عن الشافعي: (قال في مواضع: يجب الإحرام، وهو الأشهر...وأومأ في بعض كتبه إلى أن الإحرام استحباب)، بل قال الماوردي في الحاوي(٢٤١/٤): (والقول الثاني:وهو الصحيح قاله في الأم ومختصر الحج،أن الإحرام لدخولها واجب).

(٣) قال في الفروع (٣٠٩/٥): (وهي أظهر؛ للخبر)، وانظر: الإنصاف(٤٢٧/٣)، وفي شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٣٤٠/١): (الرواية الأخرى: أنه مستحب وترك الإحرام مكروه)، ورواية الوجوب عبّر عنها الزركشي في شرح مختصر الخرقي(٦٨/٣) بأنها: (أنصهما ، وهو اختيار جمهور الأصحاب)، ويلاحظ النص على كراهة الترك عند من لايوجبه من الشافعية والحنابلة قال ابن قاسم في حاشية الروض(٥٤٠/٣): (ومن قال بجوازه...كره تركه).

(٤) قال في صحيحه(١٧/٣): (باب دخول الحرم ومكة بغير إحرام، ودخل ابن عمر، وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحج والعمرة، ولم يذكر للحطابين وغيرهم).

(٥) انظر: المحلى(٣٠٧/٥).

(٦) قال في زاد المعاد(٣٧٧/٣): (وهدي رسول الله ﷺ معلوم في المجاهد، ومريد النسك، وأما من عداهما فلا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، أو أجمعت عليه الأمة).

(٧) قال في أضواء البيان(٤٩٥/٤): (أظهر القولين عندي دليلاً: أن من أراد دخول مكة -حرسها الله- لغرض غير الحج

الدائمة[٣]، وغيرهم، وقد سبقهم إلى هذا القول من المتأخرين: الصنعاني(ت١١١٩)[٤]، والشوكاني(ت١٢٥٠)[٥].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

- وصفه بالشذوذ، ولم أقف على من وصفه بالشذوذ إلا ابن عبدالبر(ت٤٦٣) بقوله:(مكة لا تدخل إلا بإحرام وأقل الإحرام عمرة، وقد شذّ ابن شهاب فأجاز دخولها بغير إحرام)[٦]، ولم أقف على من تابع أبي عمر على ذلك، و(ابن عبدالبر ممن لا يعتبر مخالفة الشاذ، وهو من أطواد الأصول والفروع)[٧]، وهو وإن لم يسمه إجماعاً، إلا إن له نظراً في مخالفة الجمهور، وقد سبق توضيح ذلك بأمثلته[٨].
- على أن الطحاوي (ت٣٢١) قد قال: (إذا ثبت بأنه مأمور ألا يدخلها إلا بإحرام باتفاق من الفقهاء إلا ابن شهاب، وقد دللنا على **فساد قوله**)[٩]، فوصفه بالفساد !

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب الإحرام لقاصد مكة :

والعمرة أنه لا يجب عليه الإحرام، ولو أحرم كان خيراً له).

(١) قال في التحقيق والإيضاح ص(٢٢): (من توجه إلى مكة ولم يرد حجاً ولا عمرة،كالتاجر والحطاب والبريد ونحو ذلك، فليس عليه إحرام إلا أن يرغب في ذلك)، وانظر: مجموع فتاوى ابن باز(٤٤/١٦).

(٢) قال في الشرح الممتع(٥٣/٧): (إذا كنت قد أديت الفريضة ومررت بهذه المواقيت ولا تريد الحج ولا العمرة، فليس عليك إحرام)، وانظر: مجموع فتاوى ورسائل العثيمين(٢٨٧/٢١).

(٣) انظر: فتاوى اللجنة الدائمة–المجموعة الأولى (١٢٢/١١).

(٤) انظر:سبل السلام (٦١٢/١).

(٥) انظر: نيل الأوطار (٣٦٥/٤).

(٦) الاستذكار(١٨٠/٥)، وانظر: التمهيد(١٦١/٦).

(٧) الصوارم الأسنة في الذب عن السنة لابن أبي مدين الشنقيطي ص(٩٢).

(٨) في كتاب الطهارة، المبحث السابع.

(٩) مختصر اختلاف العلماء (٦٧/٢).

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ وَلَا ٱلشَّهْرَ ٱلْحَرَامَ وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَٰنًا ۚ وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾[١] .

وجه الاستدلال:

- قوله تعالى: ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ نهاهم فيه أن يتجاوزوا أعلام الحرم غير محرمين إذا أرادوا دخول مكة[٢]، (وأكثر العلماء على أن قوله: ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ محكم غير منسوخ، ومعناه: لا تستحلوا حدوده ومعالمه وحرماته، وهذا لا يجوز نسخه)[٣].
- (ويدل قوله: ﴿وَلَآ ءَآمِّينَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ﴾ على أنه غير جائز لأحد دخول مكة إلا بالإحرام؛ إذ كان قوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ قد تضمن أن يكون من أم البيت الحرام فعليه إحرام، يحل منه ويحل له الاصطياد بعده)[٤].
- (وقوله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ قد أراد به الإحلال من الإحرام والخروج من الحرم أيضاً؛ لأن النبي ﷺ قد حظر الاصطياد في الحرم...فعلمنا أنه قد أراد به الخروج من الحرم والإحرام جميعاً)[٥].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن عموم الآية لا يمنع أن يخص منها بعض الحالات، كما خُص عند عامة العلماء من

---

(١) من الآية (٢) من سورة المائدة.

(٢) انظر: الحاوي الكبير (٤/ ٢٤١)، وفي زاد المسير(٥٠٨/١) حكاه عن الماوردي، والقاضي أبي يعلى.

(٣) "الإيضاح لناسخ القرآن ومنسوخه" لمكي بن أبي طالب ص(٢٥٧)، وذكر في معنى الشعائر أنها مناسك الحج، وقيل: الهدايا، وقيل: العلامات التي بين الحل والحرم.

(٤) أحكام القرآن للجصاص(٣٨٠/٢).

(٥) المرجع السابق.

يتكرر دخوله كالحطاب، فيخص أيضاً من لا يريد النسك بالسنة، كما سيأتي.

- ثم إن استحباب الإحرام لمن قصد مكة محل اتفاق وهذا عمل بالآية، و(معنى عدم إحلالهم لها: تقرير حرمتها عملاً واعتقاداً...والشعائر هي ماحرم الله مطلقاً سواء كان في الإحرام وغيره، والمعطوفات الأربعة بعده مندرجة في عموم قوله: ﴿لَا تُحِلُّوا۟ شَعَـٰٓئِرَ ٱللَّهِ﴾ فكان ذلك تخصيصاً بعد تعميم)[1].
- وأما قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُوا۟﴾ فإنه لمَّا (قدَّم تحريم الصيد عليهم وهم محرمون في قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّى ٱلصَّيْدِ وَأَنتُمْ حُرُمٌ﴾[2]...أخبرهم بإباحة الصيد لهم إذا حلوا، فليس في الآية ما يدل على المطلوب).
- ويمكن الجواب أيضاً: بأن لفظ التحلل فيه محمول على الغالب؛ لأن أكثر من يدخلها يكون محرماً، فلا مفهوم له، ولا يؤخذ منه تحريم الدخول بلا إحرام.

٢/ واستدلوا بما رُوي عن ابن عباس –رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ قال: «**لا تجوزوا الوقت إلا بإحرام**»[3]، وفي رواية: «**لا يجاوز أحد الوقت إلا المحرم**»[4]، وجاء عن طاوس أن النبي ﷺ لم يدخل مكة قط إلا محرماً، إلا يوم فتح مكة[5].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن المرفوع الأول لايثبت، أخرجه (ابن أبي شيبة والطبراني من حديث ابن عباس

---

(١) حاشية الجمل على الجلالين(١/٤٨٣-٤٨٤).

(٢) من الآية (١) من سورة المائدة.

(٣) أخرجه الطبراني في الكبير(١٢٢٣٦) قال حدثنا الحسين بن جعفر القتات الكوفي، ثنا إسماعيل بن الخليل الخزار، ثنا عبد السلام بن حرب، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس به، وخصيف فيه ضعف واضطراب.

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة(١٥٤٦٣) عن عبد السلام بن حرب، عن خصيف، عن سعيد بن جبير، عن النبي ﷺ به.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣٥٢٣) قال: حدثنا أبو أسامة، عن ابن جريج، عن هشام، عن حجر، عن طاوس به، قال ابن حجر في الفتح(٤/٦١): (إسناد صحيح)، ولا يخفى أنه لا يلزم ثبوت الخبر؛ لأنه مرسل كما هو ظاهر.

مرفوعاً، وفيه خصيف)[1]، و(وهو ابن عبد الرحمن الجزري، ضعيف؛ لسوء حفظه)[2]، وروي موقوفاً على ابن عباس وهو أصح.

- والثاني مرسل، وهي حكاية فعل تدل على الاستحباب، ولا تدل على الوجوب، وقد دخل رسول الله ﷺ يوم الفتح غير محرم، والحديث ثبت موقوفاً وهو الدليل الآتي:

٣/ ومن أدلتهم: ماثبت عن ابن عباس –رضي الله عنهما- أنه قال: (ما يدخل مكة أحد من أهلها ولا من غير أهلها إلا بإحرام)[3]، وعن أبي الشعثاء أنه: (رأى ابن عباس يردّ من جاوز الميقات غير محرم)[4]، وروي نحوه عن علي رضي الله عنه[5].

ونوقش هذا الاستدلال:

- أما الرواية عن علي فهي ضعيفة، و(أما قول ابن عباس فيعارضه مذهب ابن عمر أنه كان لا يراه واجباً)[6]، ففي الموطأ: (أن عبد الله بن عمر أقبل من مكة، حتى إذا كان

---

(١) الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر(٦/٢).

(٢) السلسلة الضعيفة (٣١٥/١٠-٣١٦).

(٣) أخرجه البيهقي في الكبرى (٩٨٣٩) من طريق عبد الملك، عن عطاء، عن ابن عباس به، قال ابن حجر في التلخيص الحبير(٥٢٨/٢): (وإسناده جيد)، وأخرجه ابن عدي في الكامل (٥٢٨/٧) مرفوعاً ولا يصح، وصحّ في مصنف ابن أبي شيبة(١٥٦٩٣) عن ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس: (أنتم يا أهل مكة لا عمرة لكم، إنما عمرتكم الطواف بغسل، فمن جعل بينه وبين الحرم بطن الوادي فلا يدخل مكة إلا بإحرام)،فقال ابن جريج: فقلت لعطاء: يريد ابن عباس الوادي من الحل؟ قال: بطن الوادي من الحل.

(٤) أخرجه الشافعي في الأم(١٥١/٢) أخبرنا سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي الشعثاء به، وإسناده صحيح.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(١٣٥١٨) قال: حدثنا وكيع، عن إسرائيل، عن ثور، عن أبي جعفر، عن علي قال: (لا يدخلها إلا بإحرام)، يعني مكة. وثوير بن أبي فاختة (ضعيف رمي بالرفض) كما في التقريب ص(١٣٥)، ورواية أبي جعفر وهو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، عن علي رضي الله عنه مرسلة، قال أبو زرعة: (لم يدرك هو ولا أبوه علياً رضي الله عنه)، كما في المراسيل لابن أبي حاتم ص(١٨٦).

(٦) المجموع (١٦/٧)، وانظر: نيل الأوطار(٣٥٦/٤).

بقُدَيْد[١] جاءه خبر من المدينة، **فرجع فدخل مكة بغير إحرام)**[٢].

- وقد ترجم لهذا الأثر عدد من الحفاظ الذين رووه بما يدل على ما ذُكر، فقال البخاري: (باب دخول الحرم، ومكة بغير إحرام، ودخل ابن عمر)، وقال ابن أبي شيبة: (من رخص أن يدخل مكة بغير إحرام)، وقال البيهقي في الكبرى: (باب من رخص في دخولها بغير إحرام وإن لم يكن محارباً).

وأجيب عن فعل ابن عمر:

- بأنه لم يجاوز الميقات بل رجع قبل الميقات(وكان المعنى فيه: أن من كان داخل الميقات فهو بمنزلة أهل مكة؛ لأنه محتاج إلى الدخول في كل وقت، ولأن مصالحهم متعلقة بأهل مكة، ومصالح أهل مكة متعلقة بهم، فكما يجوز لأهل مكة أن يخرجوا لحوائجهم، ثم يدخلوها بغير إحرام فكذا لأهل الميقات)[٣]، هكذا حمله الأحناف.
- ثم إنه (رجع لاضطراب الناس والفتنة، فدخل كما هو)[٤]، وفي حكمه(من دخلها خائفاً لفتنة عرضت ونحو ذلك)[٥]، هكذا حمله الإمام أحمد، وبنحوه مالك[٦].

---

(١) قُدَيْدٌ: (اسم موضع قرب مكة) كما في معجم البلدان(٣١٣/٤)، وهي (قرية جامعة بين مكة والمدينة، كثيرة المياه) كما في فتح الباري(٤٩٩/٣)، في (موضع قريب من عُسْفان) كما في نخب الأفكار (٣٦٤/٨).

(٢) أخرجه مالك في موطئه(٤٢٣/١)عن نافع عن ابن عمر به، وفي مصنف ابن أبي شيبة(١٣٦٢٥) توضيح للخبر وهو أنه (بلغه أن جيشاً من جيوش الفتنة دخلوا المدينة، فكره أن يدخل عليهم، فرجع إلى مكة فدخلها بغير إحرام).

(٣) المبسوط (١٦٨/٤)، وعند الحنفية أن من دون الميقات لا يلزمه الإحرام لدخول الحرم أو مكة، خلافاً للجمهور.

(٤) هذا من قول الإمام أحمد، كما في التعليقة الكبيرة للفراء(١٩٦/٢)، وشرح العمدة لابن تيمية-الحج(٣٤٤/١).

(٥) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٣٥١/١).

(٦) انظر: المدونة(٤٠٥/١)، التوضيح في شرح مختصر ابن الحاجب(٥٣٣/٢)، وفي البيان والتحصيل(٧١/٤): (عند مالك من خرج على ألا يعود إذا رجع من قرب لأمر عاقه؛ كما فعل عبد الله بن عمر...وأما من خرج إلى موضع بعيد أو إلى موضع قريب فأقام فيه، أو كان من سكان المواضع القريبة، فعليه إذا دخل مكة أن يدخل محرماً، وإن كان من أهل مكة، إلا مثل الحطابين وغيرهم ممن يكثر ترددهم إلى مكة فليس عليهم أن يدخلوا بإحرام لمشقة ذلك عليهم، وحد القرب ما إذا خرج إليه على أن يعود لم يلزمه أن يطوف للوداع، وهو ما دون المواقيت).

وأجيب عن الجواب:

- أما توجيه الحنفية فهو (غلط؛ لأن الحرمة في ذلك للحرم لا للميقات، ألا ترى أن من مرّ من بالميقات ولا يريد الحرم لا يشرع له الإحرام، فلا معنى لما قالوه)[1].
- ولذلك (كان ابن عباس وأصحابه يشددون في ذلك، ذكر عبد الرزاق، أخبرنا ابن جريج، قال: أخبرنا عطاء، أنه سمع ابن عباس يقول: لا عمرة على أهل مكة من أجل الطواف، **إلا أن يخرج أحدهم من الحرم فلا يدخله إلا حراماً**، قال فقيل له: فإن خرج قريباً لحاجته؟ قال: يقضي حاجته ويجمع مع قضائها عمرة)[2].
- وأما حمل دخوله بلا إحرام على الأمر العارض والخوف فهو خلاف الظاهر، و(لا فرق في القياس والنظر بين أن يرجع لعارض عرض له، أو لأمر رآه)[3]، إذ المقصود تعظيم البقعة.
- وقد (احتج به ابن شهاب، والحسن البصري، وداود وأتباعه، على جواز دخولها بلا إحرام)[4]، وأخذ بعض الشافعية كذلك من فعل ابن عمر الجواز[5].
- ولم يتفرد ابن عمر بذلك بل قال بقوله بعض السلف، كما روى مالك بعد الأثر السابق (عن ابن شهاب بمثل ذلك)[6]، هكذا في رواية يحيى الليثي عن مالك، وهي في رواية أبي مصعب أوضح حيث قال: (حدثنا مالك ، عن ابن شهاب ، أنه سئل عن

---

(١) بحر المذهب للروياني(٣/٥٧١).

(٢) التمهيد (٦/١٦٥).

(٣) البيان والتحصيل (٤/٧٢).

(٤) شرح الزرقاني على الموطأ (٢/٦٠٠).

(٥) انظر: البيان (٤/١٥)، المجموع (٧/١٦).

(٦) موطأ مالك (١/٤٢٣)، وبنحوه في مصنف ابن أبي شيبة (١٣٨٢٥).

رجل يدخل مكة بغير إحرام، فقال: لا أرى بذلك بأساً)[1].

- وحكي ذلك عن الحسن البصري أيضاً، كما قال ابن عبدالبر بعد حكايته قول ابن شهاب: (وما أعلم أحداً تابعه على ذلك إلا الحسن البصري، روى خالد بن عبد الله عن أشعث عن الحسن: أنه لم يكن يرى بأساً أن يدخل الرجل مكة بغير إحرام)[2].
- بل قال ابن حجر: (المشهور من مذهب الشافعي عدم الوجوب مطلقاً...والمشهور عن الأئمة الثلاثة الوجوب، وفي رواية عن كل منهم لا يجب، وهو قول ابن عمر والزهري والحسن وأهل الظاهر)[3].

٤/**ومن أدلتهم على الوجوب:** أنه (لم يُحك لنا عن أحد من النبيين ولا الأمم الخالية أنه جاء أحد البيت قط إلا حراماً...وبأن من سمعناه من علمائنا قالوا: فمن نذر أن يأتي البيت يأتيه محرماً بحج أو عمرة)[4].

وتوضيحاً للاستدلال:

فالمقصود بالأول: (أنه يلزمه الإحرام بحج أو عمرة؛ لإطباق النّاس عليه، والسُّنن يندر بها الاتفاق العملي)[5]، فـ(اتفاق الناس على فعل شيء دال على وجوبه؛ لندرة اتفاقهم على السنن)[6]، و(لأنه ﷺ وقّت المواقيت، ولم ينقل عنه ولا عن أحد من أصحابه، أنهم

---

(١) موطأ مالك (١٤٤٩) برواية أبي مصعب الزهري.

(٢) التمهيد (١٦١/٦)، وقد جاء في مصنف ابن أبي شيبة (١٣٥١٩) قال: حدثنا عبد الأعلى، عن هشام، عن الحسن (أنه يكره أن يدخل مكة بغير إحرام)، لكن في رواية هشام عن الحسن مقالا، وقال في طرح التثريب في شرح التقريب (٥/ ٨٦): (وزعم ابن عبد البر انفرادهما بذلك من بين السلف، وأن المشهور عن الشافعي الوجوب، وليس كما قال، وذهب إلى عدم الوجوب أيضاً داود وابن حزم وسائر أهل الظاهر).

(٣) فتح الباري(٥٩/٤).

(٤) قاله الشافعي في الأم (١٥٤/٢).

(٥) العزيز شرح الوجيز(٣٨٨/٣)، وانظر: نهاية المطلب(٣٦١/٤).

(٦) نهاية المحتاج (٢٧٧/٣).

تجاوزوها بغير إحرام)[1].

والمقصود بالثاني: هو الاستدلال بـ(إجماعهم أن من نذر مشياً إلى بيت الله، أنه لا يدخله إلا محرماً بحج أو عمرة)[2]، (لأن المشي في غير نسك ليس بقربة، فلم ينعقد كالمشي إلى غير البيت)[3]، (وفي إجماعهم على ذلك في النذر دليل على وجوبه في الدخول)[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن خلاصته الاستدلال بالإجماع، والقياس على من نذر إتيان الحرم، وفي كلا الدليلين نظر.
- أما الإجماع فقد سبق خلاف ابن عمر -رضي الله عنهما- في دخوله للحرم بلا إحرام، وتجويز الزهري والحسن لذلك، وحسبك بهم في نقض الإجماع.
- بل قابله قول الشوكاني: (كان المسلمون في عصره ﷺ يختلفون إلى مكة لحوائجهم، ولم ينقل أنه أمر أحداً منهم بإحرام كقصة الحجاج بن علاط، وكذلك قصة أبي قتادة لما عقر حمار الوحش داخل الميقات وهو حلال، وقد كان أرسله لغرض قبل الحج فجاوز الميقات لا بنية الحج ولا العمرة، فقرره ﷺ)[5].
- وأما القياس على من نذر إتيان الحرم، فأول من وقفت عليه يستدل به هو الإمام الشافعي، ويُناقش بعدم التسليم بحكم الأصل، فمن نذر إتيان الحرم، فقد قال الشافعية: إن قلنا بالمذهب أنه يلزمه إتيان المسجد الحرام بالتزامه، وحملنا النذر على

(١) كشاف القناع (٢/٤٠٢).

(٢) الاستذكار (٤/٤٠٥)، والمقصود: من نذر إتيان الحرم سواء ماشياً أو ركباً.

(٣) المهذب (١/٤٤٨).

(٤) الحاوي الكبير (٤/٢٤١)، وانظر: المغني(٣/٢٥٤).

(٥) نيل الأوطار (٤/٣٥٦).

أقل واجب الشرع= لزمه حج أو عمرة، هذا هو نص الشافعي وهو المذهب.

- وإن قلنا: لا يحمل على أقل واجب الشرع، بُني على أصل آخر، وهو أن دخول مكة هل يوجب الإحرام بحج أو عمرة وفيه قولان، أصحهما: لا يوجب، وعلى ذلك فهو كمن نذر إتيان مسجد المدينة أو الأقصى، وفيه قولان مشهوران، أحدهما: لا يلزم ويلغوا النذر، هذا هو الأصح عند العراقيين والروياني وغيرهم[١].
- وعلى القول الآخر فقد قال النووي: (وإذا نزّلنا المسجد الحرام منزلة المسجدين، وأوجبنا ضمّ قربة إلى الإتيان، ففي تلك القربة أوجه، أحدها: الصلاة، والثاني: الحج أو العمرة، والثالث: يتخير، قال إمام الحرمين: ولو قيل يكفي الطواف لم يبعد)[٢].
- وعلى فرض التسليم بحكم الأصل، فقد وجب النسك(لأن المشي المعهود في الشرع، هو المشي في حج أو عمرة، فإذا أطلق الناذر، حمل على المعهود الشرعي)[٣] وهذا لا إشكال فيه، فـ(النذر قرينة في إرادة النسك المختص بها)[٤].
- أما من صرّح في نذره بإتيان البيت غير حاج ولا معتمر فمن ألزمه بالحج أو العمرة وأسقط قيده، ففي ذلك (نظر؛ لجواز التصريح بخلاف الظاهر، والكلام إنما يتم بآخره)[٥]، قال ابن حزم: (وقال قوم: لا يمشي إلا في حج، أو عمرة. قال أبو محمد:

---

(١) انظر: المجموع(٨/٤٧٤).

(٢) المرجع السابق(٨/٤٧٥)، وقال (٨/٤٩٢): (إذا نذر المشي إلى الكعبة لا حاجاً ولا معتمراً، ففي انعقاد نذره وجهان مشهوران ذكرهما المصنف بدليلهما، أصحهما ينعقد...وعلى هذا يلزمه قصد الكعبة بحج أو عمرة على الصحيح وفيه خلاف سبق في فصل من نذر صلاة في مسجد).

(٣) المغني (١٠/١٣).

(٤) الفروع(٥/٣١٠).

(٥) شرح الزركشي على مختصر الخرقي (٧/٢١١)، يعني أن الظاهر أن من نذر إتيان الحرم أنه يريد الحج أو العمرة، لكنه يجوز أن يصرح بخلاف الظاهر، وتمام كلام الزركشي: (لقد غالى أبو محمد فقال: إذا نذر إتيان البيت غير حاج ولا معتمر لزمه الحج أو العمرة وسقط شرطه، لمناقضته لنذره. وفيه نظر، لجواز التصريح بخلاف الظاهر).

وهذا خطأ؛ لأنه إلزام ما لم ينذره على نفسه بغير قرآن، ولا سنة)[1].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز دخول مكة دون إحرام:

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة منها:

١/حديث أنس رضي الله عنه «**أن رسول الله ﷺ دخل عام الفتح، وعلى رأسه المغفر**»[2]، وفي حديث أبي الزبير عن جابر رضي الله عنه: «**دخل يوم فتح مكة وعليه عمامة سوداء بغير إحرام**»[3].

وجه الاستدلال:

أن المحرم لا يغطي رأسه (فأراد أنس بذكر المغفر كونه دخل متهيئاً للحرب، وأراد جابر بذكر العمامة كونه دخل غير محرم)[4]، وكلاهما يدل على جواز دخول مكة بغير إحرام لمن أراد غير النسك.

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن ذلك من خصائصه ﷺ بدلالة حديث « **إنها لا تحل لأحد كان قبلي، وإنها أحلت لي ساعة من نهار، وإنها لا تحل لأحد بعدي** »[5]، (ومعلوم أنه لم يرد القتال؛ لأن القتال يحل بعده إذا احتيج إليه، فدل أنه أراد دخولها بغير إحرام)[6].
- لأن الإحلال(لا يخلو إما أن يكون أراد به القتال، أو دخولها بغير إحرام، فلما اتفق

(١) المحلى (٥/٣٠٣).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٨٤٦) واللفظ له، ومسلم(١٣٥٧).

(٣) أخرجه مسلم(١٣٥٨)، قال ابن بطال في شرح البخاري(٩/٩٨): (يمكن أن يكون عليه السلام عليه مغفر، وتحتة عمامة سوداء، لتتفق الروايات، وسواء دخل عليه السلام مكة بمغفر أو بعمامة سوداء، فحكمهما سواء)، وقال عياض في إكمال المعلم(٤/٤٧٦): (وجه الجمع بينهما: أن أول دخوله كان وعلى رأسه المغفر، وبعد ذلك كانت عليه العمامة).

(٤) فتح الباري لابن حجر (٤/ ٦٢).

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري(٢٤٣٤)، ومسلم(١٣٥٥) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٦) شرح مختصر الطحاوي (٢/٥١٤).

الجميع على جواز القتال فيها متى عرض مثل ذلك الحال[1]، علمنا أن التخصيص وقع لدخولها بغير إحرام)[2].

وأجيب عن المناقشة:

- بأن (الذي خُص به ﷺ جواز ابتداء القتال فيها)[3]، قال ابن حزم: (ليت شعري بأي شيء استحلوا أن يُوهموا في هذا الخبر ما ليس فيه أثر ولا دليل؟ وإنما أخبر عليه السلام أن سفك الدماء والقتال حرام لم يحل لأحد قبله، وليس في هذا الحديث للإحرام معنى)[4].
- قال النووي: (فالمراد به القتال...وليس في جميع طرق هذا الحديث ما يقتضي الإحرام ، **وإنما هو صريح في القتال**)[5]، قال ابن القيم: (هذا صريح في أنه إنما أحل له سفك دم حلال في غير الحرم في تلك الساعة خاصة...وهذا صريح في أن الدم الحلال في غيرها حرام فيها، فيما عدا تلك الساعة)[6].
- والاتفاق المذكور على جواز القتال فيها محل نظر، فقد قيل: بأن الخبر على ظاهره في تحريم القتال فيه، ومن بغى فإنه يضيق عليه حتى يخرج، وقيل: هو محمول على ما يعم إتلافه كالمنجنيق إذا أمكن إصلاح بدون ذلك، وقيل: بأن معنى الخبر أن تبقى مكة

(١) في البحر الرائق (٢/ ٣٤٢)(«**ثم عادت حراماً**» يعني الدخول بغير إحرام؛ لإجماع المسلمين على حل الدخول بعده -عليه الصلاة والسلام- للقتال).

(٢) التعليقة الكبيرة(٢/١٩٧)، في الفروع(١٠/٤٦): (لما كان هذا ضعيفاً عند الأكثر حكماً واستنباطاً لم يعرجوا عليه).

(٣) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج (١/٣٥٠).

(٤) المحلى (٥/٣٠٨).

(٥) المجموع(٧/١٦).

(٦) زاد المعاد(٣/٣٩٢).

دار إسلام إلى يوم القيامة فلا يتمكن منها كافر بعد تلك الساعة[١].

٢/ **واستدلوا** بقول النبي ﷺ في حديث المواقيت: «**هنَّ لهنَّ، ولمن أتى عليهن من غير أهلهن، ممن أراد الحج والعمرة**»[٢].

وجه الاستدلال:

- أن ظاهر هذا النص تخصيص وجوب الإحرام من المواقيت لمن مرّ عليها وهو مريد للحج أو العمرة[٣]، (فلو وجب بمجرد الدخول لما علّقه على الإرادة)[٤]، و(مفهومه أن المتردد إلى مكة لغير قصد الحج والعمرة لا يلزمه الإحرام)[٥].

ونوقش هذا الاستدلال:

- أن هذا الاستدلال يتعلق بعموم مفهوم المخالفة، حيث يعم المفهوم: من لا يريد الحج أو العمرة ولا دخول مكة، ومن لا يريد الحج والعمرة ويريد دخول مكة، وفي عموم المفهوم نظر في الأصول، فيكفي تحقق إحدى صور المخالفة، وذلك متحقق فيمن لا يريد الحرم فلا يحرم عند أحد، وكما دل عليه المفهوم[٦].
- (وعلى تقدير أن يكون له عموم، فإذا دل دليل على وجوب الإحرام لدخول مكة، وكان ظاهر الدلالة لفظاً= قُدم على هذا المفهوم)[٧]، وقد سبق في أدلة القول الأول

---

(١) انظر: شرح النووي على مسلم(٩/١٢٥)، فتح الباري(٤/٦٢)، الفروع(١٠/٤٦).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٥٢٤٣)، ومسلم(١١٨١) من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- .

(٣) انظر: شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(١/٣٤٠)، شرح الزركشي على الخرقي (٣/٦٨).

(٤) النجم الوهاج (٣/٣٧٤).

(٥) فتح الباري(٤/٥٩).

(٦) انظر: إحكام الأحكام(٢/٤٩).

(٧) المرجع السابق.

منطوقات، (فهذه المنطوقات أولى من المفهوم المخالف)[1].

- أما قوله: «**ممن أراد الحج أو العمرة**» (فائدة التخصيص: أن المريد للنسك يلزمه الإحرام بكل حال، ومن لا يريد النسك تارة يلزمه الإحرام) [2] إذا أراد الحرم، وتارة لا يلزمه إذا لم يرد الحرم.
- (ولأن وجوب الإحرام لتعظيم هذه البقعة الشريفة، فيستوي فيه الحاج والمعتمر وغيرهما)[3].

وأجيب عن المناقشة:

- أما المفهوم؛ فإن سياق الحديث في المواقيت التي هي فناء الحرم، وقوله: «**لمن أتى عليهن... ممن أراد الحج والعمرة**»مفهومه: أن من لم يردهما فلا ميقات له؛ إذ هو سياق الحديث، ومن لم يرد دخول مكة فغير مراد من السياق قطعاً، وإن شمله المفهوم[4].
- وأما الظواهر المنطوقة، فقد سبق أنه لا يصح شيء من المرفوع، والموقوف الدال على الوجوب عُورض بالموقوف الدال على الجواز، واعتضد الجواز بدخول النبي ﷺ دون إحرام، وبمفهوم هذا الحديث، وبالبراءة الأصلية.
- وأما تخصيص الحج والعمرة؛ فإن المتبادر الظاهر أنه لنفي حكم الوجوب عن غير مريد النسك، والتأويل غير الظاهر لا يلجأ إليه بغير دليل.
- وأما شرف البقعة فلا خلاف فيه، ولا يلزم من شرفها وجوب الإحرام لقصدها، وهو محل النزاع، ويمكن قلب الاستدلال بالقياس، فيقال: بأن الإحرام (قربة

(١) فتح القدير لابن الهمام (٢/٤٢٦).
(٢) التجريد للقدوري(٤/٢٠١٨).
(٣) الهداية شرح البداية (١/١٣٤).
(٤) انظر: حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام(٣/٤٦٤).

مشروعة لتعظيم البقعة فلم تجب؛ كتحية المسجد الحرام بالطواف، وتحية غيره بالصلاة)[1]، (فإن سبيله سبيل تحية البقعة، والتحية لا أصل لوجوبها)[2]، (ولأنه أحد الحرمين، فلم يلزم الإحرام لدخوله، كحرم المدينة)[3].

٣/ **ومن أدلتهم:** (أن النبي ﷺ بين أن الحج والعمرة إنما تجب مرة واحدة، فلو أوجبنا على كل من دخلها أن يحج أو يعتمر لوجب أكثر من مرة)[4].

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأنه لا يجب نسك معين، وإنما يجب إحرام، فإن أدى به عمرة جاز وإن أدى به حجًّا جاز، لأن الحج والعمرة الواجبة مرة هو ما كان بإيجاب الله تعالى، لاما يجب بسبب من جهة المكلف كالنذر ومروره بالميقات؛ فإنه قد يتكرر بتكرر سببه [5].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- بأن فيها مصادرة على المطلوب بجعل النتيجة مقدمة، واستدلال على النزاع بمحل النزاع، وهو دور ممنوع؛ لأن النزاع هو في وجوب الإحرام لمن مرّ بالميقات غير مريد للنسك، فكيف يقال: يجب لأنه مرّ على الميقات.

٤/ واستدلوا ببعض الوقائع ومنها:

- (أن النبي ﷺ لما رجع هو وأصحابه من حنين)[6]، «**اعتمروا من الجعرانة**»[1]، وفي

---

(١) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(١/٣٤١)، وانظر: المجموع(٧/١٦).

(٢) نهاية المطلب(٤/٣٦١).

(٣) المغني (٣/٢٥٤).

(٤) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الحج (١/ ٣٤٠).

(٥) انظر: التجريد للقدوري(٤/٢٠١٩).

(٦) الاستدلال إلى هنا من ابن تيمية في شرح العمدة-كتاب الحج(١/٣٤١)، ولم يكتمل لوجود بياض في طبعتين رجعت إليهما، فاجتهدت في تكميله، وهناك أيضاً استدلال لم يكتمل وهو قوله: (ولأن الصحابة الذين بعثهم

الصحيحين: «**من جعرانة حيث قسم غنائم حنين**»[2]، فلو كان الإحرام واجباً على من لم يرد النسك، لما جاوزا الميقات إلى الجعرانة[3] وهي دونه بغير إحرام.

- أن عثمان ﷺ في الحديبية اختاره النبي ﷺ «**فبعثه إلى قريش...فخرج عثمان حتى أتى مكة...**» (فقالوا لعثمان: إن شئت أن تطوف بالبيت، فطف به. فقال: ما كنت لأفعل حتى يطوف به رسول الله ﷺ)[4].
- ولما افتتح رسول الله ﷺ خيبر قال الحجاج بن عِلاط: يا رسول الله إن لي بمكة مالاً، وإن لي بها أهلاً، وإني أريد أن آتيهم، فأنا في حل إن أنا نلت منك أو قلت شيئا؟ «**فأذن له رسول الله ﷺ على أن يقول ما شاء**»[5]، ولم يأمره بالإحرام كلما دخل[6].
- وفي حديث أبي قتادة: (انطلقنا مع النبي ﷺ عام الحديبية، فأحرم أصحابه ولم أحرم)[7]، وفي رواية: (منا المحرم، ومنا غير المحرم)[8]، قال الأثرم: (وكنت أسمع

لاستخراج خبيب)انتهى، والباقي بياض في الطبعتين.

(١) أخرجه أبوداود (١٨٨٤) من حديث ابن عباس -رضي الله عنهما- .

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤١٨٤)، ومسلم(١٢٣٥) من حديث أنس ﷺ .

(٣) (الجِعرانة: بكسر أوله إجماعاً، ثم إن أصحاب الحديث يكسرون عينه ويشدّدون راءه، وأهل الإتقان والأدب يخطئونهم ويسكّنون العين ويخفّفون الراء...وهي ماء بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب، نزلها النبي، صلى الله عليه وسلم، لما قسم غنائم هوازن مرجعه من غزاة حنين وأحرم منها). معجم البلدان(١٤٢/٢).

(٤) أخرجه أحمد (١٨٩١٠)، والطحاوي في شرح مشكل الآثار(٥٧٧١)، وسياق أحمد له طويل، وبعثُ النبي ﷺ عثمان في الحديبية وإشاعة مقتله مشهور، وقد وقعت بيعة الرضوان في غيابه، ففي البخاري (٣٦٩٨) قال ابن عمر: أما تغيبه عن بيعة الرضوان، فلو كان أحد أعز ببطن مكة من عثمان لبعثه مكانه، فبعث رسول الله ﷺ عثمان وكانت بيعة الرضوان بعد ما ذهب عثمان إلى مكة، فقال رسول الله ﷺبيده اليمنى: «**هذه يد عثمان**». فضرب بها على يده، فقال: «**هذه لعثمان**»، وهذا الاستدلال والذي قبله لابن تيمية في شرح العمدة.

(٥) أخرجه عبدالرزاق(٩٧٧١)، ومن طريقه أحمد (١٢٤٠٩)، وغيرهما، عن معمر عن ثابت عن أنس، وإسناده صحيح.

(٦) انظر: نيل الأوطار(٣٥٦/٤).

(٧) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٨٢٢)واللفظ له، ومسلم(١١٩٦).

(٨) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٨٢٣)، ومسلم(١١٩٦).

أصحاب الحديث يتعجبون من هذا الحديث ويقولون، كيف جاز لأبي قتادة أن يجاوز الميقات غير محرم؟ ولا يدرون ما وجهه)[1]، (وقد استُدل بقصة أبي قتادة على جواز دخول الحرم بغير إحرام لمن لم يرد حجاً ولا عمرة)[2].

ونوقش هذا الاستدلال:

- أن هذه الوقائع كانت قبل توقيت المواقيت (وقد حكى الأثرم عن أحمد أنه سئل في أي سنة وقت النبي ﷺ المواقيت؟ فقال: عام حج)[3]، فالحج كان في السنة العاشرة، أما الحديبية ففي السنة السادسة، وخيبر في السنة السابعة، وحنين في السنة الثامنة.
- وفي قصة أبي قتادة خاصة، لم يحرم (لأنه إما لم يجاوز الميقات، وإما لم يقصد العمرة، وبهذا يرتفع الإشكال الذي ذكره أبو بكر الأثرم)[4].
- ويحتمل أجوبة أخرى منها: (أنه أُرسل إلى جهة أخرى لكشفها، وكان الالتقاء بعد مضي مكان الميقات[5]، ومنها: أنه قبل توقيت المواقيت)[6]، قال ابن حجر: (والذي يظهر أن أبا قتادة إنما أخر الإحرام؛ لأنه لم يتحقق أنه يدخل مكة فساغ له التأخير)[7].

وأجيب عن المناقشة:

- أما القول بأنها كانت قبل المواقيت، فيحتاج إلى إثبات ودليل[8]، والمنقول عن أحمد

---

(١) كشف المشكل من حديث الصحيحين لابن الجوزي(٢/١٣٩)، وانظر: فتح الباري(٤/٢٣).

(٢) فتح الباري(٤/٢٣)، وانظر: نيل الأوطار(٤/٣٥٦).

(٣) فتح الباري (٣/٣٨٩)، ولم أقف عليه عند أحد قبل ابن حجر، ولا تجده في كتب الحنابلة إلا مفيد الأنام لابن جاسر ولعله نقله من الفتح.

(٤) فتح الباري(٤/٢٣)، وانظر: التوضيح لابن الملقن(١٢/٣٤٦).

(٥) وهذا جواب الأثرم أيضاً. انظر: كشف المشكل(٢/١٣٩)، حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام(٣/٦٠٠).

(٦) إحكام الأحكام (٢/١٠٠).

(٧) فتح الباري(٤/٢٣).

(٨) انظر: رياض الأفهام(٤/١٥٠)، مصابيح الجامع(٤/٢٥٠).

فيه غرابة، خاصة وأن الحنابلة لا يذكرونه، وقد استشكله المباركفوري فقال: (كذا ذكره الحافظ وغيره من الشراح واكتفوا بذكره في مبدأ المواقيت...ويشكل على ذلك أنهم تصدوا جميعًا للاعتذار عن مجاوزة أبي قتادة عام الحديبية عن المواقيت بغير إحرام، وذكروا لذلك توجيهات مختلفة، وإذا كان التوقيت عام حجة الوداع لم يكن حاجة إلى الجواب والاعتذار عنه)[1].

- ومما يؤيد الإشكال في المنقول عن أحمد= حديث ابن عمر: «**أن رسول الله ﷺ كان ينزل بذي الحليفة حين يعتمر، وفي حجته حين حج...**»[2]، قال العيني: (إنما قال في العمرة بلفظ المضارع، وفي الحج بلفظ الماضي؛ لأنه لم يحج إلا مرة وتكررت منه العمرة)[3].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فلاشك أن نسبته إلى الشذوذ غير صحيحة**؛ فإنه لم يخالف نصاً صحيحاً صريحاً، ولم يخرم إجماعاً متحققاً، بل هو قول لبعض السلف، فهو رأي دائر بين راجح ومرجوح، وإن كان القول بعدم الوجوب أقوى فيما يظهر، (فحديث ابن عباس المتفق عليه: خص فيه النبي ﷺ الإحرام بمن أراد النسك، وظاهره أن من لم يرد نسكاً فلا إحرام عليه، وقد رأيت الروايات الصحيحة بدخول النبي ﷺ مكة يوم الفتح غير محرم، ودخول ابن عمر غير محرم)[4]، مع الوقائع العديدة التي لم يأمر فيها النبي ﷺ بلزوم الإحرام، ومع استصحاب البراءة الأصلية،

---

(١) مرعاة المفاتيح (٨/٣٤٢).

(٢) أخرجه البخاري (٤٨٤).

(٣) عمدة القاري(٤/٢٧١)، وانظر: الكواكب الدراري للكرماني(٤/١٤٥).

(٤) أضواء البيان (٤/١٥٤).

أما الوجوب فأقوى ما فيه قول ابن عباس -رضي الله عنهما-، وقد خولف، مع إمكان حمل أمره على طلب الكمال وهذا لا نزاع فيه، كما أنه لانزاع في أن الخروج من الخلاف مستحب [1].

والقول بعدم الوجوب فيمن قضى حجة الإسلام، والعمرة الواجبة= لا يعني عدم الاستحباب، بل كما قال الشافعي: (لم يحك لنا عن أحد من النبيين ولا الأمم الخالية أنه جاء أحد البيت قط إلا حراماً)[2]، والله أعلم.

(١) قال النووي في شرحه على مسلم (٢/ ٢٣): (**فإن العلماء متفقون على الحث على الخروج من الخلاف إذا لم يلزم منه إخلال بسنة**، أو وقوع في خلاف آخر) وزاد ابن السبكي في الأشباه والنظائر(١/١١٢) قيداً ثالثاً وهو: (أن يقوى مدرك الخلاف، فإن ضعف ونأى عن مأخذ الشرع كان معدوداً من الهفوات والسقطات)، وهذه الأفضلية كما قال ابن السبكي: (ليست لثبوت سنة خاصة فيه بل لعموم الاحتياط والاستبراء للدين، وهو مطلوب شرعا مطلقاً؛ فكان القول بأن الخروج أفضل ثابت من حيث العموم، واعتماده من الورع المطلوب شرعاً).

(٢) الأم (٢/١٥٤).

المبحث الثاني: القول بأن محاذاة الميقات كون المُحاذي واقعاً بين ميقاتين على خط واحد

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الواجب على من أتى على الميقات مريداً للنسك ألا يتجاوزه إلا محرماً، ومن لم يكن الميقات على طريقه فإنه يحرم إذا حاذاه، ومبنى هذه المسألة على معنى محاذاة الميقات في الشرع وفي الاصطلاح، أما المحاذة في اللغة؛ فهي من (الحَذْوُ والحِذاء: الإِزاءُ و المقابل)[1]، ("وحَاذَاهُ" مُحاذاةً: "آزاهُ" وقابَلَه)[2]، ومن ذلك الحديث المتفق عليه: «**أن رسول الله ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة**»[3]، وفي مسلم: «**حتى يحاذي بهما أذنيه**»[4]، (أي: مقابلهما) [5].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

١. (ثبت أن رسول الله ﷺ وقّت لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام الجحفة، ولأهل اليمن يلملم، ولأهل نجد قرن، وأجمع عوام أهل العلم على القول بظاهر هذا الحديث)[6].

٢. و(كل عراقي أو مشرقي أحرم من ذات عرق فقد أحرم عند الجميع من ميقاته،

---

(١) لسان العرب (١٤/ ١٧٠)، وانظر: النهاية لابن الأثير(٣٥٨/١).

(٢) تاج العروس(٤١٢/٣٧).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(٧٣٥)واللفظ له، ومسلم(٣٩٠) من حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-.

(٤) أخرجه مسلم (٣٩١) من حديث مالك بن الحويرث ﷺ.

(٥) فتح الباري(٢٢١/٢).

(٦) الإشراف لابن المنذر(١٧٧/٣)، وقال ابن حزم في مراتب الإجماع ص(٤٢): (أجمعوا أن ذا الحليفة لأهل المدينة، والجحفة لأهل المغرب، وقرن لأهل نجد، ويلملم لأهل اليمن، والمسجد الحرام لأهل مكة= مواقيت الإحرام للحج والعمرة، حاشا العمرة لأهل مكة)، وانظر: الإقناع لابن القطان (٢٤٩/١).

والعقيق أحوط وأولى عندهم من ذات عرق، وذات عرق ميقاتهم أيضاً بإجماع)[١].

٣. و(لا خلاف أنه يلزم الإحرام من مرّ بهذه المواقيت ممن أراد الحج أو العمرة)[٢]، هذا هو الأفضل أن يحرم من الميقات، و(لا خلاف في أن من أحرم قبل الميقات يصير محرماً، تثبت في حقه أحكام الإحرام)[٣].

٤. و(إذا انتهى الآفاقي إلى الميقات وهو يريد الحج أو العمرة أو القران، حرم عليه مجاوزته غير محرم بالإجماع)[٤].

٥. (وأعيان هذه المواقيت لايشترط بل الواجب عينها أو حذوها بالاتفاق)[٥]، (ومن تأمل كلام الفقهاء في المحاذاة وفي أحكامها، رأى اتفاقهم على مفهوم عام لها وهو:

---

(١) التمهيد (١٥/١٤٣)، قال ابن المنذر في الإشراف(٣/١٧٧-١٧٨): (ثبت أن عمر بن الخطاب وقّت لأهل العراق ذات عرق، ولا يثبت فيه عن رسول الله ﷺ سنة. واختلفوا في المكان الذي يحرم من أتى العراق، وعلى ذات عرق، فكان أنس يحرم العقيق واستحب ذلك الشافعي. وكان مالك، وأحمد وإسحاق، وأبو ثور، وأصحاب الرأي يرون الإحرام من ذات عرق. قال أبو بكر: والإحرام من ذات عرق يجزي، وهو من العقيق أحوط، وقد كان الحسن بن صالح يحرم من الربذة، وروى ذلك عن خصيف، والقاسم بن عبد الرحمن. قال أبو بكر: وقول عمر بن الخطاب أولى، وتبعه عليه عوام أهل العلم).وانظر: المغني (٣/٢٤٥).

(٢) بداية المجتهد(٢/٩٠).

(٣) المغني (٣/٢٥٠)، وانظر: الإجماع لابن المنذر ص(٥١)، الإقناع(١/٢٥١)، وفي نوادر الفقهاء للجوهري ص(٦٣): (أجمع الصحابة ﷺ أن الإحرام قبل بلوغ الميقات مباح)، وقد ناقش ابن حجر الإجماع فقال كما في الفتح(٣/٣٨٣): (ظاهر نص المصنف وأنه لا يجيز الإحرام بالحج والعمرة...حيث قال: "ميقات أهل المدينة ولا يهلون قبل ذي الحليفة" وقد نقل بن المنذر وغيره الإجماع على الجواز، وفيه نظر؛ فقد نقل عن إسحاق وداود وغيرهما عدم الجواز، وهو ظاهر جواب ابن عمر، ويؤيده القياس على الميقات الزماني)، وبالغ ابن حزم فقال في المحلى(٥/٥٢): (فإن أحرم قبل شيء من هذه المواقيت وهو يمر عليها: فلا إحرام له، ولا حج له، ولا عمرة له).

(٤) المجموع (٧/٢٠٦).

(٥) هداية السالك(٢/٥٨٠)، وقال الشنقيطي في أضواء البيان(٤/٤٩١): (اعلم أن من سلك إلى الحرم طريقاً لا ميقات فيها فميقاته المحل المحاذي لأقرب المواقيت إليه...وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم)، وقد خالف ذلك ابن حزم الظاهري فقال في المحلى(٥/٥٣): (ومن كان طريقه لا تمرّ بشيء من هذه المواقيت فليحرم من حيث شاء براً أو بحراً)، يعني: لاميقات له !

مسامتة المتجه إلى مكة الميقات الواقع عن يمينه أو شماله، **وذلك حيث يكون بعده عن الكعبة كبعد ذلك الميقات**)[1]، وقال بعض المعاصرين: بأن معنى محاذاة الميقات كون المُحاذي واقعاً بين ميقاتين على خط واحد، **وحُكم على هذا القول بالبطلان ونحوه، وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

عبيدالله المباركفوري(ت١٤١٤)[2]، وعلي الطنطاوي(ت١٤٢٠)[3]، ود.محمد رواس قلعه جي(ت١٤٣٥)[4]، وعدنان العرعور[5]، ومحمد الحسن الددو[1] .

---

(١) "أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها" للدكتور سليمان الملحم ص(٢٢٥)، ضمن مجلة البحوث الإسلامية العدد(١٠٣).

(٢) قال في مرعاة المفاتيح (٣٤٧/٨): (الحدود التي حدها رسول الله ﷺ للحرم إذا أحطناها بالخطوط الممتدة من حد إلى حد تحدث منه صور مخمسة... فالذي يمر على أحد هذه المواقيت الخمسة حكمه واضح أنه يحرم من ذلك الميقات قبل أن يتجاوزه إلى الحل الصغير أو إلى جهة الحرم، أما الذي لا يمر على واحد من هذه المواقيت **فيجب عليه الإحرام قبل تجاوزه الخط الذي يمتد من ميقات إلى آخر ويكون حدًا فاصلاً بين الحل الصغير والآفاق، أي الحل الكبير، وإن هذا الخط في الأصل هو خط محاذاة الميقات**، فالحاج ما دام خارج الخط المذكور فهو في الآفاق، وإذا جاوز هذا الخط فقد دخل حدود الحل الصغير، ولا يجوز لآفاقي أن يدخل الحل الصغير بدون الإحرام).

(٣) قال كما في فتاويه ص (٢٤١-٢٤٢): (المحاذاة كما فهمتها من بضع سنوات، وأذكرها كل سنة في موسم الحج في الرائي والإذاعة، وأقول لمن يستمع إلي من العلماء: إذا كنت مخطئاً فبينوا خطئي بالدليل، وأنا أعلن الرجوع عنه...هي أن هي أن يخترق الحاج الخط الموصل بين ميقاتين من المواقيت متوجهاً إلى مكة. هذه هي المحاذاة).

(٤) قال في موسوعة فقه عمر بن الخطاب ص(٣١١): (فهم عمر ﷺ أن هذه الأماكن -المواقيت- التي حدها رسول الله ﷺ ليست مقصورة بأعيانها، وإنما هي حدود منطقة الإحرام، فإذا ماحددت منطقة الإحرام جاز للحاج أن يحرم من أية نقطة على حدودها، وحدود منطقة الإحرام بينها الشكل المرفق...)، ثم وضع خريطة ووصل بين المواقيت.

(٥) قال في رسالته "أدلة إثبات أن جدة ميقات" ص(١٥): (يطلق على المكان أنه يحاذي مكاناً آخر، إذا تحقق فيه إحدى الحالات الثلاثة: الأولى: أن يكون الموضع واقعاً بين مكانين وعلى خطٍ واحدٍ...وهذا أمر مسلم به عند العقلاء وهو مقتضى اللغة، لايحتاج إلى بسط الأدلة عليه)، وقال ص(٢٠): (المحاذاة إنما تعني: اختراق محيط المواقيت، أي: المرور بين ميقاتين، وماعدا ذلك فليس من المحاذاة في شيء)، وقال ص(٢١): (يمكن أن نخلص إلى

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

أما وجه شذوذ القول بأن المحاذاة تتحقق في كل بقعة بين ميقاتين؛ فهو نقل الاتفاق على خلافه، وحكم بعض العلماء عليه بالشذوذ أو البطلان ونحوهما، و من ذلك:

- ابن باز (ت١٤٢٠) بقوله: (صدر من بعض الإخوة في هذه الأيام كتيب اسمه: "أدلة الإثبات أن جدة ميقات"[(٢)] يحاول فيه إيجاد ميقات زائد على المواقيت التي وقتها رسول الله ﷺ حيث ظن أن جدة تكون ميقاتاً للقادمين في الطائرات إلى مطارها أو القادمين إليها عن طريق البحر أو عن طريق البر، فلكل هؤلاء أن يؤخروا الإحرام إلى أن يصلوا إلى جدة ويحرموا منها؛ لأنها بزعمه وتقديره تحاذي ميقاتي السعدية والجحفة فهي ميقات **وهذا خطأ واضح** يعرفه كل من له بصيرة ومعرفة بالواقع...ولما تسرع بعض العلماء منذ سنوات إلى مثل ما تسرع إليه صاحب هذا الكتيب فأفتى بأن جدة ميقات للقادمين إليها صدر عن هيئة كبار العلماء قرار **بإبطال هذا الزعم وتفنيده** جاء فيه ما نصه: "وبعد الرجوع إلى الأدلة وما ذكره أهل العلم في المواقيت المكانية ومناقشة الموضوع من جميع جوانبه فإن المجلس يقرر بالإجماع ما يلي: أن الفتوى الصادرة الخاصة بجواز جعل جدة ميقاتاً لركاب الطائرات الجوية

القاعدة التالية: **كل البقع التي بين ميقاتين هي بقع محاذية،** وبالتالي هي مواقيت إضافية، وقد قال بذلك غير واحد من أهل العلم، منهم العلامة: عبيد الله المباركفوري)انتهى، ولم يذكر غير المباركفوري.

(١) قال في فتوى له: (حدَّدَ رسول الله ﷺ المواقيت المكانية، وكلها في الحل وهي محيطة بالحرم بمخمّس غير متساوي الأضلاع لتفاوت المواقيت في البُعدِ، وقد اتفق أهل العلم على أن من لا يمر في طريقه بواحد من المواقيت لا يلزمه الذهاب إلى الميقاتِ بل يحرم من المحاذاة، **والذي نراه أن المحاذاة إنما هي الخط المستقيم بين الميقاتين)** الفتوى منشورة في خزانة الفتاوى التابع لموقع الإسلام اليوم بتاريخ (١٤٢٨/١١/٢٧هـ).

(٢) يقول أ.د.سعد الخثلان: (لما ألّف أحد المشايخ المعاصرين كتابًا في أن جدة من ميقات، أمر شيخنا عبد العزيز بن باز -رحمه الله- بسحبه من المكتبات، وبعدم بيعه لأنه قد يسبب تشويشًا على الناس، وأصدر بيانًا بين فيه أن جدة أنها دون المواقيت). كما في النوازل المعاصرة في العبادات، الدرس (٤)، وهي دروس مفرغة وموجودة في موقعه الرسمي.

والسفن البحرية **فتوى باطلة**؛ لعدم استنادها إلى نص من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع سلف الأمة، **ولم يسبقه إليها أحد من علماء المسلمين**...)[1].

- أ.د.إبراهيم الصبيحي(ت١٤٣٧) حين علّق على قول العرعور لما قال عن المباركفوري: (ثم أجاز -كبقية العلماء- الإحرام من أي نقطة على هذا الخط)[2]، قال الصبيحي: (فهو كلام لم أرَ من سبقه إليه. ولذا فلا تصح نسبة هذا القول لأهل العلم، بل أهل العلم مجمعون على خلافه)[3]، وقال عن تقرير العرعور بأن جدة ميقات إضافي لجميع الناس بأن ذلك: (**بناء على ما أحدثه وابتدعه** من نظرية اختراق محيط المواقيت)[4]، وقال: (**جاء ببدعة جديدة**)[5].

- ولما قال العرعور: (اتفق أهل العلم -كما سبق ذكره- على أن من قدم من مكان لا ميقات فيه، فليحرم على مسافة أقرب ميقات إليه)[6]، قال الصبيحي: (لم يأخذ بهذا الإجماع الذي ارتضاه وقرره؛ حيث أجاز الإحرام من أي نقطة تقع على المحيط السداسي للمواقيت، بغض النظر عن محاذاتها من حيث المسافة للميقات القريب منها، أو عدم محاذاتها، **وهذا يعد خرقاً لهذا الإجماع الذي حكاه، حيث خالف أهل**

(١) فتاوى ابن باز(١٧/٣١-٣٢)، وانظر: فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الثانية(١٠/٩٥)، وأنبه هنا إلى أنه ليس كل من جعل جدة ميقاتاً يكون ذلك بناء على قاعدة المحاذاة، فمنهم من يجعلها ميقاتاً مطلقاً؛ لأنها على خط بين ميقاتين كالعرعور والددو وهم المقصود هنا، ومنهم من يجعلها ميقاتا خاصاً للقادم عن طريق الجو أو البحر؛ كابن عاشور وآل محمود والزرقاء، ومنهم من يجوّز الإحرام بها؛ لأن الفرق يسير بينها وبين المواقيت والمحاذاة تقريبية كعبدالعزيز الطريفي، ومنهم من يجعلها ميقاتاً خاصاً لمن قدم من غربها مباشرة ولم يمر بميقات وهو رأي كثير من العلماء، ومنهم من يمنع أن تكون جدة ميقاتاً مطلقاً كما هو قرار المجمع الفقهي الإسلامي سنة(١٤٠٢).

(٢) "أدلة إثبات أن جدة ميقات" ص(٢٢).

(٣) مشكل المناسك ص(٢٨٤).

(٤) المرجع السابق ص(٢٨٦).

(٥) المرجع السابق ص(٢٩٥).

(٦) "أدلة إثبات أن جدة ميقات" ص(٢٨).

العلم في ذلك، فقال في مخالفتهم: "المحاذاة إنما تعني اختراق محيط المواقيت، أي: المرور بين ميقاتين، وماعدا ذلك فليس من المحاذاة في شيء")[1].

- وقال د. سليمان الملحم: (ومن تأمل كلام الفقهاء في المحاذاة وفي أحكامها، رأى اتفاقهم على مفهوم عام لها وهو: مسامتة المتجه إلى مكة الميقات الواقع عن يمينه أو شماله، وذلك حيث يكون بعده عن الكعبة كبعد ذلك الميقات)[2]، وقال: (**ولم يقل أحد من أهل العلم بمراعاة الميقاتين جميعاً**)[3]، وقال: (هذا القول قول غير مسبوق إليه من قبل فقهاء الأمة، بل مخالف لأقوالهم...**ومع فساد هذا القول** في كيفية المحاذاة، فإنه صعب التطبيق...)[4].

- وقال أ.د.عبدالله السحيباني عن قول الطنطاوي في المحاذاة وأنها الخط الموصل بين ميقاتين، قال: (هذا في الحقيقة قول لم يسبق إليه الشيخ - رحمه الله - فلعله سبق قلم منه، أو أنه اجتهاد لم يوفق فيه للصواب، وكل يؤخذ من قوله ويترك)، وقال: (وهذه القاعدة في المحاذاة وإن كانت متبادرة إلى الذهن وهي سهلة في التطبيق العملي، إلا أني لا أعلم قائلاً بها من فقهاء المذاهب)[5].

- وفي موقع الدرر السنية: (التفسير للمحاذاة وهو كون المكان واقعاً بين ميقاتين على خط واحد مخالف لتفسير أهل العلم، وفي وضع هذا الخط المحيط بالمواقيت ربط للمحاذاة بميقاتين وليس بميقات واحد، **وهذا خطأ واضح في فهم المحاذاة**)[6].

---

(١) مشكل المناسك ص(٣١١)، والقول الذي نقله عن الشيخ العرعور في "أدلة إثبات أن جدة ميقات" ص(٢٠).

(٢) "أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها" للدكتور سليمان الملحم ص(٢٢٥)، ضمن مجلة البحوث الإسلامية العدد(١٠٣).

(٣) المرجع السابق ص(٢٤٤).

(٤) المرجع السابق ص(٢٤٥-٢٤٦)، وقال: (هذا القول المُحدث...).

(٥) النوازل في المواقيت المكانية ص(٢٩)، وقوله: (سهلة في التطبيق) إن كانت بالحساب فهي صعبة جداً .

(٦) في مقال بعنوان: أدلة إثبات أن جدة ميقات"عرض ونقد"، من إعداد القسم العلمي بمؤسسة الدرر السنية.

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

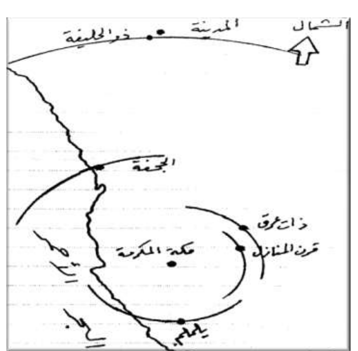
المسألة الأولى: أدلة القائلين بأن المحاذاة هي كون المحاذي بينه وبين مكة، كما بين الميقات الأقرب منه إلى مكة، إذا كان الميقات عن يمينه أو شماله[١]:

استدل أصحاب هذا القول:

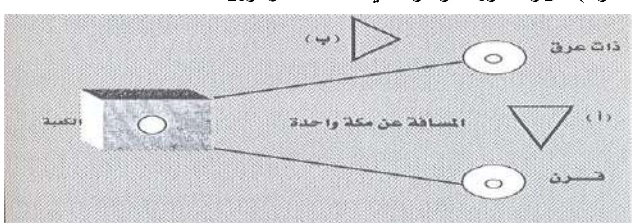
١/ بما أخرجه البخاري عن ابن عمر -رضي الله عنهما- قال: (لما فتح هذان المصران أتوا عمر، فقالوا: يا أمير المؤمنين، «**إن رسول الله ﷺ حدّ لأهل نجد قرناً**»، وهو جورٌ عن طريقنا، وإنّا إن أردنا قرناً شقّ علينا، قال: (فانظروا حذوها من طريقكم، فحد لهم ذات

---

(١) يلاحظ أن الأدلة التي أوردتها هي في اعتبار المحاذاة، ثم النزاع هو في تفسير هذه المحاذاة، فبعضهم يجعل خطوطاً دائرية تمر بالميقات فيكون ماعن يمين وشمال الميقات محاذياً له إذا كان على خط دائرته التي مركزها مكة، فتكون مسافتهما عن مكة سواء كما اختاره د. الصبيحي في مشكل المناسك ص(٢٩٦)، [وتوضيحها كما في الصورة وهي في بحث شيخنا د.الملحم]:



والمهم في كلام كثير من العلماء هو أن تكون المسافة بين الشخص المحاذي ومكة، كالمسافة بين الميقات القريب إليه ومكة،كما قال ابن تيمية في شرح العمدة-كتاب الحج(٣٣٦/١): (الإحرام مما يحاذي الميقات بمنزلة الإحرام من نفس الميقات، فإنه إذا كان بعدهما عن البيت واحداً: لم يكن في نفس الميقات مقصود)، وفي الصورة تقريب لذلك باعتبار أن ذات عرق محاذية لقرن، كما قال ابن الأثير في النهاية(٣٥٨/١): (ذات عرق: ميقات أهل العراق. وقرن ميقات أهل نجد، ومسافتهما من الحرم سواء)، [والصورة موجودة في بحث العرعور]:



عرق)[1].

وجه الاستدلال:

- قول عمرﷺ: (فانظروا حذوها)، (فلم يأمرهم عمر، والمسلمون بالمرور بقرن، بل جعلوا ما يحاذيها بمنزلتها، وذلك لأن الإحرام مما يحاذي الميقات بمنزلة الإحرام من نفس الميقات، فإنه إذا كان بعدهما عن البيت واحداً: لم يكن في نفس الميقات مقصود)[2]، (فأمرهم بمحاذاة أقرب ميقات إلى طريقهم، دون مراعاة للميقات الآخر الذي على يمينهم وهو ذو الحليفة)[3].
- وهو يدل على أن (الإحرام من محاذاة الميقات أقرب الأمور إلى النص؛ لأن القصد البعد عن مكة بهذه المسافة فلزم اتباعه) [4].

٢/ الدليل الآخر وله علاقة بالأول: إقرار الصحابة لعمر ﷺ في اعتباره وتقديره للمحاذاة، مع اشتهار في الأمر مما يدل على إجماعهم، قال ابن عمر -رضي الله عنهما-: (قاس الناس ذات عرق بقرن)[5]، قال ابن بطال: (والناس حينئذ هم علماء الصحابة الذين هم حجة على من خالفهم)[6]، وقال الشافعي: (لم يثبت عن النبي ﷺ أنه حد ذات

(١) أخرجه البخاري(١٥٣١)، قال ابن حجر في الفتح(٣٨٩/٣): (والمصران: تثنية مصر والمراد بهما الكوفة والبصرة... قوله: وهو جور...أي: ميل، والجور الميل عن القصد ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾، قوله: فانظروا حذوها، أي: اعتبروا ما يقابل الميقات من الأرض التي تسلكونها من غير ميل فاجعلوه ميقاتاً).

(٢) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٣٣٦/١).

(٣) "أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها" للدكتور سليمان الملحم ص(٢٤٤)، ضمن مجلة البحوث الإسلامية العدد(١٠٣).

(٤) طرح التثريب(١٦/٥).

(٥) أخرجه أحمد(٤٤٥٥) قال: حدثنا هشيم، أخبرنا يحيى بن سعيد، وعبيد الله بن عمر، وابن عون، وغير واحد، عن نافع، عن ابن عمر به، وهذا إسناد صحيح.

(٦) شرح البخاري (٢٠٠/٤).

عرق وإنما أجمع عليه الناس)[١]، قال الخطابي: (تابع الناس في ذلك عمر بن الخطاب إلى زماننا هذا)[٢].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- أما الإجماع على اعتبار المحاذاة، فقد خالف فيه ابن حزم وحكاه عن غيره حين قال: (ثم اختلفوا إذا حاذى موضع الميقات، فقالت طائفة: يلزمه أن يحرم، وقال آخرون: لا يلزمه؛ فلا يجوز أن يجب فرض بغير نص ولا إجماع)[٣].
- وعلى فرض التسليم بالمحاذاة فإنها بالاجتهاد والتقدير، وليست في فرض خطوط أو دوائر، وسيأتي مزيد بيان لذلك في نهاية المسألة -بإذن الله-.

وأجيب عن مناقشة الإجماع:

- بأن ابن حزم لم ينسب القول بعدم اعتبار المحاذاة إلى أحد فهي دعوى منه، و(لايعلم بأن أحداً من السلف خالف فيه عمر رضي الله عنه قبل ابن حزم)[٤].
- أما وجوب الإحرام من الميقات لمريد النسك فهذه مسألة أخرى قال عنها ابن حزم: (ما نعلم عن الصحابة في هذا إلا ما أوردنا)[٥]، يعني لزوم الإحرام من الميقات، ثم حكى الخلاف بعد الصحابة في عدم وجوب الإحرام[٦]، ولعله نقل هذا الخلاف في

---

(١) نقله عنه ابن حجر في الفتح(٣/٣٨٩)، وقبله الروياني في بحر المذهب(٣/٤١٢)، وانظر: الأم (٢/١٥٠).

(٢) معالم السنن (٢/١٤٩).

(٣) المحلى (٥/٥٥).

(٤) أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها ص(١٨٨).

(٥) المحلى (٥/٥٧).

(٦) انظر: المرجع السابق، ووجوب الإحرام منها هو قول عامة العلماء قال ابن المنذر في الإشراف(٣/١٨٠): (وفي المسألة أقاويل غير ذلك: أحدها: أن لا شيء على من ترك الميقات، هذا أحد قولي عطاء، وروينا ذلك، عن الحسن، والنخعي)، قال الماوردي في الحاوي(٤/٧٢) عن قول الحسن والنخعي: (وهذا مذهب شاذ واضح الفساد).

وجوب الإحرام من الميقات إلى مسألة اعتبار المحاذاة وبينهما فرق.

- و(الحاصل أن الخلاف الجاري في حكم الإحرام من الميقات يجري في المكان المحاذي له)[1].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بأن محاذاة الميقات كون المُحاذي واقعاً بين ميقاتين على خط واحد[2]:

استدل أصحاب هذا القول:

١/ بأثر ابن عمر الذي استدل به أصحاب القول الأول، والشاهد منه قول عمر: (فانظروا حذوها من طريقكم).

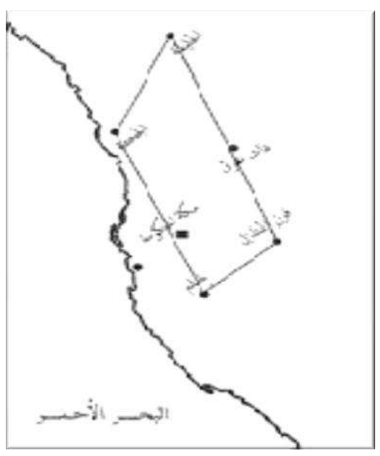
وجه الاستدلال:

- أن (المحاذاة إنما تعني: اختراق محيط المواقيت، أي: المرور بين ميقاتين، وماعدا ذلك فليس من المحاذاة في شيء)[3]، (وهذا أمر مسلم به عند العقلاء وهو مقتضى اللغة،

---

(١) أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها ص(١٨٨).

(٢) وهذا تقريب للخطوط التي بين المواقيت، بإيصال خطوط مُستقيمة بين المواقيت، وبها يتبين أن جدة خارج محيط المواقيت الذي يرونه برسم الخطوط ولاتدخل إلا بنوع تكلف لايوافق الواقع، كما في الصورة [وهي من بحث "إحرام القادمين بالطائرات من أين يكون؟" للدكتور الغزالي، وللدكتور عامر بهجت بحث في الشبكة يثبت ذلك أيضاً]:



(٣) "أدلة إثبات أن جدة ميقات"ص(٢٠).

لايحتاج إلى بسط الأدلة عليه)[١]،و(كل البقع التي تقع بين ميقاتين هي بقع محاذية)[٢].

ونوقش هذا الاستدلال بأمور[٣]:

- أن هذا المعنى للمحاذاة فيه مراعاة لميقاتين، وعمرﷺ قال: (انظروا حذوها) يعني: قرن المنازل، وهي عن يسار ذات عرق، دون مراعاة لذي الحليفة التي عن يمينه.
- وأقوال أهل العلم منحصرة في محاذاة الأقرب من المواقيت إلى طريقه، وبين التخيير فإن شاء أحرم من الأول أو الثاني، ولم يقل أحد بمراعاة الميقاتين جميعاً.
- ولو وضع خط بين الجحفة ويلملم مثلاً، فإن جزءاً كبيراً من هذا الخط أقرب إلى مكة من الميقاتين الذين يراعيهما، فيفضي إلى تأخير الإحرام عن محاذاة جميع المواقيت[٤].
- (ومع فساد هذا القول في كيفية المحاذاة فإنه صعب التطبيق، ويحتاج إلى عمليات

---

(١) المرجع السابق ص(١٥)، وفي النقل الأول حصر معنى المحاذاة بما ذكر، وفي موضع آخر جعله إحدى معاني المحاذاة.

(٢) المرجع السابق ص(٢١).

(٣) في بحث"أحكام المحاذاة وكيفيتها" قال ص(٢٤٤): (لم يذكر أصحاب هذا القول-حسب اطلاعي- أدلة على أن محاذاة الميقات بهذه الكيفية)، ثم ناقش قولهم بما هو مجمل في المناقشة الآتية، وانظر: مشكل المناسك ص(٢٩٠).

(٤) في "أحكام المحاذاة" ص(٢٤٦): (ولذلك اضطر القائلون بهذا القول عند رسم الخرائط التوضيحية إلى وصل الجحفة بجدة ثم وصل جدة بيلملم، فصارت جدة على قاعدتهم كأنها ميقات منصوص عليه)، وقال د.الصبيحي في "مشكل المناسك" ص(٢٩١) عن رسم العرعور: (ولم يجعله مستقيماً...بل جعله منكسراً إلى الجهة الغربية ليمر على جدة؛ إذ لو جعله مستقيماً لأخرج جدة)، وقد قال العرعور ص(٢٣): (فيتكون بذلك محيط **سداسي الشكل**، وتكون كل النقط التي تقع عليه تحقق معنى المحاذاة)، وانظر الصورة الآتية [وهي من بحث العرعور]:



حسابية وهندسية دقيقة في كل حال محاذاة يحتاج إليها الناس، على الرغم من سهولة تصوره على الورق والخرائط...وذلك من خلال النظر فيما يأتي:

- معرفة المسافة بين الطريق المسلوك والميقات الواقع عن يمينه، معرفة المسافة بين الطريق المسلوك والميقات الواقع عن شماله.
- معرفة المسافة بين مكة والميقات الذي عن يمينه، معرفة المسافة بين مكة والميقات الذي عن يساره.
- نسبة المسافة التي بينه وبين أحد الميقاتين إلى المسافة التي بينه وبين الميقات الآخر، وماتقتضيه هذه النسبة من بعد عن مكة.
- ولاشك أن هذه الأمور تحتاج إلى خبير...فكيف يُعلّق الحكم الشرعي الذي يحتاج إليه عموم الناس على أمر لايحسنه إلا أفراد منهم، مع مافيه من الحرج والمشقة؟)[1].

ويمكن مناقشة عسر التطبيق:

- بأن ذلك مسلم عند الحساب المذكور، لكن التطبيق غير منحصر بالحساب، فاليوم يمكن أن تفتح الخريطة من أي جهاز جوّال وتنظر في موقعك وماحوله من المناطق، ويمكن أن ترسم خطوطاً على الخريطة تبين لك ماتريد.

سبب الخلاف:

- الظاهر والله أعلم أن هذه المسألة فيها جِدّة نسبية، وهي أشبه بالنوازل، (وأكثر الفقهاء المتقدمين لا يقفون عند كلمة "محاذاة" وقفةً طويلة؛ حيث إنها لم تكن مشكلة في زمنهم؛ لأن الطرق والمسالك محدودة، والمحاذاة تكون قريبة من الميقات الأصلي، وتحريِّها سهل، فالطرق في الماضي وعرة، بخاصة تلك التي تجانب الطريق السالكة

(١) "أحكام المحاذاة وكيفيتها" ص(٢٤٦-٢٤٧)، وانظر: "مشكل المناسك" ص(٢٩١-٢٩٦).

للحجاج، حيث الأمن والقوافل وتوفير الماء والرفقة، فالغالب على أمر الناس أنهم يسلكون هذه الطرق التي تمر بالمواقيت، أو قريباً منها.

- أما اليوم فقد اختلف الحال فكثرت الطرق والبلاد حول المواقيت، وتطورت وسائل المواصلات، فأصبح أكثر الحجاج –خاصة حجاج الجو- لا يحرمون من نفس المواقيت، وإنما من حذائها...
- ولأجل أن هذه المسألة من المسائل النازلة بصورتها الواقعية في هذا الزمن، فقد لا يجد الباحث في كلام المتقدمين معنى منضبطاً وتحديداً دقيقاً للمعنى الواقعي للمحاذاة)[1].
- ويشهد لذلك قول شيخنا د.الملحم في معنى المحاذاة: (لاحظت أن تعريفها متداول في كتب الشافعية بكثرة ثم كتب المالكية. أما الحنفية والحنابلة فلم أقف على تعريف لها عندهم)[2].
- ومعرفة رتبة المسألة وأنها بالنوازل أشبه، يُضعف إمكان الاحتجاج عليها بالإجماع، أو دعوى مخالفة الاتفاق السابق، فالخلاف محفوظ بين المعاصرين الذين اجتهدوا في النازلة بتحقيق المناط بعد اتفاقهم على أن المناط هو المحاذاة[3]، والله أعلم.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فالذي يظهر أن نسبة القول **بأن معنى محاذاة الميقات هو**

---

(١) النوازل في المواقيت المكانية ص(٢٨).

(٢) أحكام محاذاة الميقات وكيفيتها ص(٢٢٥).

(٣) فائدة: الطيارون اليوم لايعتمدون على الخطوط بين المواقيت ولا الدوائر، بل عندهم نقاط افتراضية مثبتة على الخريطة من إدارة مختصة بذلك، تعني المرور فوق الميقات أو المسامتة التي تعني التعامد بنسبة ٩٠درجة، كما حدثني بذلك أحد الطيارين، وذكر نحوه د.عامر بهجت في مقال"توضيح معنى المحاذاة"، وأنه عليه العمل في الخطوط السعودية.

كون المُحاذي واقعاً بين ميقاتين على خط واحد إلى الشذوذ غير صحيحة؛ لعدم مخالفته لإجماع واضح أو نص صريح، بل هو اجتهاد في تحقيق مناط متفق عليه .

لكن القول بهذا الخط المستقيم أو الخطوط الدائرية فيه ضعف لأمور:

- أن حدود المواقيت التي سيكون منها الخط غير محددة المعالم، فإن المواقيت (لم يقدر النبي ﷺ المسافات التي بينها وبين الحرم لا بالأميال ونحوها، ولا بالمراحل، كما أنه ﷺ لم يحد واحدًا منها بحد ولم يصفه بصفة، وإنما اقتصر على ذكر أسمائها)[1].
- وبعد محاولة للتحديد تبيّن أن (جميع مواقيت الإحرام أودية عظام)[2] أو قرى كبيرة كما ذكر في معجم البلدان عن بعضها، فـ(ذو الحليفة: قرية...منها ميقات أهل المدينة)[3]، والجحفة(كانت قرية كبيرة...وإنما سميت الجحفة لأن السيل اجتحفها وحمل أهلها في بعض الأعوام)[4]، ويلملم وادي مجراه ممتد من الشرق إلى الغرب، من سفوح جبال السراة حتى مصبه في البحر الأحمر، ويُقدر بنحو مائة وخمسين كيلاً[5]، و(قرن المنازل هو وادي السيل...ثم على الجهة الأخرى في أعلاه هو الذي يسميه أهل الطائف "المحرم" فالمحرم والسيل واحد)[6].
- فإن عسُر على المكلف تحديد الميقات فبمحاذاته، والمحاذاة ليست بأعظم من استقبال

(١) فتاوى محمد بن إبراهيم (٥/٢٠٩)، وفي "النوازل في المواقيت المكانية" ص(٢٠): (وهذه المسألة بهذه الصورة - أعني تحديد الأطوال والحدود - لم أجد من تعرض لها من أهل العلم، سواء من شراح الحديث النبوي أو من الفقهاء، أو حتى من الجغرافيين. بل لم تكن هذه المسألة محل عناية كثير من الفقهاء، فقد كانوا يكتفون بذكر المكان باسمه، ولم يكن أحد منهم يتتبع حدود الميقات وامتداده وطوله وعرضه وما إلى ذلك).

(٢) تيسير العلام ص(٣٦٢).

(٣) معجم البلدان(٢/٢٩٥).

(٤) معجم البلدان(٢/١١١).

(٥) انظر: تيسير العلام ص(٣٥٩)، وذكر أن السعدية في نحو نصف مجراه وقد كان الطريق يمر بها.

(٦) فتاوى محمد بن إبراهيم(٥/٢٠٧).

القبلة، وقد قيل للإمام أحمد (قبلة أهل بغداد على الجدي؟ فجعل ينكر أمر الجدي، فقال: أيش الجدي؟ ولكن على حديث عمر: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة**»)[(١)].

- ويتجلّى حكم المسألة بالنظر في نظائرها، كالقبلة، ومواقيت الصلاة، ودخول الأشهر، وبخاصة إذا أضيف إلى تحديد المحاذاة حساب ورسم، فهذا لايحسنه كل أحد وفيه من العنت والمشقة التي لم يؤمر بمثلها الناس في التكاليف العامة.
- ومبنى المسألة على التيسير إذا تحقق التعظيم، فقد جُعلت المواقيت أماكن كبيرة محيطة بالحرم، ولم تحد بمسافات ولا صفات، فلايحتاج المتجه إلى مكة إذا لم يمر بميقات إلا معرفة أقرب ميقات في طريقه عن يمينه أو شماله، ثم تقدير نحو مسافته إلى مكة، **والمحاذاة تتوسع كلما اتسعت المسافة وهذا لا يُراعى بوضع الخطوط، وهو مهم** [(٢)].
- وحين النظر إلى الميقات المتفق عليه بالمحاذاة وهو "ذات عرق" والفرق بين مسافته عن مكة ومسافة "قرن المنازل" نجد فرقاً [(٣)]، وكان الإمام الشافعي دقيقاً في عبارته حين قال: (ذات عرق شبيه بقرن في القرب وألملم)[(٤)].
- وأختم بعبارة ابن تيمية حين قال: (يعرف محاذاته للمؤقت وكونه هو الأقرب إليه بالاجتهاد والتحري، فإن شك فالمستحب له الاحتياط فيحرم من حيث يتيقن أنه لم يجاوز حذو الميقات القريب إليه إلا محرماً، ولا يجب عليه ذلك حتى يغلب على ظنه أنه قد حاذى الميقات الأقرب)[(٥)]، والله أعلم.

---

(١) فتح الباري لابن رجب(٣/٦٥)، والحديث يرى الإمام أحمد أنه موقوف على عمرﷺ كما في (٣/٦٠-٦١).

(٢) انظر: مجموع الفتاوى (٢٢/٢٠٨)، العلامة الشرعية لبداية الطواف ونهايته ص(٢٩).

(٣) يبعد قرن المنازل عن مكة (٧٨) كيلاً، وتبعد ذات عرق (١٠٠)كيلاً. انظر: تيسير العلام ص(٣٦٠-٣٦٢)، النوازل في المواقيت المكانية ص(١٦-١٨)، ولايخفى أنها مسافات تقديرية لأن البداية والنهاية غير متفق عليها.

(٤) الأم (٢/١٥٠)، وألملم هي يلملم، وسكان تلك المنطقة يقولون لها اليوم "لملم"، وهو واد عظيم كما سبق.

(٥) شرح العمدة-كتاب الحج(١/٣٣٧).

المبحث الثالث: عودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

هذه المسألة تتعلق بالتحلل الأول الذي يكون في يوم النحر، فإذا تحلل المحرم برمي الجمرة، أو برميها مع الحلق، -على الخلاف فيما يحصل به التحلل الأول-، ولم يبق عليه إلا طواف الإفاضة، فهل يعود إلى إحرامه إذا لم يطف للإفاضة قبل غروب شمس يوم النحر؟ هذه مسألتنا.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. الحاج (إذا أتى منى رمى جمرة العقبة...فإذا رمى جمرة العقبة نحر هديه إن كان معه هدي[١]...ثم يحلق رأسه أو يقصره...وإذا فعل ذلك فقد تحلل باتفاق المسلمين التحلل الأول فيلبس الثياب ويقلم أظفاره)[٢].

٢. ويبقى التحلل كله بطواف الإفاضة [٣]، (فإذا طاف طواف الإفاضة فقد تم حجه وحل له كل شيء بإجماع)[٤].

---

(١) وأكثر العلماء (لا يتوقف عندهم التحلل الأول على الذبح) كما في طرح التثريب(٥/٨١).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٦/١٣٥-١٣٧)، وقال ابن عبدالبر في التمهيد(١٩/٣١١): (من رمى جمرة العقبة فقد حل له الحلاق والتفث كله بإجماع)، قال الراغب في المفردات ص(١٦٥): (أصل التَّفْث: وسخ الظفر وغير ذلك، مما شابه أن يزال عن البدن)، وسبق تفسير معنى التفث في المبحث العاشر من كتاب الطهارة، وقد قال العراقي في طرح التثريب(٥/٨١): (ما يحل بالتحلل الأول، وقد اتفق هؤلاء على أنه يحل به ما عدا الجماع ومقدماته وعقد النكاح والصيد والطيب، وأجمعوا على أنه لا يحل الجماع واختلفوا في بقية هذه الأمور).

(٣) قال ابن هبيرة في اختلاف الأئمة(١/٣١٨): (اتفقوا على أن التحلل الأول يحصل بشيئين من ثلاثة هي: الرمي، والحلق، والطواف، فهو يحصل بالرمي والحلق، أو بالرمي والطواف، أو بالطواف والحلق. والتحلل الثاني يحصل بما بقي من الثلاثة التي ذكرناها)انتهى.

(٤) التمهيد(١٩/٣١٠)، قال ابن حزم في المراتب ص(٤٥): (واتفقوا على أن من طاف طواف الافاضة يوم النحر أو

٣. (واتفقوا على أنه يستحب فعله يوم النحر بعد الرمي والنحر والحلق)[١]، ولم يلزموا من لم يطف الإفاضة يوم النحر أن يعود محرماً، وذهب بعض المعاصرين إلى أنه إن لم يطف قبل غروب شمس يوم النحر فإنه يعود محرماً بعد تحلله، **وحُكم على هذا القول بالشذوذ، وهذا هو الرأي المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين[٢]:

الألباني (ت١٤٢٠)[٣]، ومحمد بن علي الإثيوبي[٤].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذه:

- ابن باز (ت١٤٢٠) بقوله: (ما يتعلق بعوده محرماً كما كان إذا لم يطف يوم العيد. فهذا

بعده وكان قد أكمل مناسك حجه ورمى فقد حل له الصيد والنساء والطيب والمخيط والنكاح والانكاح وكل ما كان امتنع بالاحرام).

(١) شرح النووي على مسلم(٩/٥٨).

(٢) هناك من سبق بعض المعاصرين وهو علي أكبر أبناء المجدد محمد بن عبدالوهاب، وقد أشار أخوه عبدالله إلى ذلك بقوله كما في مجموعة المسائل والرسائل النجدية(١/٢٥٧): (بعض العيال أفتى أنّ مَن لم يطف يوم العيد وأراد أن يطوف بعده فعليه أن يحرم بعد رمي جمرة العقبة والذّبح والحلق، فالذي أفتى به الأخ عليّ -عفا الله عنه- لحديث بلغه في ذلك، لكن ما لزم أحدًا فعله ونحن ما جسرنا على الفتيا به؛ لأجل أنّه خلاف أقوال العلماء).

(٣) قال في مناسك الحج والعمرة ص(٣٢) :(إذا انتهى من رمي الجمرة حل له كل شيء إلا النساء ولو لم ينحر أو يحلق فيلبس ثيابه ويتطيب. لكن عليه أن يطوف طواف الإفاضة في اليوم نفسه إذا أراد أن يستمر في تمتعه المذكور وإلا فإنه إذا أمسى ولم يطف عاد محرماً كما كان قبل الرمي فعليه أن ينزع ثيابه ويلبس ثوبي الإحرام).

(٤) قال في ذخيرة العقبى(٢٤/٩٥): (الحقّ أن من أمسى، قبل أن يطوف بالبيت عاد محرمًا، فيجب عليه أن لا يتلبّس بشيء من محظوراة الإحرام حتى يطوف بالبيت...وهذا مما غفل عنه كثير من أهل العلم، فضلاً عن العوامّ، فينبغي إفشاؤه حتى يعلمه العوامّ، فيعملوا به).

القول ضعيف وهو خلاف ما عليه أهل العلم...**هذا القول قول شاذ** ومخالف لما عليه أهل العلم، والحديث ضعيف لا يحتج به، ولو فرضنا أن له شاهداً صحيحاً، **فهو قول شاذ مخالف لما عليه أهل العلم**، ولما دلت عليه السنة)[1].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بأن من تحلل فلا يعود إلى الإحرام:

من الأدلة على ذلك:

١/ حديث حفصة - رضي الله عنها- قالت: يا رسول الله، ما شأن الناس حلوا بعمرة، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «**إني لبّدت رأسي، وقلّدت هديي، فلا أحل حتى أنحر**»[2]، وقول عائشة- رضي الله عنها-: «**طيبت رسول الله ﷺ بيديّ هاتين، حين أحرم، ولحلّه حين أحل، قبل أن يطوف**»[3].

- وروى سالم عن ابن عمر عن عمر رضي الله عنه قال: (إذا رميتم الجمرة بسبع حصيات، وذبحتم وحلقتم، فقد حل لكم كل شيء إلا النساء والطيب)، قال سالم وقالت عائشة- رضي الله عنها-: (حل له كل شيء إلا النساء)، قال: وقالت عائشة - رضي الله عنها-: «**أنا طيبت رسول الله ﷺ**» يعني لحله[4].

---

(١) فتاوى ابن باز (٢٥/ ٢٣٤)، وذكر عدد من العلماء أنه لم يقل بذلك أحد، وسيأتي في الإجماع -بإذن الله-.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٥٦٦)، ومسلم(١٢٢٩).

(٣) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٧٥٤)واللفظ له، ومسلم(١١٨٩).

(٤) أخرجه ابن خزيمة (٢٩٣٩)، والبيهقي(٩٥٩١)، من طريق عبدالرزاق عن معمر عن الزهري عن سالم به، وإسناده صحيح، وفيه مخالفة عائشة لعمر في الأمور التي تحصل بالتحلل وأن الطيب يحل أيضاً، وجاء عن عمر رضي الله عنه من وجه آخر مايدل على أن التحلل يحصل برمي الجمرة فقط أخرجه مالك في موطئه(١/٤١٠) عن نافع، وعبد الله بن دينار، عن عبد الله بن عمر، أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة، وعلمهم أمر الحج، وقال لهم فيما قال: (إذا جئتم منى، فمن رمى الجمرة، فقد حل له ما حرم على الحاج. إلا النساء والطيب. لا يمس أحد نساء ولا طيبا، حتى يطوف بالبيت)، وجاء عنه بالإسناد نفسه في الموطأ(١/٤١٠) أنه قال من دون خطبة: (إذا جئتم منى، فمن

-وقالت عائشة: (إذا رمى حل له كل شيء إلا النساء، حتى يطوف بالبيت، فإذا طاف بالبيت حل له النساء)[(١)]، وقال عبدالله بن الزبير رضي الله عنه:(من سنة الحج...فإذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت)[(٢)]، وصحّ عنه أنه قال: (إذا رميت الجمرة من يوم النحر فقد حل لك ما وراء النساء)[(٣)]، وجاء عن ابن عباس أنه كان يقول: (التلبية شعار الحج فإن كنت حاجاً فلب حتى بدء حلك وبدء حلك أن ترمي جمرة العقبة)[(٤)].

وجه الاستدلال:

- أن هذه الأحاديث الثابتة، مرفوعة وموقوفة، مع تنوعها، ليس في شيء منها اشتراط الطواف قبل الغروب لحصول التحلل الأول، مع أهميته لو كان ثابتاً[(٥)].

رمى الجمرة، فقد حل له ما حرم على الحاج. إلا النساء والطيب. لا يمس أحد نساء ولا طيبا، حتى يطوف بالبيت)، واختار مالك أن التحلل يكون بالرمي فقط بل حكاه عن أهل العلم فقال كما في الموطأ(١/٣٢٤): (سمعت أهل العلم يقولون: لا بأس أن يغسل الرجل المحرم رأسه بالغسول بعد أن يرمي جمرة العقبة، وقبل أن يحلق رأسه، وذلك أنه إذا رمى جمرة العقبة فقد حل له قتل القمل، وحلق الشعر، وإلقاء التفث، ولبس الثياب)، وقال كما في النوادر والزيادات(٢/٤٠٩): (من رمى جمرة العقبةِ يوم النحرِ، فقد حل له كل شيءٍ إلا النساء، والطيب، والصيدَ).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(١٨٠٨) حدثنا وكيع، عن هشام بن عروة، عن أبيه عن عائشة به، وسنده صحيح، وصححه ابن حجر في الدراية(٢/٢٧)، وروي مرفوعاً ولايصح.

(٢) أخرجه ابن خزيمة(٢٨٠٠)، والحاكم(١٦٩٥)، والبيهقي:(٩٥٠٢) من طريق يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمد عن عبدالله بن الزبير به، وقال الحاكم:(هذا حديث على شرط الشيخين، ولم يخرجاه) ولم يتعقبه الذهبي، وقال أبو عمرو ياسر بن محمد في "بحوث حديثية في كتاب الحج" بعد أن صحح إسناده ص(١٣٦): (وله حكم الرفع لقوله: من سنة الحج). وذكر الطيب فيه خالفته فيه عائشة كما سبق، ولم يذكره هو في الأثر القادم، وهو أصح.

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣٨٠٧) حدثنا سفيان بن عيينة، عن ابن المنكدر، سمع ابن الزبير به، إسناد صحيح.

(٤) قال ابن حجر في الفتح(٣/ ٥٣٣): (روى ابن المنذر بإسناد صحيح عن ابن عباس) فذكره، وروي عنه من وجه آخر في المصنف والمسند وبعض أهل السنن وفيه انقطاع ولفظه: (إذا رميتم الجمرة، فقد حل لكم كل شيء إلا النساء).

(٥) ومن المسائل الظاهرة اختلاف الآثار في حصول التحلل بالرمي أو الرمي والحلق، وأما الطيب الذي منعه عمر فقد قال الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢/٢٣١): (وقد خالفته عائشة -رضي الله عنها- وابن عباس -رضي الله عنهما-

- وقد كان تأخير الإفاضة مما هو معتاد عند السلف، فقد ذكر ابن أبي شيبة في مصنفه هذه الترجمة(من زار يوم النحر)، ثم ترجم بعدها: (من كان لا يرى بتأخير الزيارة بأساً) وذكر آثاراً منها، عن محمد بن المنكدر قال: (لم يكن يفيض من أصحاب النبي ﷺ إلا من كان منهم يكون معه امرأة)[1].
- ويؤيده ماصحّ عن أفلح بن حميد عن أبيه قال: (كنا مع أبي أيوب في نفر من الأنصار، ما زار منا أحد البيت حتى كان في النفر الآخر، إلا رجل كان معه من أهله فتعجل بهم)[2]، وهذا يوافق ماصحّ عن عائشة-رضي الله عنها-: (أنها كانت إذا حجت، ومعها نساء تخاف أن يحضن، قدمتهن يوم النحر فأفضن)[3]، وقال ابن طاوس: (لم أعقل أني أفيض إلا ليلاً)[4].

٢/ الدليل الآخر: هو الإجماع.

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. البيهقي (ت٤٥٨)بقوله عن الحكم الوارد في حديث أم سلمة-وهو دليل القول الآخر- : (لا أعلم أحداً من الفقهاء يقول بذلك)[5]، قال النووي معلّقاً: (فيكون الحديث منسوخاً دل الإجماع على نسخه؛ فإن الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ لكن يدل

وابن الزبير في الطيب خاصة)، وهذا لايؤثّر على مسألتنا، والله أعلم.

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(١٣٠٥٤).

(٢) المصدر السابق(١٣٠٥٦).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ (٤١٣/١)عن أبي الرجال عن أمه عمرة عن عائشة به، وهو صحيح كسابقيه.

(٤) المصدر السابق(١٣٠٦٣) هكذا في طبعة الرشد بتحقيق الحوت، وفي طبعة الشثري(٥٠٩/٧)(١٣٥٢٦): (لم أعقل أبي يفيض إلا ليلاً)، وينظر الآثار التي ذكرها في هذا الباب، ليس في شيء منها اشتراط الطواف يوم النحر.

(٥) السنن الكبرى(٢٢٣/٥).

على ناسخ)[1].

٢. قال الصنعاني (ت١١٨٢) معلّقاً: (فهذه حكاية للإجماع على خلاف ما أفاده حديث أم سلمة...وقد قيل: إنه حديث منسوخٌ، وأنه لم يقل به أحد من العلماء)[2].

٣. وقال المحب الطبري(ت٦٩٤):(هذا حكم لا أعلم أحداً قال به)[3].

٤. وقال ابن كثير(ت٧٧٤): (وهذا الحديث غريب جداً، لا أعلم أحداً من العلماء قال به)[4].

٥. وقال البلقيني (ت٨٠٥): (الحديث الذي رواه أبو داود في سننِهِ من حديث أم سلمة...**فهذا مما أجمع العلماء على ترك العمل به**)[5].

٦. وذكره ابن رجب(ت٧٩٥) في الأحاديث التي حُكي عدم العمل بها ولم يخطّئ ذلك[6]، فقال: (حديث أن التحلل برمي الجمرة مشروط بطواف الإفاضة في بقية يوم النحر)[7].

٧. وقال العيني(ت٨٥٥): (حديث أم سلمة هذا شاذ، أجمعوا على ترك العمل به)[8].

٨. وقال عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب(ت١٢٤٢): (ما جسرنا على الفتيا به؛ لأجل

---

(١) المجموع (٢٣٤/٨).

(٢) التحبير لإيضاح معاني التيسير (٣٩٦/٣-٣٩٧).

(٣) القرى لقاصد أم القرى ص(٤٧٢).

(٤) البداية والنهاية (٦٢١/٧).

(٥) محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح ص(٤٦٩)، وانظر: فتح المغيث(٥٦/٤).

(٦) بعد ذكر الترمذي الأحاديث التي لم يُعمل بها، أتبعها ابن رجب بأحاديث حُكي عدم العمل بها ولم يذكرها الترمذي، وحديثنا منها ووضع المحقق عتر لها عنواناً هو:(فصل في سرد أحاديث اتفق العلماء على عدم العمل بها)، ثم أتبعها ابن رجب بأحاديث صدرها بقوله:(قد ادعى بعضهم ترك العمل بأحاديث أخر وهو خطأ ظاهر).

(٧) شرح علل الترمذي(٣٢٩/١-٣٣٠).

(٨) عمدة القاري(٦٩/١٠).

أنه خلاف أقوال العلماء من أهل المذاهب الأربعة وغيرهم)[1].

٩. وقال ابن باز(ت١٤٢٠): (مخالف لما عليه أهل العلم ولما دلت عليه السنة)[2]، وقال: (هو كالإجماع، وإنما يروى فيها خلاف لعروة بن الزبير، وإلا فهو كالإجماع من أهل العلم، أن من حل فحله تام، لا يعود للإحرام، وإجماعهم حجة... وعروة بن الزبير تابعي قبله الصحابة)[3].

١٠. وابن عثيمين (ت١٤٢١) بقوله: (لا يعوّل عليه؛ لشذوذه، وعدم عمل الأمة به)[4].

ونوقش الإجماع:

- بأن حديث أم سلمة(قال به عروة بن الزبير)[5]، و(الخلاف في ذلك موجود، قال ابن المنذر في الإشراف -لما حكى الخلاف فيما أبيح للحاج بعد الرمي وقبل الطواف-: وفيه قول خامس: وهو أن المحرم، إذا رمى الجمرة يكون في ثوبيه حتى يطوف بالبيت، كذلك قال أبو قلابة.
- وقال عروة بن الزبير: من أخّر الطواف بالبيت يوم النحر إلى يوم النفر فإنه لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا يتطيب، وقد اختلف فيه عن الحسن البصري، وعطاء، والثوري، انتهى)[6].
- وبعد أن (عرفت أن هذه الدعوى باطلة، حيث ثبت خلاف جماعة، كأبي قلابة، وابن

---

(١) الدرر السنية(٥/٣٨٧)، مجموعة الرسائل والمسائل النجدية(١/٢٥٨).

(٢) فتاوى ابن باز(٢٥/٢٣٤).

(٣) المرجع السابق(٢٥/٢٣٥-٢٣٦).

(٤) الشرح الممتع(٧/٣٤١-٣٤٢).

(٥) المحلى (٥/١٤١)، قال ابن حجر في التلخيص الحبير(٢/٥٥٨): (ذكر ابن حزم أنه مذهب عروة بن الزبير).

(٦) طرح التثريب(٥/٧٨-٧٩)، ومانقله عن ابن المنذر في الإشراف(٣/٣٦١).

الزبير، والحسن البصريّ، وعطاء، والثوريّ، على خلافٍ عن هؤلاء الثلاثة، فأين الإجماع المزعوم؟)[١].

- وعلى فرض التسليم،(فحديث رسول الله ﷺ أجلّ من أن يستشهد عليه بعمل الفقهاء به، فإنه أصل مستقل حاكم غير محكوم. ومع ذلك فقد عمل بالحديث جماعة من أهل العلم منهم عروة بن الزبير التابعي الجليل)[٢].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما المروي عن عروة بن الزبير(ت٩٤)، فإنه مقابل للإجماع المحكي، وقبل هدر الإجماع يحسن أن يُتحقق من ثبوته ودلالته، فالنقش بعد الثبوت، وإذا احتمل بعد الثبوت موافقة الإجماع حُمل عليه.
- أما الثبوت فلم أقف عليه مسنداً بهذا السياق، وأقدم من ذكره ابن حزم(ت٤٥٦)[٣]، ثم ابن رجب(ت٧٩٥)[٤]، وعدم ثبوته بذلك ظاهر، فكيف يقال: (ثبت خلاف جماعة)، فمثل هذه الدعوى إن لم تُثبت فلا يحسن بها معارضة الأئمة الذين ينفون الخلاف، والظاهر أن النسبة إلى عروة بهذا السياق خطأ .
- فقد جاء عنه بسياق آخر حكى لفظه ابن المنذر فذكر عن عروة قوله: ([من] أخّر الطواف بالبيت يوم النحر إلى يوم الصدر، فإنه لا يلبس القميص ولا العمامة ولا يتطيب)[٥]، فهذا لايوافق حديث أم سلمة الذي فيه اشتراط الطواف يوم النحر،

---

(١) ذخيرة العقبى (٩٥/٢٤).

(٢) مناسك الحج والعمر للألباني ص(٣١-٣٢).

(٣) انظر: المحلى(١٤١/٥)، وابن حجر حكاه في التلخيص من طريقه.

(٤) قال في شرح العلل (٣٣٠/١): (وقد حكي عن عروة القول به).

(٥) الإشراف(٣٦١/٣)، ومابين [ ] زيادة من طرح التثريب(٧٩/٥)، وفيه (النفر) بدل (الصدر)، ويوم الصدر هو اليوم الثالث عشر، ويوم النفر الأول هو اليوم الثاني عشر، ويوم النفر الثاني هو يوم الصدر. انظر: المطلع ص(١٩١).

وليس فيه التحلل ثم العودة إلى الإحرام، ويشبه أن يكون مذهبه البقاء على الإحرام أو بعضه حتى يطوف.

- مما يدل لذلك أنه قد حكى عنه المحب الطبري أنه قال: (لا يحل الطيب لمن لم يطف بالبيت بعد عرفة وإن قصّر. أخرجه سعيد بن منصور)[1]، وقوله هذا أخرجه ابن خزيمة ولفظه: (إنه لا يحل الطيب لأحد لم يطف قبل عرفات، وإن قصر ورمى)، قال ابن خزيمة: (فعروة بن الزبير إنما يتأول بهذا الفتيا أن الطيب إنما يحل قبل زيارة البيت لمن قد طاف بالبيت قبل الوقوف بعرفة)[2]، وصرّح ابن خزيمة أن عروة يقول بخلاف حديث أم سلمة فقال: (وهذا لفظ خبر أم سلمة، وخبر عكاشة مثله في المعنى فإذا حكم لهذا الخبر على ظاهره **دل على خلاف قول عروة الذي ذكرته**)[3].
- وهذا قريب من مذهب عمر ﷺ في منع الطيب قبل الطواف، وقد ردته عائشة بتطييبها رسول الله ﷺ لحله قبل الطواف، وليس هو من مسألتنا في شيء.
- قال ابن قدامة: (**وقال عمر بن الخطاب** ﷺ: **يحل له كل شيء، إلا النساء، والطيب.** وروي ذلك عن ابن عمر، وعروة بن الزبير، وعباد بن عبد الله بن الزبير؛ لأنه من دواعي الوطء، فأشبه القبلة. **وعن عروة، أنه لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا يتطيب**)[4].
- قال ابن عثيمين: (لأنه يبعد جداً أن يكون عروة بن الزبير قال بمقتضى حديث أم سلمة ثم يخفى قوله على مثل الطبري والبيهقي. وعلى هذا؛ يكون معنى قول عروة:

(١) القرى لقاصد أم القرى ص(٢٧٠).

(٢) صحيح ابن خزيمة (٣٠٣/٤)، قال المحب الطبري في القرى ص(٢٧٠): (وأما اعتبار الطواف قبل الوقوف كما تضمنه قول عروة، فيكون ذلك مذهباً له، ولا أعلم مستنده).

(٣) صحيح ابن خزيمة (٣٠٣/٤)، وسيأتي خبر عكاشة.

(٤) المغني (٣٨٩/٣).

إنه لا يحل له الطيب حتى يطوف بالبيت، وهذا قول مشهور والنزاع في هذا معروف)[١].

- يؤيد ذلك أيضاً قول الطحاوي: (ذهب إلى هذا قوم فقالوا: لا يحل اللباس والطيب لأحد، حتى يحل له النساء، وذلك حين يطوف طواف الزيارة)[٢]، قال العيني: (أراد بالقوم هؤلاء: عروة بن الزبير وطائفة من السلف؛ فإنهم قالوا: لا يحل اللباس والطيب للحاج يوم النحر وإن رمى وحلق وذبح حتى يحل له النساء، والنساء لا تحل له إلاَّ بطواف الزيارة)[٣].

- وعلى فرض التسليم بخلافه، فهو مسبوق بالإجماع فـ(عروة بن الزبير تابعي قبله الصحابة)[٤].

- أما قول أبي قلابة الجرمي(ت١٠٤)، فلاعلاقة له بحديث أم سلمة، فإن قوله كما نقل عنه ابن المنذر: (أن المحرم إذا رمى الجمرة يكون في ثوبيه حتى يطوف بالبيت، كذلك قال أبو قلابة)[٥]، فأين التحلل واشتراط الطواف قبل الغروب؟ .

- وأما قول ابن المنذر: (وقد اختلف فيه عن الحسن البصري، وعطاء، والثوري)[٦]، فهذا لايمكن أن يبنى عليه شيء؛ لأنه ذكر ستة أقوال ليس في شيء منها عمل بظاهر حديث أم سلمة، وأقرب مذكور لقوله: (اختلف فيه) هو قول عروة، وسبق بيانه.

- وأقوى مايمكن أن يكون سلفاً لهذا القول -ولم يذكره الألباني ولا الأثيوبي-، هي

---

(١) من فتوى مخطوطة للشيخ منقولة في موقع الإسلام سؤال وجواب في فتوى رقم (٣٦٨٣٣).

(٢) شرح معاني الآثار (٢/٢٢٨).

(٣) نخب الأفكار (١٠/١٠١).

(٤) فتاوى ابن باز(٢٥/٢٣٦).

(٥) الإشراف (٣/٣٦١).

(٦) المرجع السابق.

ترجمة ابن خزيمة(ت٣١١) لحديث أم سلمة بقوله: (باب النهي عن الطيب واللباس إذا أمسى الحاج يوم النحر قبل أن يفيض، وكل ما زجر الحاج عنه قبل رمي الجمرة يوم النحر)(١)، ولم أقف على من نسب إليه هذا القول قبل بعض المعاصرين(٢).

- والظاهر أن ابن خزيمة لم يجزم بالقول بظاهر الحديث، وإنما ترجم لظاهر معنى الحديث ومافيه من النهي، ويدل على عدم جزمه بظاهره= قوله قبل ذلك: (‹‹**فإذا أمسيتم قبل أن تطوفوا بالبيت صرتم كهيئتكم قبل أن ترموا الجمرة**›› وهذا لفظ خبر أم سلمة، وخبر عكاشة مثله في المعنى، **فإذا حُكم لهذا الخبر على ظاهره** دل على خلاف قول عروة الذي ذكرته)(٣)، وأصرح منه في اختياره قوله قبل ذلك: (باب إباحة التطيب يوم النحر بعد الحلق وقبل زيارة البيت، ضد قول من زعم أن التطيب محظور حتى يزور البيت)(٤)، وهو عام في الرد على قول عروة في المنع من الطيب قبل الطواف، وعلى ظاهر حديث أم سلمة في الإباحة المشروطة.

- ولذلك لم أقف على من نسب إليه القول بظاهر خبر أم سلمة من السابقين، ويبعد أن يكون ذلك خفي على البيهقي، والنووي، والمحب الطبري، وابن كثير، والبُلقيني، بل كلهم قطعوا بعدم معرفتهم من قال به وأن الإجماع قائم على خلاف ظاهره، والنووي خاصة له عناية بأقواله ويعده من أصحابهم(٥)، حتى الألباني لم يتجاسر على

---

(١) صحيح ابن خزيمة(٣١٢/٤).

(٢) انظر: دراسة لحديث أم سلمة في الحج للكثيري ص(٨)، فقد نسبه عبدالله السعد في مقدمته إلى ابن خزيمة، وذكره الكثيري كما في ص(٨٦) وأنه ممن قال بمقتضى حديث أم سلمة، وذكر أنه بوب عليه بما ذكرت.

(٣) صحيح ابن خزيمة (٣٠٣/٤).

(٤) صحيح ابن خزيمة (٣٠١/٤).

(٥) فتجده يذكر قوله مع قول الإمام أحمد فيقول كما في المجموع(٢٦٣/٢): (وهو قول ابن خزيمة من أصحابنا وهو مذهب أحمد ابن حنبل)، وتجده يحتفي ويشيد بفقهه فيقول(١٨٤/٤): (هذا الثالث قول اثنين من كبار أصحابنا المتمكنين في الفقه والحديث وهما أبو بكر ابن خزيمة وابن المنذر)، وغير ذلك من الأمثلة على عنايته بفقهه.

نسبته لابن خزيمة مع عنايته بصحيحه.

- وأما قول الألباني: (حديث رسول الله ﷺ أجلّ من أن يستشهد عليه بعمل الفقهاء به، فإنه أصل مستقل حاكم غير محكوم)، فإنه شعار جليل لا يخالفه أئمة الدين الذين خالفهم، لكن هذا فرع عن ثبوته، ومن أثبته فقد حكم عليه بالنسخ ونحوه، فلا يرد عليه هذا الكلام، وسيأتي زيادة بيان عند أدلة القول الآخر -بإذن الله-.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر :

استدل أصحاب هذا الرأي:

١/ بحديث أم سلمة -رضي الله عنها- قالت : كانت ليلتي التي يصير إلي فيها رسول الله ﷺ مساء يوم النحر فصار إلي، ودخل علي وهب بن زمعة ومعه رجل من آل أبي أمية متقمّصين، فقال رسول الله ﷺ لوهب: «**هل أفضت أبا عبد الله؟**» قال: لا والله، يا رسول الله، قال ﷺ: «**انزع عنك القميص**» قال: فنزعه من رأسه ونزع صاحبه قميصه من رأسه، ثم قال: ولمَ يا رسول الله؟ قال: «**إن هذا يوم رخص لكم إذا أنتم رميتم الجمرة أن تحلو**» - يعني من كل ما حرمتم منه إلا النساء -، «**فإذا أمسيتم قبل أن تطوفوا هذا البيت صرتم حرما كهيئتكم قبل أن ترموا الجمرة حتى تطوفوا به**»[1].

---

(١) أخرجه أحمد(٢٦٥٣٠)، ومن طريقه أبو داود(١٩٩٩)، وأخرجه ابن خزيمة(٢٩٥٨)، والحاكم(١٨٠٠)، والبيهقي في الكبرى (٩٦٠١)، ومداره عند جميعهم على محمد بن أبي عدي، عن محمد بن إسحاق، قال: حدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أبيه، وعن أمه زينب بنت أبي سلمة عن أم سلمة، يحدثانه ذلك جميعاً عنها به، وهذا الحديث مداره على محمد بن إسحاق وقد سبق الكلام عن حديثه، وخلاصة حاله ماقال الذهبي في السير (٤١/٧): (فله ارتفاع بحسبه، ولا سيما في السير، وأما في أحاديث الأحكام، فينحط حديثه فيها عن رتبة الصحة إلى رتبة الحسن، إلا فيما شذ فيه، فإنه يعد منكراً، هذا الذي عندي في حاله)انتهى، وروايته هنا عن أبي عبيدة بن عبدالله بن زمعة وفيه جهالة، روى له مسلم في موضع واحد متابعة، وضعف ابن حزم الحديث بسببه كما في المحلى(١٤١/٥): (لايصح؛ لأن أبا عبيدة وإن كان مشهور الشرف والجلالة في الرياسة فليس معروفاً بنقل الحديث،

وعند أحمد: (قال أبو عبيدة: وحدثتني أم قيس ابنة محصن، وكانت جارة لهم، قالت: خرج من عندي عُكّاشة بن محصن في نفر من بني أسد متقمّصين عشية يوم النحر، ثم رجعوا إلي عشاء، قمصهم على أيديهم، يحملونها. قالت: فقلت: أيْ عُكّاشة، ما لكم خرجتم متقمصين، ثم رجعتم وقُمُصكم على أيديكم تحملونها؟ فقال: خيراً يا أم قيس كان هذا يوماً قد رخص لنا فيه إذا نحن رمينا الجمرة حللنا من كل ما حرمنا منه إلا ما كان من النساء حتى نطوف بالبيت، فإذا أمسينا ولم نطف به صرنا حرماً كهيئتنا قبل أن نرمي الجمرة حتى نطوف به، فأمسينا ولم نطف، فجعلنا قُمصنا كما ترين)(١).

ولا معروفاً بالحفظ)، والحديث سكت عنه أبوداود والبيهقي، وصححه ابن خزيمة والحاكم بإخراجهما له، وكل من قال بنسخه فهو يثبته أو يحتمل ثبوته؛ ولم أقف على من ضعفه من السابقين إلا ابن حزم، وقال العيني في عمدة القاري(٦٩/١٠):(حديث أم سلمة هذا شاذ)، وضعفه جمع من المعاصرين كابن باز وابن عثيمين، ومحققي المسند، وصاحب رسالة "دراسة حديثية لحديث أم سلمة في الحج" بتقديم الوادعي والسعد وقد أثنيا على رسالته، ووافقه أبو عمرو ياسر بن محمد في "بحوث حديثية في كتاب الحج" ص(١٣٢)، ود.الصبيحي في "مشكل المناسك" ص(٤٦).

(١) أخرجه أحمد(٢٦٥٣١) والبيهقي(٩٦٠١)وفيه: (وإذا أمسينا ولم نطف جعلنا قمصنا على أيدينا)، أخرجاه بنفس الطريق الطريق الأولى عن محمد بن إسحاق به، وأخرجه الطبراني في الكبرى(٢٣/١٨) عن ابن إسحاق أيضاً، وأشار إليه ابن خزيمة(٣٠٣/٤) بقوله: (هذا لفظ خبر أم سلمة، وخبر عكاشة مثله في المعنى)، ولابن إسحاق في خبر عُكّاشة متابعة مدارها على ابن لهيعة وهو سيء الحفظ وفي إسنادها ومتنها اضطراب، كما عند الطحاوي في شرح معاني الآثار من طريقين، الأولى: (٤٠٢٥) قال: حدثنا ابن أبي داود قال: ثنا ابن أبي مريم قال: أنا عبد الله بن لهيعة قال: ثنا أبو الأسود، عن عروة، عن جدامة بنت وهب أخت عكاشة بن وهب، أن عكاشة بن وهب صاحب النبي ﷺ، وإخاله آخر، جاءاها حين غابت الشمس يوم النحر فألقيا قميصها فقالت: مالكما؟ فقالا: إن رسول الله ﷺ قال: «**من لم يكن أفاض من هنا فليلق ثيابه**» وكانوا تطيبوا ولبسوا الثياب، والثانية: (٤٠٢٦) قال حدثنا يحيى بن عثمان، قال: ثنا عبد الله بن يوسف، قال: ثنا ابن لهيعة، عن أبي الأسود، عن عروة، عن أم قيس بنت محصن ، قالت: دخل علي عكاشة بن محصن وآخر في منى مساء يوم الأضحى فنزعا ثيابهما ، وتركا الطيب. فقلت: مالكما؟ فقالا: إن رسول الله ﷺ قال لنا: ((من لم يفض إلى البيت من عشية هذه ، فليدع الثياب والطيب))، والرواية الأولى عن ابن لهيعة لاتدل على معنى حديث أم سلمة بل هي موافقة لمذهب عروة في اشتراط الطواف للتحلل كما فهم ذلك الطحاوي بقوله: (ذهب إلى هذا قوم فقالوا: لا يحل اللباس والطيب لأحد، حتى يحل له النساء وذلك حين يطوف طواف الزيارة).

وجه الاستدلال:

أن الحديث (صريح في أن المحرم إنما يحلّ له كلّ شيء برمي جمرة العقبة، بشرط أن يطوف بالبيت يوم النحر، قبل أن يمسي، وإلا فقد عاد كما هو حتى يطوف)[1].

ونوقش الاستدلال بأمور:

- أن الحديث ضعيف، و(لا يمكن أن يقال: إنه حديث صحيح)[2]، وذلك للآتي:
- تفرّد من لايحتمل منه التفرّد بمثل ذلك وهو محمد بن إسحاق و أبو عبيدة بن عبدالله بن زمعة؛ ولم يتابع ابن إسحاق إلا ابن لهيعة وهو سيء الحفظ مع اضطراب في الرواية، وابن إسحاق كما قال الإمام أحمد: (أما في المغازى وأشباهه فيكتب، وأما في الحلال والحرام فيحتاج إلى مثل هذا -ومد يده وضم أصابعه-)[3]، وأبوعبيدة فيه جهالة، وأحاديثه تدل على قلة ضبطه[4]، وتوضيح ذلك:
- أن أبا عبيدة غير مكثر وله خمسة أحاديث فقط، أحدها في إسناده متهم، وبقي أربعة توبع على أحدها عند مسلم، وبقي ثلاثة زاد في أحدها لفظة، والثاني خولف في لفظه، والثالث حديث الباب، (ولم يأت مايشهد له لا من الكتاب ولا من السنة ولا من أقوال الصحابة)[5].

---

(١) ذخيرة العقبى في شرح المجتبى (٢٦/ ٧٨).

(٢) الشرح الممتع(٣٤٢/٧).

(٣) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(١٩٣/٧).

(٤) أبو عبيدة لم يوثقه أحد إلا الذهبي في الكاشف(٤٤١/٢)؛ ولعله على طريقته في توثيق من لا يعرف بجرح ولاتعديل إذا خُرّج له في الصحيحين، ولكن هذا مشروط بعدم النكارة كما قال الذهبي في الميزان(٤٢٦/٣): (في رواة الصحيحين عدد كثير ما علمنا أن أحداً نص على توثيقهم. والجمهور على أن من كان من المشايخ قد روى عنه جماعة ولم يأت بما ينكر عليه أن حديثه صحيح)، ولذلك قال فيه ابن حجر في التقريب ص(٦٥٦):(مقبول)؛ يعني حيث توبع متابعة معتبرة. وانظر: دراسة حديثية لحديث أم سلمة ص(١٠٦-١٠٩).

(٥) دراسة حديثية لحديث أم سلمة في الحج ص(١٢٢)، وقد درس أحاديث أبي عبيدة (١٠-١٢٢).

- (فإذا كان هذا سند الحديث لم يروه إلا من في روايتهم نظر ومقال، وأعرض عنه الأئمة...مع أنه في أمر تعم البلوى به، وتتوافر الدواعي على نقله، كان ذلك دليلاً على أنه لا أصل له)[1]

- يقوي ذلك= مخالفته لقول الله: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[2]، فجعل نهاية تحريم الصيد هو التحلل، فإذا حصل فلا ينقض مرة أخرى، إلا بفرض للحج أو العمرة[3].

- كما قال الله : ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ﴾[4]، ففيها دلالة على أن الإحرام يكون بالفرض دون غيره، و(الأصول الشرعية والقواعد المرعية...مقتضاها أن العامل متى حل من العبادة لم يعد إليها إلا بنية جديدة)[5].

- وفيه مخالفة للسنة المتواترة، فـ(إطلاقات الأحاديث الصحيحة المخرجة في الصحيحين وغيرهما صريحة في عدم تقييد الإحلال بزمن معين، فرجوع الحلال حراما بعدما حل...مستنكر غريب في النصوص)[6]،كما قال ابن كثير:(وهذا الحديث غريب جداً)[7]، فالأحاديث المتكاثرة كما قال الطحاوي: (أولى؛ لأن معها من التواتر وصحة المجيء ، ما ليس مع غيرها مثله)[8].

---

(١)من فتوى مخطوطة لابن عثيمين منقولة في موقع الإسلام سؤال وجواب في فتوى رقم (٣٦٨٣٣).

(٢) من الآية (٢) من سورة المائدة.

(٣) انظر مشكل المناسك ص(٥٨).

(٤) من الآية (١٩٧) من سورة البقرة.

(٥) من فتوى مخطوطة لابن عثيمين منقولة في موقع الإسلام سؤال وجواب في فتوى رقم (٣٦٨٣٣)، وانظر: مشكل المناسك ص(٥٩)، وقال في الشرح الممتع (٣٤٢/٧): (ولا يعود لكونه محرماً إلا إذا عقد إحراماً جديداً، أما مجرد عدم المبادرة بطواف الإفاضة، فإنه لا يمكن أن يكون سبباً لعود التحريم بلا نية).

(٦) نفح العبير لابن مانع ص(٤١).)

(٧) البداية والنهاية (٦٢١/٧).

(٨) شرح معاني الآثار (٢٢٨/٢).

- وسبق حديث حفصة وعائشة المرفوعين في التحلل دون قيد، وخطب عمر بالناس: (إذا جئتم منى، فمن رمى الجمرة، فقد حل له ما حرم على الحاج. إلا النساء والطيب)، ونحوه عن عائشة وابن الزبير وابن عباس ﷺ دون تقييد أو اشتراط.
- بل كان التأخير عندهم معتاداً كما سبق في بعض الآثار[1]، وهذا يوافق ماصحّ عن عائشة-رضي الله عنها-: (أنها كانت إذا حجت، ومعها نساء تخاف أن يحضن، قدمتهن يوم النحر فأفضن)[2]، (ومفهوم هذا أن من كانت لا تخاف عليها الحيض لاتقدمها تطوف يوم النحر)[3].
- وهكذا كان العمل عند السلف، حتى قال البيهقي والمحب الطبري وابن كثير وغيرهم عن حديث أم سلمة: (لا أعلم أحداً من الفقهاء يقول بذلك)[4]، فالحديث عندهم غير محفوظ، ومن أثبته فإنه قال بنسخه (دل الإجماع على نسخه)[5]، و(أجمع العلماء على ترك العمل به)[6].
- فأي انتقاص للسلف، ولأمة محمد ﷺ إذا اعتُقد أنه يمكن إطباقهم على ترك سنة؟! و(ولو لم يكن في الأئمة من استعمل هذه السنن الصحيحة النافعة لكان وصمة على الأمة ترك مثل ذلك والأخذ بما ليس بمثله لا أثراً ولا رأياً)[7].

---

(١) كقول محمد بن المنكدر: (لم يكن يفيض من أصحاب النبي ﷺ إلا من كان منهم يكون معه امرأة) ، وهكذا من بعدهم، قال ابن طاوس: (لم أعقل أبي أفيض إلا ليلاً) ، وروى أفلح بن حميد عن أبيه قال: (كنا مع أبي أيوب في نفر من الأنصار، ما زار منا أحد البيت حتى كان في النفر الآخر، إلا رجل كان معه من أهله فتعجل بهم).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ (٤١٣/١)عن أبي الرجال عن أمه عمرة عن عائشة به، وهي آثار صحيحة كلها.

(٣) شرح عمدة الفقه للجبرين(٧١٨/٢).

(٤) انظر: السنن الكبرى(٢٢٣/٥)، القرى لقاصد أم القرى ص(٤٧٢)، البداية والنهاية (٦٢١/٧).

(٥) المجموع (٢٣٤/٨).

(٦) محاسن الاصطلاح وتضمين كتاب ابن الصلاح ص(٤٦٩)، وانظر: فتح المغيث(٥٦/٤).

(٧) مجموع الفتاوى (١٥/٢١).

والجواب عن تضعيف الحديث:

- بأن (ابن إسحاق من رجال البخاريّ، وأبو عبيدة روى عنه جماعة، وهو من رجال مسلم، والباقون لا يسأل عنهم، وابن إسحاق، وإن كان مدلّسًا، إلا أنه صرّح هنا بالتحديث، فزالت العلّة، فوجب القول به)(١).
- وأبو عبيدة روى الحديث عن أبيه وأمه عن أم سلمة، ثم رواه عن جارتهم أم قيس عن عكّاشة، وهؤلاء قريبون منه فالغالب ضبط حديثهم، واختصاصه بالحديث عنهم ممكن، قال ابن القيم: (وهذا يدل على أن الحديث محفوظ؛ فإن أبا عبيدة رواه عن أبيه وعن أمه وعن أم قيس، وقد استشكله الناس)(٢).
- ثم إن ابن إسحاق توبع على ذلك،وخاصة فيما أخبر به عن أم قيس عن عكّاشة، والمتابعة ليس فيها ابن إسحاق ولا أبو عبيدة، (ورجاله ثقات كلهم؛ لولا سوء حفظ ابن لهيعة، ولكن لا بأس به في الشواهد)(٣).
- ومما يدل على عدم نكارة المتن سكوت أبي داود والبيهقي، فهو صالح في اصطلاح أبي داود(٤)، و صحيح عند البيهقي(٥)، وغير خفي تصحيح ابن خزيمة والحاكم بإخراجه دون إعلال.

والجواب عن الجواب:

---

(١) ذخيرة العقبى (٢٤/٩٥).

(٢) حاشية السنن(٥/٣٣٥-٣٣٦).

(٣) صحيح سنن أبي داود للألباني(٦/٢٤٢).

(٤) في رسالته إلى أهل مكة قال ص(٢٧): (وما كان في كتابي من حديث فيه وهن شديد فقد بينته...ما لم أذكر فيه شيئاً فهو صالح).

(٥) قال البيهقي في دلائل النبوة (١/٤٧): (وعادتي في كتبي المصنّفة في الأصول والفروع الاقتصار من الأخبار على ما يصح منها دون ما لا يصح، أو التمييز بين ما يصح منها وما لا يصح) .

- أما كون ابن إسحاق من رجال البخاري، فإنه لم يحتج به وإنما علّق عنه[1]، ولو احتج به فإنه ينتقي من الحديث ويميز الخطأ فلا يخرجه، والكلام في ابن إسحاق مشهور، وليس الإعلال هنا بالتدليس حتى يُذكر التحديث.
- وأما أبوعبيدة فإن له في مسلم حديث واحد قد توبع فيه، وسبق الكلام على مروياته وأن خطأه أكثر من صوابه على قلة في روايته.
- وأما رواية أبي عبيدة عن أبيه وأمه وجارتهم أم قيس، وأن ذلك دليل حفظه، (ففيه نظر؛ لأن هذه الطرق مدارها على أبي عبيدة، وهي من باب الاختلاف على الراوي، لا من باب المتابعات، وأبوعبيدة لاتحتمل حاله تفرده بهذه السنة إذا رواها بإسناد واحد، فكيف إذا اختُلف عليه، فإن هذا لايزيد الحديث إلا وهناً)[2].
- والظاهر أن هذا الأثر مما استُنكر على أبي عبيدة ورُدّ عليه في زمنه، فحاول ردّ هذا الاستنكار بفعل النبي ﷺ، كما أخرج أحمد عن ابن إسحاق، قال: حدثني أبو عبيدة بن عبد الله بن زمعة، عن أمه زينب ابنة أبي سلمة، وعن أبيه عبد الله بن زمعة، عن أم سلمة، زوج النبي ﷺ، قالت: كانت ليلتي التي يصير إلي فيها رسول الله ﷺ، فذكر معنى حديث ابن أبي عدي، قال أبو عبيدة: **(أولا يشدّ لك هذا من الأثر إفاضة رسول الله ﷺ من يومه ذلك قبل أن يمسي؟)**[3].
- وأما متابعة ابن لهيعة فإنها منكرة اجتمع فيها أربع علل: ضعف ابن لهيعة، وتفرده عن أبي الأسود، واضطرابه في سنده[4]، واضطرابه في متنه، (فاجتمع في الحديث أربع

---

(١) قال ابن حجر في الفتح(١/٤٥٨): (له في البخاري مواضع عديدة معلقة عنه وموضع واحد قال فيه قال إبراهيم بن سعد عن أبيه عن بن إسحاق فذكر حديثاً).

(٢) دراسة حديثية لحديث أم سلمة ص(١٨٢).

(٣) أخرجه أحمد (٢٦٥٨٧) حدثنا يعقوب، قال: حدثني أبي، عن ابن إسحاق به.

(٤) قال ابن رجب في شرح العلل(١/٤٢٤): (اختلاف الرجل الواحد في الإسناد: إن كان متهماً فإنه ينسب به إلى

علل جعلته في مصاف الأحاديث الشديدة الضعف)[1].

- أما سكوت أبي داود فإنه يدل على أنه صالح للاعتبار وليس للاحتجاج، قال ابن حجر: (فالصواب عدم الاعتماد على مجرد سكوته لما وصفنا أنه يحتج بالأحاديث الضعيفة، ويقدمها على القياس إن ثبت ذلك عنه)[2].
- وأما سكوت البيهقي فهي قرينة على ثبوته عنده لكنها ليست حجة على من أعلّه، وقد تُعقب بأحاديث سكت عليها، وكذلك سكوت ابن خزيمة والحاكم -رحمهم الله- ، فيبقى الثبوت أوالإعلال اجتهادياً، أما نفي العمل به فإجماع، كما سبق بيانه.
- مع أن البيهقي أشار إلى أن في حديث أم سلمة متن مستقيم توبعت عليه، ومتن غير مستقيم لم تتابع عليه بقوله عن حديث عائشة: («**طيبت رسول الله ﷺ لحرمه حين أحرم ولحله قبل أن يفيض بأطيب ما وجدت**» رواه مسلم...وقد رويت تلك اللفظة في حديث أم سلمة مع حكم آخر لا أعلم أحدا من الفقهاء يقول بذلك)[3].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبة القول بعودة الحاج محرماً بعد تحلله إذا لم يطف إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته الإجماع الصحيح، و لا يصح تقرير هذا القول عن أحد قبل الألباني والإثيوبي؛ (وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، لو لم يكن على خطئه دلالة سواه، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده)[4]؟ كيف والسنة

الكذب. وإن كان سيئ الحفظ ينسب به إلى الاضطراب وعدم الضبط، وإنما يحتمل مثل ذلك ممن كثر حديثه وقوي حفظه، كالزهري، وشعبة، ونحوهما).

(١) دراسة حديثية لحديث أم سلمة ص(١٧٣).

(٢) النكت على كتاب ابن الصلاح (١/٤٤٣).

(٣) السنن الكبرى(٥/٢٢٣).

(٤) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٨/٧٢١)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

المتواترة تنبئ عن خطأ في الرواية والدراية؟، مع مافيه من مخالفة للأصل والقاعدة ألا عمل إلا بنية وقصد، و(كل قول ينفرد به المتأخر عن المتقدمين، ولم يسبقه إليه أحد منهم، فإنه يكون خطأ)[1]، والله أعلم.

---

(١) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢١/٢٩١).

المبحث الرابع : عدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس و الوطء قبل التحلل

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الفدية في اللغة: جمعها فِدى، وتطلق على العدل و البدل (والفِدية والفَدى والفِداءُ، كلُّه بمعنى)[1]، و(المفاداة أن تدفع رجلاً وتأخذ رجلاً، والفداء أن تشتريه)[2]، (وقيل: هما واحد)[3]، وفي التنزيل:﴿وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾[4]، ﴿وَإِن يَأْتُوكُمْ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمْ﴾[5]،وفي آيات الحج قال الله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[6]، يعني: إذا حلق رأسه فعليه الفدية، وهي المراد عند الإطلاق في محظورات الحج [7].

والفدية في الاصطلاح العام: (البدل الذي يتخلص به المكلف عن مكروه توجه إليه)[8]، وهي في الحج:(**ما يجب بسبب الإحرام أو الحرم**)[9]؛ فالتي بسبب الإحرام كدم تمتع،

---

(١) الصحاح (٢٤٥٣/٦)، وقال: (والفَداءُ بالفتح: الأنبار، وهو جماعة الطعام من البر والتمر والشعير)، وينظر: العين(٨٢/٨)،تهذيب اللغة(١٢٤/٢).

(٢) تهذيب اللغة(١٤٠/١٤)، لسان العرب(١٤٩/١٥).

(٣) تاج العروس(٢٢٢/٣٩).

(٤) الآية (١٠٧) من سورة الصافات.

(٥) من الآية (٨٥) من سورة البقرة.

(٦) من الآية (٩٦) من سورة البقرة.

(٧) جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية (١٨١/٢) في كفارات محظورات الإحرام: (الفدية حيث أطلقت فالمراد الفدية المخيرة التي نص عليها القرآن).

(٨) التعريفات للجرجاني ص(١٦٥).

(٩) دليل الطالب ص(١٠٥)، قال: (وهي قسمان: قسم على التخيير، وقسم على الترتيب، فقسم التخيير: كفدية اللبس والطيب وتغطية الرأس...ومن التخيير جزاء الصيد يخير فيه بين المثل من النعم، أو تقويم المثل بمحل التلف

أوترك واجب، أو فعل محظور أو إحصار، والتي بسبب الحرم المكي كالواجب في صيده[1]، وسبق الإشارة أن الفدية عند الإطلاق هي فدية التخيير في فعل المحظور، أما ترك الواجب فيقال: فيه دم كما قال ابن عباس، وفي العنوان تغليب.

وليس من مسألتنا وجوب الهدي على المحصر و المتمتع، الذي بينه الله بقوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ...فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[2]؛ لأن المقصود في البحث مايكون به مع انتفاء العذر=الإثم، فـ(الفدية والجزاء في النسك، إنما هو عوض من تقصير في واجب، وتضييع للازم قد فات وقت عمله، وحرج بتضييعه، وأثم بتقصيره فيه)[3].

وليس من مسألتنا جزاء الصيد ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾[4]؛ فتحريم الصيد متعلق بالحرم أيضاً، وليس كبقية المحظورات المتعلقة بالبدن وبالإحرام فقط، ولا أعلم بين المعاصرين خلافاً في الأمور الثلاثة المذكورة(هدي التمتع، والإحصار، وجزاء الصيد)، إضافة إلى ما استثني في العنوان وهي فدية حلق الرأس والجماع، فهذه خمسة فروع يقول المعاصرون فيها بالفدية.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

ويشتري بقيمته طعاما...وقسم الترتيب كدم المتعة والقران وترك الواجب والإحصار والوطء ونحوه فيجب على متمتع وقارن وتارك واجب دم فإن عدمه أو ثمنه صام ثلاثة أيام في الحج...وسبعة إذا رجع إلى أهله)، وذكر في شرح حدود ابن عرفة ص(١١٠) أن موجب الفدية: (فعل ممنوع غير مفسد سهواً أو جهلاً أو اضطراراً أو مختاراً).

(١) انظر: نيل المآرب (٢٩٨/١).

(٢) من الآية (١٩٦) من سورة البقرة، وهما من الأحكام المتفق عليهما وخالف مالك في هدي المحصر فلم يوجبه، وإن كان معه هدي ذبحه حيث حل. انظر: بداية المجتهد(١٢٠/٢-١٣٢).

(٣) تهذيب الآثار للطبري-مسند ابن عباس(٢٢٨/١).

(٤) من الآية (٩٥) من سورة المائدة.

١. (أجمعوا على أن المحرم ممنوع من:الجماع، وقتل الصيد، والطيب، وبعض اللباس[١]، وأخذ الشعر[٢]، وتقليم الأظفار[٣]...وأجمعوا على أن المحرم ممنوع من تخمير رأسه)[٤].

٢. (وأجمعوا على أن الحج لا يفسد بإتيان شيء من ذلك في حال الإحرام، إلا الجماع)[٥]، وهو(مفسد قبل الوقوف، موجب للقضاء والهدي إجماعاً)[٦].

---

(١) قال ابن المنذر ص(٥٣): (وأجمعوا على أن المحرم ممنوع من: لبس القميص، والعمامة، والسراويل، والخفاف، والبرانس، وأجمعوا على أن للمرأة المحرمة: لبس القميص، والدّروع، والسراويل، والخمر، والخفاف).

(٢) قال ابن تيمية في شرح العمدة-كتاب الحج(٧/٢): (ذلك إجماع سابق. قال أحمد - في رواية حبيش بن سندي-: **شعر الرأس واللحية والإبط سواء لا أعلم أحدا فرق بينهما**)، وخالف داود في غير الرأس كما قال ابن عبدالبر في الاستذكار (٣٥٨/٤): (وجمهور العلماء يوجبون الفدية على المحرم إذا حلق شعر جسده، أو اطلى، أو حلق موضع المحاجم...وقال داود: لا شيء عليه في حلق شعر جسده)انتهى، وتبعه ابن حزم.

(٣) وخالف ابن حزم فقال كما في المحلى(٢٧٨/٥): (وجائز للمحرم...قص أظفاره وشاربه، ونتف إبطه، والتنور، ولا حرج في شيء من ذلك، ولا شيء عليه فيه؛ لأنه لم يأت في منعه من كل ما ذكرنا قرآن، ولا سنة، ومدعي الإجماع في شيء من ذلك: كاذب...ومن أوجب في ذلك غرامة فقد أوجب شرعاً في الدين لم يأذن به الله تعالى)انتهى، وبعض الظفر المؤذي ليس فيه شيء بإجماع، قال ابن المنذر ص(٥٢): (وأجمعوا على أن له أن يزيل عن نفسه ما كان منكسرًا منه)، وهذا مما شغب به ابن حزم على العلماء لما ورد عن ابن عباس أنه قال: (لا بأس على المحرم إذا انكسر ظفره أن يطرحه عنه)، فعمم القول به ولو أزال كل أظفاره! مع أن العلماء يستثنونه، كما قال ابن قدامة في المغني(٢٩٦/٣): (فإن انكسر، فله إزالته من غير فدية تلزمه)، وكما سبق عن ابن المنذر.

(٤) الإجماع لابن المنذر ص(٥٢-٥٣).

(٥) الإشراف لابن المنذر(٣٠٠/٣)، ولما ذكر ابن حزم في المراتب ص(٤٣) الإجماع على أمور من محظورات الإحرام وهي اللباس والطيب والتغطية، قال:(واتفقوا أنه من فعل من كل ما ذكرنا أنه يجتنبه في إحرامه شيئاً -عامداً أو ناسياً- أنه لا يبطل حجه ولا إحرامه)انتهى،وتعقبه ابن تيمية في نقد المراتب ص(٢٩٢) بقوله: (وقد اختار في كتابه ضد هذا، وأنكر على من ادعى هذا الإجماع الذي حكاه هنا)، ثم ذكر كلاماً له على بطلان الحج بأي معصية، وسيأتي.

(٦) جامع الأمهات ص(٢٠٢)، وقال ابن عبدالبر في الاستذكار (٢٥٨/٤): (وأجمعوا على أن من وطىء قبل الوقوف بعرفة فقد أفسد حجه)، **وخالف الشوكاني فلم يفسد الحج ولم يوجب الفدية**، وأما قول ابن المنذر في الإجماع ص(٥٢): (وأجمعوا على أن من جامع عامدًا في حجه قبل وقوفه بعرفه أن عليه حجّ قابل والهدي، وانفرد عطاء وقتادة)انتهى، فقد ذكر قول عطاء وقتادة في الإشراف(٢٠٢/٣) غير مسند، وأقرب شيء إلى ما ذكر: هو ما روى ابن أبي شيبة(١٤٨١٤) حدثنا غندر، عن شعبة، عن قتادة، أنه سئل عن رجل أهل بعمرة، ثم غشي امرأته قبل أن

٣. وحلق الرأس كذلك مما (أجمعوا على وجوب الفدية على من حلق، وهو مُحرِم)[١]، لكنه لا يفسد الحج[٢]، وبقية المحظورات مقيسة على الرأس في لزوم الفدية.

٤. وقد (اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتكب الحاج أو المعتمر محظوراً من محظورات الحج أو العمرة فعليه فدية أو كفارة حسب المحظور الذي ارتكبه)[٣].

٥. و(لا خلاف بين الفقهاء في أن: من ترك واجباً من واجبات الحج كالإحرام من الميقات، ورمي الجمار كلها أو بعضها، ولم يتمكن من الإتيان به، يجب عليه الجبر بالدم، ولا يجبر بالدم إلا ما كان واجباً)[٤].

يصل إلى البيت، أنه قال: (يرجعان إلى حدهما فيهلان بعمرة، ويتفرقان حتى يقضيا العمرة، وعليهما هديان)، وأثر عطاء (١٤٨١٥) قال: حدثنا عبد الأعلى، عن هشام، عن الحسن، وعطاء، قالا: (عليه أن يرجع إلى الوقت، فيهل بعمرة ويهريق دماً)، وهما في العمرة كما هو ظاهر، وفيهما إفساد لها واستئناف للإحرام، وقد صح عن عطاء في الحج أنه قال: (لا يفسد الحج حتى يلتقي الختانان، فإذا التقى الختانان فسد الحج، ووجب الغرم) أخرجه ابن أبي شيبة (١٢٧٣٧) قال: حدثنا حفص، عن ابن جريج، عن عطاء به.

(١) الإجماع لابن المنذر ص(٥٢).

(٢) ابن حزم يفسد الحج به من غير ضرورة؛ لأنه معصية، ويجوز عنده ما سوى الحلق كالقطع والنتف! قال في المحلى(٥/٢٢٧-٢٢٨): (إن حلق رأسه لغير ضرورة، أو حلق بعض رأسه دون بعض عامداً عالماً أن ذلك لا يجوز بطل حجه، فلو قطع من شعر رأسه ما لا يسمى به حالقاً بعض رأسه فلا شيء عليه، لا إثم ولا كفارة بأي وجه قطعه، أو نزعه)، وقال معللاً(٥/٢٣١): (لأن الله تعالى لم ينه المحرم إلا عن حلق رأسه، ونهى جملة على لسان رسوله ﷺ عن حلق بعض الرأس دون بعض وهو القزع).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية(٣٢/٧٢-٧٣)، وفي بداية المجتهد(٢/١٢٩): (وأما فدية الأذى فمجمع أيضاً عليها)، ثم قال(٢/١٣٠): (الجمهور على أن كل ما منعه المحرم من لباس الثياب المخيطة وحلق الرأس وقص الأظفار، أنه إذا استباحه فعليه الفدية، أي: دم على اختلاف بينهم في ذلك، أو إطعام. ولم يفرقوا بين الضرر وغيره في هذه الأشياء. وكذلك استعمال الطيب. وقال قوم: ليس في قص الأظفار شيء)، والظاهر أنه يقصد الظاهرية كما سبق عنهم ولم يذكر خلافاً عن غيرهم في ذلك، ولذلك قال (٢/١٣٦): (وأهل الظاهر لا يوجبون الفدية إلا في المنصوص عليه)، وفي مقال بعنوان: "الفدية في فعل المحظور وتخصيصها بالمنصوص فقط" لصالح العميريني، قال: (السلف على هذا القول، ولم أجد من يخالف في قياس المحظورات بحلق الرأس المنصوص عليه، وإلزام الفدية فيها).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية (١٥/١٠٣).

٦. (وأهل الظاهر لا يوجبون الفدية إلا في المنصوص عليه)[(١)]، لكنهم يبطلون الحج في تعمد أي معصية[(٢)]، وذهب بعض المعاصرين إلى تصحيح حج من فعل المحظور أو ترك الواجب، ولا تجب الفدية عندهم إلا فيما نُص عليه، **وحُكم على رأيهم بالشذوذ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

الألباني(ت١٤٢٠)[(٣)]، ومقبل الوادعي(ت١٤٢٢)[(٤)]، وغيرهما[(٥)].

---

(١) بداية المجتهد (١٣٦/٢).

(٢) قال في المحلى(١٩٧/٥): (وكل من تعمد معصية، أيّ معصيةٍ كانت -وهو ذاكر لحجه مذ يحرم إلى أن يتم طوافه بالبيت للإفاضة ويرمي الجمرة - فقد بطل حجه)، وسيأتي بعض النصوص الأخرى عنه في سبب الخلاف.

(٣) قال في سلسلة الهدى والنور الشريط رقم(٣٨٤) عند الدقيقة(٣:٥٠): (أثر ابن عباس هذا لسنا مكلفين بالعمل به)، وفي الدقيقة (١١:٢٧) قال: (الكفارة التي نعلمها إما أن تكون على باب الشكر لله - عز وجل - كمثل حج المتعة؛ أو أن يكون كفارة لشيء يضطر أن يقع فيه الإنسان ذلك كمثل حلق الرأس حينما يجد ضرورة لحلقه، أو الرجل الذي أحصر ولم يستطع أن يستمر في حجته أو عمرته فكفارة هذا الإحلال أو ذاك هو أن يذبح، أن يقدم هدياً أو فدياً... فعلى كل حال حديث ابن عباس موقوف، لم نجد في الصحابة ما يؤيده، فنحن في حل منه)، وفي الشريط (٣٧٥) عند الدقيقة(٥٢) سئل عن إيجاب الدم على الحاج إذا ترك واجباً فقال: (لا، لا نرى ذلك؛ لحديث الأعرابي الذي أحرم في جبته فأمره ﷺ بأن يخلعها وأن يصنع في عمرته ما يصنع في حجته ولم يأمره بدم، فلذلك فلا نقول بأثر ابن عباس ولسنا ملزمين به)، وعند الدقيقة(٥٧:٢٠) سئل عن العسكري إذا أحرم بلبسه العسكري وهل عليه فدية، فقال: (حجه جائز ولكن إن كان مختاراً فهو آثم، وإلا فلا إثم عليه).

(٤) قال في فتوى من الأسئلة الجزائرية وهي موجودة في موقعه صوتية ومفرغة: (الدماء ما يلزم به الحاج إلا بدليل من كتاب الله أو من سنة رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلم- مثل : دم جزاء الصيد، ودم التمتع، ودم الاحصار، وهكذا الجماع...، وكذلك : ﴿فَمَن كَانَ ... أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾، وإن لم نستوعب فنحن لا نلزم الناس إلا بدليل من كتاب الله أو من سنة رسول الله -صلى الله عليه وعلى آله وسلم-، ...المهم أن الأصل براءة الذمة حتى يأتي دليل من الكتاب والسنة أن لهذا دم . مداخلة : وإن تجاوز الميقات يلزم بالرجوع إلى الميقات؟ الشيخ : هو إن كان جاهلاً؛ فالذي يظهر أنه يُعذر وإن رجع فهو أحوط، وإن لم يرجع فإن شاء الله الحج صحيح).

(٥) انظر: رسالة "افعل ولاحرج" الملحقة بشرح كتاب الحج من البلوغ للعودة ص(٤١٨)، قال:(ومن التيسير: عدم إرهاق

وأشار إلى ذلك من المتأخرين قبلهم الصنعاني(ت١٢٨٢)[1].

وقرره الشوكاني (ت١٢٥٠)، **ولعله أول من قرر هذا الرأي، وزاد عليه: بأن من جامع متعمداً فلا يجب عليه دم ولا يفسد حجه**[2]، ولا تجب الفدية في المحظورات إلا في حلق الرأس[3]، وقرّر في المحظورات: عدم المنع من المخيط إلا ما نُص عليه فقط[4]، أما الواجبات فكل أفعال النبي ﷺ في الحج واجبة عنده[5]،ولا يجب في ترك شيء منها دم[6].

الحجيج بكثرة الدماء...بناءً على أثر ابن عباس...وهو أثر صحيح ولكنه فتوى واجتهاد...في فعل المحظور ورد حديث كعب بن عجرة ﷺ في الإذن بحلق الرأس مع الفدية. ولم يثبت في السنة خبر بإيجاب الدم لترك الواجب، ولذا فإن القول بعدم وجوب الدم عند ترك واجب من واجبات الحج والعمرة هو الأقرب –فيما يظهر لي– والله أعلم)، وكتاب صفة حجة النبي ﷺ للطريفي ص(١٠٧)، قال: (خلاصة ذلك: أن لادم على المحرم إلا فيما دل عليه الدليل، كدم التمتع والقران، والإحصار، وحلق الرأس، وجزاء الصيد، والجماع).

(١) قال في حاشية الإحكام (٥٨١/٣): (إيجاب الدم في هذه الأفعال والتروك في الحج لم يأت به نص نبوي...فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم في محلات كثيرة والدليل كلام ابن عباس).

(٢) قال في السيل ص(٣٤٢):(غايته أن فاعله إذا تعمد أثم...وإذا عرفت أنه لا دليل على أن الجماع عمداً مبطل للحج، فكيف يبطل الجماع سهواً أو جهلاً؟)، وقال في النيل (٥/ ٢١): (واعلم أنه ليس في الباب من المرفوع ما تقوم به الحجة والموقوف ليس بحجة؛ فمن لم يقبل المرسل ولا رأى حجية أقوال الصحابة، فهو في سعة عن التزام هذه الأحكام، وله في ذلك سلف صالح كداود الظاهري)، وتابعه صدّيق حسن خان فقال في الروضة الندية(٧٦/٢): (فمن وطئ قبل الوقوف أو بعده، قبل الرمي أو قبل طواف الزيارة، فهو عاصٍ يستحق العقوبة، وتغفر له بالتوبة، ولا يبطل حجه، ولا يلزمه شيء، ومن زعم غير هذا؛ فعليه الدليل المرضي).

(٣) قال في السيل ص(٣١٧): (لم يرد في هذه المذكورات ما يدل على لزوم الفدية، والأصل البراءة فلا ينقل عنها إلا ناقل صحيح، وقد ورد القرآن الكريم بلزوم الفدية للمريض ومن به أذى من رأسه إذا حلق رأسه كما يفيده أول الآية، فيقتصر على ذلك، والتشبث بالقياس غير صحيح).

(٤) قال في السيل ص(٣١٥): (إن ورد ما يدل على تحريم لبس المخيط على العموم فذاك، ولكنه لم يرد فينبغي التوقف على المنع مما سماه النبي ﷺ).

(٥) قال في السيل ص(٣٠٧): (الحج الذي فرضه الله سبحانه في كتابه على عبادة هو مجموع ما فعله النبي ﷺ معلما لأمته ومن ادعى ان شيئا مما فعله غير واجب احتاج إلى الدليل)، وقال ص(٣١١): (أفعاله وأقواله في الحج محمولة على الوجوب لأنها بيان لمجمل القرآن وامتثال لأمره ﷺ لأمته ان يأخذوا عنه مناسكهم؛ فمن ادعى في شيء منها أنه غير واجب فلا يقبل منه ذلك إلا بدليل).

(٦) قال في وبل الغمام (٥٦٢/١-٥٦٣): (قد عرفناك غير مرة أن الظاهر في جميع ما فعله –صلى الله عليه وآله وسلم–

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه، وقد نص على شذوذه أو شذوذ بعض مسائله:

- ابن بطال(ت٤٤٩) بقوله في "باب فرض مواقيت الحج والعمرة" : (وهذا الباب رد على عطاء والنخعي والحسن، فإنهم زعموا أنه لا شيء على من ترك الميقات ولم يُحْرِم وهو يريد الحج والعمرة، وهذا شذوذ من القول)[١].
- والماوردي (ت٤٥٠) بقوله: (وهو قول الجماعة إلا الحسن البصري، وإبراهيم النخعي، فإنهما قالا: الإحرام من الميقات مستحب وليس بواجب، ومن تركه فلا شيء عليه، وهذا مذهب شاذ واضح الفساد)[٢].
- وابن عبدالبر (٤٦٣) بقوله: (في هذه المسألة أقاويل أيضاً غير هذه، أحدها: أنه لا شيء على من ترك الميقات، هذا قول عطاء والنخعي، وقول آخر أنه لا بد له أن يرجع إلى الميقات إذا تركه، فإن لم يرجع حتى قضى حجه فلا حج له، هذا قول سعيد بن جبير، وقول آخر وهو أن يرجع إلى الميقات كل من تركه فإن لم يفعل حتى تم حجه رجع إلى الميقات وأهل منه بعمرة، روي هذا عن الحسن البصري، فهذه الأقاويل الثلاثة شذوذ ضعيفة عند فقهاء الأمصار)[٣].
- وقال ابن رشد(ت٥٩٥): (وقال أبو محمد بن حزم: يقص المحرم أظفاره وشاربه.

من أفعال الحج المقصودة لذاتها أنها متساوية الأقدام، ليس بعضها أولى بالوجوب من بعض...وأما كون هذا يجبره بدم وهذا لايجبره دم، فما أحوجه إلى دليل،وليس هاهنا مايفيد ذلك). وانظر: اختيارات الشوكاني للخلاقي ص(٤٦٦).

(١) شرح صحيح البخاري(١٩٢/٤).

(٢) الحاوي الكبير (٧٢/٤).

(٣) التمهيد(١٤٩/١٥-١٥٠).

وهو شذوذ، وعنده أن لا فدية إلا من حلق الرأس فقط للعذر الذي ورد فيه النص)[1]، ولبعض المعاصرين عبارات تفيد شذوذه[2].

(١) بداية المجتهد (١٣١/٢).

(٢) ينظر: شرح زاد المستقنع-الدورة العلمية الثانية للدكتور أحمد الخليل، الدرس (٩)، عند الدقيقة(٤٨:٤٧)، شرح عمدة الفقه - كتاب الحج للدكتور عبدالله السلمي، الدرس (١٨) عند الدقيقة (٤٣:٣٩) و (٣٩:٤١).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بوجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب : استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِۚ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[1]، ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾[2]، وقوله: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾[3].

وجه الاستدلال :

- من (قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّواْ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ ... ﴿فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ ٱلْحَجَّ﴾؛ وذلك أن العبد إذا أحرم بحج أو عمرة، فقد أوجب ذلك على نفسه، بمنزلة من أوجب على نفسه نذراً؛ ولهذا قال تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُواْ تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُواْ بِٱلْبَيْتِ ٱلْعَتِيقِ﴾، فسماها نذوراً بجامع إيجاب الإنسان ذلك على نفسه)[4].
- وأركان الحج لا يتم الحج إلا بها، وواجباتها يجب الوفاء بها كما يجب الوفاء بالنذر، وإلا فيجبر كل فائت بالبدل كما يجب بفوات النذر بدل، وهي واجبات متعددة، ونذور متحققة بإحرامه، وليست نذراً واحداً ﴿وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾ (أي: أعمال نسكهم التي ألزموها أنفسهم بإحرامهم بالحج) كما قال القرطبي[5].
- وآية الإحصار(تدل على وجوب الهدي على من لم يتمكن من إتمام حجه وعمرته بسبب الإحصار، ولم يرد فيها تحديد نوع النسك الذي يجب لتركه دم، بل هي عامة

(١) من الآية (١٩٦) من سورة البقرة.

(٢) من الآية (١٩٧) من سورة البقرة.

(٣) من الآية (٢٩) من سورة الحج.

(٤) مجموع الفوائد واقتناص الأوابد للسعدي- ضمن مجموع مؤلفاته(١٤٤/٢١)، وكان سياق كلام الشيخ على عدم جواز قطع النسك ولو كان نافلة، واقتنصه بعض من كتب في المسألة على الشبكة واستدل به في مسألتنا.

(٥) تفسير القرطبي(١٢٨/١٩).

لجميع أنواع المناسك التي أوجبها الله على خلقه، فعلى من لم يفعلها بسبب الإحصار دم؛ لأنه لم يتم حجه، ولذا فإن ذكر الإحصار دون غيره يمكن حمله على أنه من باب التمثيل لا الحصر؛ لأنه أول مانع صد المسلمين عن إكمال مناسكهم)[1].

- وإذا كان الحاج(لو فوَّت نفس الحج لزمه القضاء والكفارة، فكذلك إذا فوت بعض واجباته التي يمكن قضاؤها: يجب أن تجب فيه الكفارة إلحاقاً لأجزاء العبادة بأصلها، فإنه من أجلى الأقيسة) كما قال ابن تيمية[2].
- ولذلك قال ابن قدامة: (وإن كان ما حصر عنه ليس من أركان الحج، كالرمي، وطواف الوداع، والمبيت بمزدلفة أو بمنى في لياليها، فليس له التحلل؛ لأن صحة الحج لا تقف على ذلك، ويكون عليه دم؛ لتركه ذلك، وحجه صحيح، كما لو تركه من غير حصر)[3]، أما (أهل الظاهر فإنهم لا يرون دماً إلا حيث ورد النص)[4].

٢/ **ومن الأدلة** قوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا۟ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْىُ مَحِلَّهُۥ ۚ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[5]، مع قصة كعب ﷺ لما آذته هوام رأسه فقال

---

(١) "حتى لا يقع الحرج" للدكتور الصبيحي ص(٨٩-٩٠)، وذكر عن جمهور العلماء أن الإحصار على ثلاثة أقسام: **الأول**: **ما يقتضي تحللاً ويوجب دماً واحداً** وهو الإحصار عن الوقوف بعرفة الذي يفوت وقته، فإذا فات الحج لايشرع له فعل بقية المناسك كالرمي والمبيت بمنى، ومالايشرع فلايجب بتركه دما، **الثاني**: **ما لا يقتضي تحللاً ولا يوجب هدياً وهو طواف الإفاضة**؛ لأنه ركن لا زمن لوقت أدائه، فيبقى في الذمة، **الثالث**: **ما لا يقتضي تحللاً ويجب بتعدده تعدد الدماء**، وهو الإحصار عن أداء الواجبات؛ لأنه يجب عليه فعل كل واحد منها ولا ينوب بعضها عن بعض، فلاينوب فداء بعضها عن بعض، كما لو تعدد فعل المحظور فإنه يجب لكل محظورٍ فداء مستقل.

(٢) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الحج (٢/ ٣٥١).

(٣) المغني (٣/٣٢٩).

(٤) بداية المجتهد (٢/١٣٦).

(٥) من الآية(١٩٦) من سورة البقرة، وأذى الرأس (كناية عن الوسخ الشديد والقمل، لكراهية التصريح بالقمل...ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ)، كما في التحرير والتنوير (٢/٢٢٤-٢٢٥).

له النبي ﷺ: ((**فاحلق، وصم ثلاثة أيام، أو أطعم ستة مساكين، أو انسك نسيكة**))[1].

وجه الاستدلال:

- أن (قوله: ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾ معطوف على قوله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾)[2]، وفيها (بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدي، وإنما خص النهي عن الحلق دون غيره من منافيات الإحرام كالطيب تمهيداً لقوله: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِۦٓ أَذًى مِّن رَّأْسِهِۦ﴾ويعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق)[3].
- وكما أن النهي عن حلق الرأس لا يختص به في المنع، فكذلك الفدية المترتبة على حلق الرأس لا تختص به، والأصل(هو القياس على الأصل السابق المنصوص عليه في الكتاب والسنة بخصوص الحلق، فقاس الفقهاء عليه سائر مسائل الفصل بجامع اشتراك الجميع في العلة وهي الترفه، أو الارتفاق)[4]،(وأهل الظاهر لا يوجبون الفدية إلا في المنصوص عليه)[5]؛ لإنكارهم القياس، فالنقاش معهم في الأصل[6].

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤١٩٠)، ومسلم(١٢٠١).

(٢) تفسير ابن كثير(١/٥٣٤).

(٣) التحرير والتنوير (٢/ ٢٢٤).

(٤) الموسوعة الفقهية الكويتية(٢/١٨٢)، وفيها: (اختلفوا في بعض التفاصيل، في القدر الذي يوجب الفدية من المحظور، وفي تفاوت الجزاء بتفاوت الجناية، وذلك بسبب اختلاف أنظارهم في المقدار الذي يحصل به الترفه والارتفاق الذي هو علة وجوب الفدية)، و قال ابن عثيمين في تفسير سورة البقرة(٢/٤٠٧): (ألحق العلماء بفدية حلق الرأس فدية جميع محظورات الإحرام ما عدا شيئين؛ وهما الجماع في الحج قبل التحلل الأول، وجزاء الصيد؛ فالجماع في الحج قبل التحلل الأول يجب فيه بدنة؛ وجزاء الصيد يجب فيه مثله؛ أو إطعام مساكين؛ أو عدل ذلك صياماً).

(٥) بداية المجتهد (٢/١٣٦).

(٦) كما ذكر ابن حزم وذكر لوازم غير لازمة وغير لائقة بفهم السلف، فقال في المحلى(٥/٢٩٢): (القياس كله باطل، ولو كانت إماطته الأذى بغير حلق الرأس توجب الفدية لأوجب الفدية: البول، والغائط، والأكل، والشرب، والغسل للحر والتروح، والتدفؤ للبرد، وقلع الضرس للوجع، فكل هذا إماطة أذى).

- **٣/ومن الأدلة-وهو أشهرها-** قول ابن عباس-رضي الله عنهما- :**(من نسي من نسكه شيئاً، أو تركه فليهرق دماً)**[١]، وقال تلميذه عطاء -إمام المناسك-[٢]: (من نسي من النسك شيئاً، حتى رجع إلى أهله، فليهرق لذلك دماً)[٣]، وقد وافق ابن عباس في أصل إيجاب الدم من الصحابة: ابن عمر فقال: (إذا رمى الرجل قبل الزوال أعاد الرمي، **وإذا نفر قبل الزوال أهراق دماً)**[٤]، قال الإمام أحمد عقبه: (أَذْهَبُ إليه)[٥].

وجه الاستدلال:

- أن أثر ابن عباس(تلقاه العلماء بالقبول[٦]، وقالوا: من ترك شيئاً من نسكه فعليه دم،

(١) أخرجه مالك في الموطأ(٤١٩/١) ومن طريقه البيهقي في الكبرى(٩٦٨٨) عن أيوب السختياني عن سعيد بن جبير عن ابن عباس به، قال أيوب:(لا أدري قال: ترك أو نسي)، قال البيهقي:(كأنه قالهما جميعاً)، والأثر غاية في الصحة مسلسل بالأئمة، وقال النووي في المجموع(١٠٠/٨): (يعني البيهقي أن "أو" ليست للشك كما أشار إليه مالك، بل للتقسيم، والمراد به: يريق دماً، سواء ترك عمداً أو سهواً).

(٢) وعطاء ليس مجرد تلميذ لابن عباس بل(كانت الحلقة في الفتيا بمكة في المسجد الحرام لابن عباس وبعد ابن عباس لعطاء بن أبي رباح) كما في حلية الأولياء(٣١١/٣)، بل قال ابن عباس: (يا أهل مكة تجتمعون علي وعندكم عطاء؟!) كما في تهذيب الكمال(٧٧/٢٠)، وابن عباس وتلميذه عطاء لهما اختصاص بالمناسك؛ ففي مصنف ابن أبي شيبة(١٥٦٧٧) قالت عائشة-رضي الله عنها-: (ابن عباس أعلم من بقي بالحج)، ثم اشتهر عطاء بذلك حتى كان يصيح الصائح في الموسم: لا يفتِ الناس إلا عطاء، وفي مصنف ابن أبي شيبة، قال أبو جعفر الباقر: (ما بقي على ظهر الأرض أحد أعلم بمناسك الحج من عطاء).

(٣) المغني(٣٩٧/٣)، وانظر: منسك عطاء للزرقي ص(٢١)، فقه عطاء في المناسك للحيدان ص(٦١٩).

(٤) رواه صالح في مسائله عن أبيه الإمام أحمد(١٨٢/٣) قال: حدثني أبي، قال: حدثنا عبد الرزاق، قال: سمعت عبيد الله يحدث عن هشام بن حسان، عن نافع، عن ابن عمر به.

(٥) المرجع السابق، وفي بحث بعنوان "أثر ابن عباس (من ترك نسكاً أو نسيه؛ فعليه دم)" للدكتور: عبدالله الفالح، منشور في مجلة دراسات إسلامية العدد(٢٣)، قال في ص(١٧٩): (**ووافق ابن عباس في طبقة الصحابة على إيجاب الدم على تارك النسك: عبدالله بن عمر** -رضي الله عنهما- وذلك في مسألة النفر قبل الزوال، رواه صالح بن أحمد في مسائله بسند صحيح عنه)، وقال أ.د.عبدالله السلمي: (وهذا دليل على أن ابن عمر يرى أن من ترك واجباً، فليهرق دماً، فعندنا صحابيان...قول ابن عباس وقول ابن عمر)انتهى، كما في محاضرة "مسائل مشكلة في الحج" عند الدقيقة (٤٣:٥٨).

(٦) قال الشنقيطي في أضواء البيان (٤٧٣/٤): (وجه استدلال الفقهاء به على سائر الدماء التي قالوا بوجوبها غير الدماء

مع أنهم لا يقولون بإطلاقه...فيحملونه على من ترك شيئاً من نسكه الواجب أو نسيه)[١].

- (وذلك أن النسك على ثلاثة أضرب: ضرب هو ركن من أركانه... فهذا من ترك شيئا منه لم يصح نسكه وكان عليه إتمامه ولا يجزئه عنه دم ولا غيره... وضرب ثان وهو موجبات[لعلها واجبات] الحج... فهذه التي أراد عبد الله بن عباس بقوله في هذا الحديث... والضرب الثالث ليست من واجبات الحج وإنما هي من أحكامه المشروعة فيه على وجه الندب والاستحباب...فهذه كلها مشروع الإتيان بها مندوب إليها فمن تركها أو نسيها فقد ترك الأفضل وليس عليه في ذلك دم ولا غيره)[٢].
- (وبالجملة فقد اتفق الجميع على أن الدم لا يغني شيئاً في ترك الفرائض والأركان، وليس بلازم في ترك السنن والآداب، فثبت بذلك أن قول ابن عباس هذا محمول على الواجبات فقط)[٣].
- ثم تأيدت قاعدة ابن عباس بفتوى ابن عمر، وبقول عطاء ولا مخالف لهم من السلف، و(ابن عباس إمام أهل مكة وأعلم الأمة في زمنه بالمناسك وغيرها، وكذلك عطاء بعده إمام أهل مكة، بل إمام الناس كلهم في المناسك) كما قال ابن تيمية[٤].

ونوقش الاستدلال بأمور:

الثابتة بالنص، أنه لا يخلو من أحد أمرين: الأول: أن يكون له حكم الرفع، بناء على أنه تعبد، لا مجال للرأي فيه، وعلى هذا فلا إشكال. والثاني: أنه لو فرض أنه مما للرأي فيه مجال، وأنه موقوف ليس له حكم الرفع، فهو فتوى من صحابي جليل لم يعلم لها مخالف من الصحابة، وهم ﷺ خير أسوة بعد رسول الله ﷺ).

(١) الشرح الممتع(٧/١٨٨).

(٢) المنتقى للباجي(٣/٧١).

(٣) إعلاء السنن (١٠/٣٤٨).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٦/٢٥٩)

- **بعدم التسليم في الأصل،** فإنه موقوف على ابن عباس ولاحجة في قول الصحابي، وعلى فرض التسليم به فإنه شامل لكل نسك كائناً ماكان، ولايقولون بذلك [1].
- ثم إن قول ابن عباس رواه عنه سعيد بن جبير فقط مع كثرة أصحاب ابن عباس، ومثل هذا القول يحتاج إليه، فلو كان له حكم الرفع لرواه الكثير ونقلوه[2].
- وابن عباس ذكر الناسي والعامد، والناسي معذور، وعامة الصحابة لايلحقون الناسي بالمتعمد، وجملة من العلماء يخرجون الناسي من الفدية كابن تيمية وابن القيم، مع أن قول ابن عباس يشمل الناسي، فمن احتج به على المتعمد فليحتج به على الناسي [3].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما مناقشة الأصل وأن قول الصحابي ليس بحجة؛ فهذا سأفرده في سبب الخلاف وأن الأئمة يحتجون به، مع أن الشأن في هذه المسألة هو قول الصحابي الذي لايعلم له مخالف، بل أطبق عليه من بعده كما قال الصنعاني: (فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم في محلات كثيرة والدليل كلام ابن عباس)[4]، فهو إطباق وإجماع كما سيأتي في الدليل الآتي وهو الإجماع.
- أما الاعتراض بأن قوله: (من نسكه) شامل لكل أنواع النسك وأن تخصيصه بالواجب فقط تحكم، فسبق في وجه الاستدلال أن الركن لايجبره شيء، وأن المستحب غير لازم فلا يحتاج إلى جابر إلا إن تطوّع المحرم به[5]، كالهدي المستحب.

---

(١) انظر: وبل الغمام (٥٦٣/١)، السيل الجرار ص(٣٢٣)، ص(٣٣١).

(٢) انظر: صفة حجة النبي ﷺ للطريفي ص(١٠٤).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) حاشية إحكام الأحكام (٥٨١/٣).

(٥) كما في ترك التكبير مع الرمي، قال ابن حجر في الفتح(٥٨٤/٣): (أجمعوا على أن من تركه لا يلزمه شيء، إلا الثوري فقال: يطعم، وإن جبره بدم أحب إلي).

- ولذلك نظير في العبادات كما في حديث ابن مسعود ﷺ مرفوعاً: «**إذا زاد الرجل أو نقص، فليسجد سجدتين**»[1]، وروي في حديث ثوبان: «**لكل سهو سجدتان**»[2]، فنقص الركن أو السهو عنه لايجبره السجود فقط، والنقص أو السهو عن المستحب لايوجب سجوداً.
- وأما تفرد سعيد بن جبير فليس بشيء ولا يسلّم به، فمن أين قال عطاء نحو قول ابن عباس؟ وعلى فرض التسليم بتفرده فابن جبير إمام متفق على عدالته، وإذا لم يقبل تفرده في مثل هذا الموقوف فمن الذي يقبل؟!
- وأئمة الحديث والفقه متتابعون على الاحتجاج به، فهذا مالك في الموطأ أخرجه وفرّع عليه، وبعده الشافعي، وهذان إماما أهل الحديث: أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه حين سألهما الكوسجُ قائلاً: (قلت: من قدم نسكاً قبل نسك،وأي شيء حديث ابن عباس -رضي الله عنهما-؟ قال أحمد: من نسي فقدم شيئاً قبل شيء فليس عليه شيء، وحديث ابن عباس -رضي الله عنهما- أنه [قال: من] ترك من مناسكه شيئاً، وإن حلق قبل أن يرمي على السهو فليس عليه شيء. قال إسحاق: كما قال، إلا أن المذهب، كما قال ابن عباس -رضي الله عنهما-، فمن نسيَ أو ترك حتى فات فعليه دم، وليس هذا بمخالف لما قدم شيئاً قبل شيء؛ لأنه قد أتى على كله)[3].
- ثم إن ابن عباس قد وافقه ابن عمر -رضي الله عنهما- في أصل إيجاب الدم على من ترك واجباً من الواجبات كما سبق في الدليل.

---

(١) أخرجه مسلم(٥٧٢)، وأصله متفق عليه.

(٢) أخرجه أحمد(٢٢٤١٧)، وأبوداود(١٠٣٨) وغيرهما، من طريق إسماعيل بن عياش عن عبيدالله بن عبيد الكلاعي عن زهير عن عبدالرحمن بن جبير عن أبيه عن ثوبان به، قال البيهقي في الكبرى(٢/٤٧٦): (وهذا إسناد فيه ضعف).

(٣) مسائل أحمد وإسحاق برواية الكوسج(٥/٢١٦٤-٢١٦٦).

- أما القول بأن ابن عباس يقول: (من ترك من نسكه شيئاً أو نسيه) وأن من احتج به في المتعمد فليحتج به في الناسي، وأن جماعة من الصحابة و ابن تيمية وابن القيم لا يلحقون الناسي بالمتعمد؛ فهذا فيه خلط وعدم تمييز بين ترك الواجب وفعل المحظور، والنسبة إلى ابن تيمية وابن القيم في ترك الواجب خطأ، بيانه في الآتي:
- أن أثر ابن عباس في ترك الواجب وليس في فعل المحظور وبينهما فرق، قال ابن تيمية: (فرّق أكثر العلماء في الصلاة والصيام والإحرام بين من فعل المحظور ناسياً، وبين من ترك الواجب ناسياً)[(١)]، وقال: (تارك المأمور به عليه قضاؤه وإن تركه لعذر ...ومثل من ترك شيئا من نسكه الواجب فعليه دم أو عليه فعل ما ترك إن أمكن وأما فاعل المنهي عنه إذا كان نائماً أو ناسياً أو مخطئاً فهو معفو عنه ليس عليه جبران إلا إذا اقترن به إتلاف كقتل النفس والمال)[(٢)]، وقال:(ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل محظورا مخطئاً أو ناسياً لم يؤاخذه الله بذلك وحينئذ يكون بمنزلة من لم يفعله)[(٣)].
- و قال ابن تيمية في فدية الأذى: (أما الكفارة والفدية فتلك وجبت؛ لأنها بدل المتلف من جنس ما يجب ضمان المتلف بمثله، كما لو أتلفه صبي أو مجنون أو نائم ضمنه بذلك، وجزاء الصيد إذا وجب على الناسي والمخطئ فهو من هذا الباب، بمنزلة دية المقتول خطأ والكفارة الواجبة بقتله خطأ بنص القرآن وإجماع المسلمين. **وأما سائر المحظورات فليست من هذا الباب وتقليم الأظفار وقص الشارب والترفه المنافي للتفث كالطيب واللباس**، ولهذا كانت فديتها من جنس فدية المحظورات ليست

(١) مجموع الفتاوى (١٨/٢٥٨)،في المغني(٣/٤٧٣):(للنسيان أثره في ترك الموجود كالمعدوم، لافي جعل المعدوم موجوداً).
(٢) مجموع الفتاوى(٢٠/٩٥).
(٣) المرجع السابق(٢٥/٢٢٦).

بمنزلة الصيد المضمون بالبدل. فأظهر الأقوال في الناسي والمخطئ إذا فعل محظوراً ألا يضمن من ذلك إلا الصيد)[1].

- وهذا التفريق بين المأمور والمحظور يقرره تلميذه ابن القيم أيضاً بقوله: (وسر الفرق أن من فعل المحظور ناسياً يجعل وجوده كعدمه، ونسيان ترك المأمور لا يكون عذراً في سقوطه)[2]، وفرّع عليه كتفريع شيخه فقال: (من تطيب أو لبس أو غطى رأسه أو حلق رأسه أو قلم ظفره ناسياً فلا فدية عليه، بخلاف قتل الصيد، فإنه من باب ضمان المتلفات فهو كدية القتيل. وأما اللباس والطيب فمن باب الترفه، وكذلك الحلق والتقليم ليس من باب الإتلاف، فإنه لا قيمة له في الشرع ولا في العرف)[3].
- ولو نسب ذلك القول إلى الحنفية لكان ذلك متجهاً؛ لأن الحنفية عندهم أن الواجبات إذا تُركت لغير عذر ففيها الدم، وإذا تركت لعذر فلاشيء فيها، أما المحظورات فالكفارة عندهم فيها ثابتة سواء لعذر أو لغير عذر، لكني لم أرهم يذكرون أثر ابن عباس في كتبهم، فلا يلزمهم هذا اللازم، ومع ذلك فإنهم يوجبون الدم في ترك الواجب لغير عذر، مما يدل على استفاضة في هذا الحكم .
- قال الكاساني: (إذا كان واجباً فإن تركه لعذر فلا شيء عليه، وإن تركه لغير عذر لزمه دم؛ لأن هذا حكم ترك الواجب في هذا الباب أصله طواف الصدر...ورخص للحائض، بخلاف الأركان فإنها لا تسقط بالعذر)[4]، وقال ابن عابدين: (إن تركه بلا عذر لزمه دم، وإن بعذر فلا شيء عليه مطلقاً. وقيل: فيما ورد به النص فقط)[5]،

---

(١) المرجع السابق (٢٢٧/٢٥).

(٢) إعلام الموقعين (٢٥/٢).

(٣) المرجع السابق (٢٤/٢)، وانظر: "القواعد الفقهية المستخرجة من إعلام الموقعين" ص(٤٩١).

(٤) بدائع الصنائع (١٣٤/٢).

(٥) حاشية ابن عابدين(٥٥٣/٢).

يعني: لادم في ترك الواجب الذي ورد في بعض الأدلة الترخيص بتركه دون إيجاب للدم، كالمبيت بمنى ، وفوات مزدلفة، وترك الوداع.

- ثم قال ابن عابدين: (وهذا بخلاف ما لو ارتكب محظوراً كاللبس والطيب فإنه يلزمه موجبه ولو بعذر)(١)، وارتكاب المحظور بغير عذر يوجب الدم بلا تخيير، (وإن تطيب أو حلق أو لبس من عذر فهو مخير: إن شاء ذبح شاة وإن شاء تصدق على ستة مساكين بثلاثة أصوع من طعام وإن شاء صام ثلاثة أيام)(٢).

٤/ ومن الأدلة في المحظورات -غير الجماع والصيد- **ثلاثة آثار عن الصحابة:**

أولها: قول ابن عمر-رضي الله عنهما-: (المحصر بمرض لا يحل، حتى يطوف بالبيت، ويسعى بين الصفا والمروة. **فإذا اضطر إلى لبس شيء من الثياب التي لا بد له منها، أو الدواء، صنع ذلك وافتدى**)(٣).

وثانيها: جاء عن أبي معبد مولى ابن عباس، أن ابن عباس قال له: (يا أبا معبد، رد علي طيلساني، وهو محرم، قال: قلت: كنت تنهى عن هذا ، قال: **إني أريد أن أفتدي)**(٤).

وثالثها: جاء عن قتادة أنه قال: (سألت امرأةٌ عبد الرحمن بن أبي بكر، وابن عمر، عن امرأة محرمة اكتحلت بإثمد، **فأمرها عبد الرحمن بن أبي بكر تهريق دماً**) (٥).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مختصر القدوري ص(٧٢).

(٣) أخرجه مالك في الموطأ(٣٦١/١)، ومن طريقه الشافعي في الأم(١٧٨/٢)، والطبري في التفسير(٣٧٢/٣)،والبيهقي في الكبرى(١٠٠٩٣)، من طريق ابن شهاب عن سالم عن ابن عمر به، وهو إسناد صحيح.

(٤) أخرجه الطحاوي في "شرح مشكل الآثار"(٤١٠/٨) من طريق محمد بن خزيمة قال: حدثنا حجاج بن منهال قال: حدثنا حماد بن سلمة، عن يحيى بن سعيد، عن أبي الزبير، عن أبي معبد به، وإسناده جيد.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(١٤٨٥٨) قال: حدثنا ابن مهدي، قال:حدثنا يزيد بن إبراهيم، عن قتادة به، والإسناد لابأس به، و رواية قتادة عن عبدالرحمن بن أبي بكر غير مشهورة، وفي رواية يزيد عن قتادة لين.

وجه الاستدلال:

- في الأول (ابن عمر ﷺ ألزم بالفدية من فعل "اللبس" مضطراً، مع أنّ اللبس غير منصوص عليه؛ ولا يوجد مخالفٌ لابن عمر ﷺ في هذه المسألة ، من الصحابة ولا من السلف، مما يدل على أنّ هذا القياس صحيح لا إشكال فيه)(١).
- وفي الثاني (قياس صريح من ابن عباس...جعل الألبسة حكمها حكم الحلق)(٢).
- والثالث أَمَر بالدم على الاكتحال بالإثمد؛(لأن الإثمد طيب...وكون عبدالرحمن بن أبي بكر يأمر بالهدي، فهذا معروف عند السلف أنهم أحياناً يأمرون الشخص بأعلى مراتب التخيير، وهذا واضح لمن تدبر أقوالهم في الأيمان وفي النذور والكفارات) (٣).

٥/ ومن الأدلة: الإجماع المحكي على مسائل متفرقة في ترك الواجب أو فعل المحظور، وبعضها عام، وسأبدأ في ترك الواجب وأنتهي بفعل المحظور، ومن ذلك:

١. قول ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (أجمع العلماء على أن من لم يرم الجمار أيام التشريق حتى تغيب الشمس من آخرها أنه لا يرميها بعد، وأنه يجبر ذلك بالدم أو بالطعام على حسب اختلافهم فيها)(٤).

٢. وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): (وإلحاق هذه(٥) بالحصى، وبحلق الشعر: لا يصح ؛ لأن ذاك قد ثبت بالنص والإجماع أن في جميعه دماً، وهنا الخلاف في أصل وجوبه)(٦)،

(١) من مقال بعنوان: "الفدية في فعل المحظور وتخصيصها بالمنصوص فقط" لصالح العميريني، منشور في الشبكة على هذا الرابط: http://twitmail.com/email/315405694/13/ .

(٢) شرح عمدة الفقه للدكتور عبدالله السلمي،كتاب الحج، الدرس (٨)، عند الدقيقة(٣٣:٢٥).

(٣) المرجع السابق، عند الدقيقة(٣٣:٤٨).

(٤) الاستذكار (٣٥٧/٤)، وانظر: التمهيد(٢٥٥/١٧).

(٥) الإشارة تعود إلى المبيت بمنى وهي المسألة التي كان يشرحها، ثم تطرق للروايات عن أحمد في ترك جميع المبيت.

(٦) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٦٤٧/٢-٦٤٨)، يعني أن ترك جميع الرمي أو حلق جميع الرأس فيه الدم بالإجماع، هذا مايظهر من السياق، على أن أ.د.الجبرين في شرح عمدة الفقه (٧٥٠/٢) حمل كلام ابن تيمية على

يعني: المبيت بمنى.

٣. وجاء في الموسوعة الفقهية الكويتية: (**اتفق الفقهاء على أنه تجب فدية في ترك واجبات الحج والعمرة،** كترك الإحرام من الميقات وترك الوقوف بالمزدلفة، وترك المبيت بمنى ليالي التشريق، وترك الرمي للجمرات، وترك طواف الوداع، وغير ذلك من المأمورات التي لا يفوت الحج بفواتها. والواجب في هذا كله باتفاقهم ذبح شاة مستوفية لشروط الأضحية لمن يقدر عليها)[(١)].

٤. وقال الشنقيطي(ت١٣٩٣): (إذا عرفت أقوال أهل العلم في حكم من أخل بشيء من الرمي، حتى فات وقته، **فاعلم أن دليلهم في إجماعهم على أن من ترك الرمي كله وجب عليه دم، هو ما جاء عن ابن عباس** -رضي الله عنهما- أنه قال: من نسي من نسكه شيئا، أو تركه، فليهرق دماً)[(٢)]، ثم قال عنه: (موقوف ليس له حكم الرفع، فهو فتوى من صحابي جليل لم يعلم لها مخالف من الصحابة)[(٣)]، فبدأ بالجهار ثم استدل بأثر ابن عباس العام في ترك الواجب وأنه لا مخالف له، وقال نحو قوله عن الأثر:

٥. ابن رشد الجد(ت٥٢٠): (...قول ابن عباس: من ترك من نسكه شيئا أو نسيه؛ فليهرق دما، وهو مما لا اختلاف فيه أحفظه)[(٤)].

٦. والصنعاني(ت١١٨٢): (فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم في محلات كثيرة،

عموم ترك الواجب وذلك عند قول الموفق: (ومن ترك واجباً جبره بدم)، علق عليه: (وقد حكى شيخ الإسلام ابن تيمية الإجماع على هذا) انتهى. والظاهر أن قوله كان في الحلق و ترك الرمي كما سبق الإشارة إليه، والله أعلم.

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية(٧٢/٣٢).

(٢) أضواء البيان (٤٧٢/٤).

(٣) المرجع السابق (٤٧٣/٤).

(٤) البيان والتحصيل(٤٥٢/٣).

والدليل كلام ابن عباس)[1].

٧. وابن باز (ت١٤٢٠): (حديث ابن عباس...لم نعرف مخالفاً له من الصحابة)[2].

٨. وابن عثيمين(ت١٤٢١): (على فرض أن مثله يقال بالرأي وأن ابن عباس -رضي الله عنهما- اجتهد فأداه اجتهاده إلى وجوب الدم، فإنه قول صحابي لم يظهر له مخالف فكان أولى بالقبول من قول غيره)[3]، ولغيرهما من المعاصرين نحوه من العبارات[4].

٩. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (**اتفق الفقهاء على أنه إذا ارتكب الحاج أو المعتمر محظوراً من محظورات الحج أو العمرة فعليه فدية أو كفارة**)[5].

١٠. وقال عبدالوهاب البغدادي(ت٤٢٢): (الطيب ممنوع في الإحرام قليله أو كثيره، منع حظر تجب الفدية بتناوله ولا خلاف في ذلك)[6].

١١. وقال ابن قدامة(ت٦٢٠): (لا خلاف في وجوب الفدية على المحرم، إذا تطيب أو لبس عامداً؛ لأنه ترفه بمحظور في إحرامه، فلزمته الفدية، كما لو ترفه بحلق

---

(١) حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام (٥٨١/٣)، الشاهد من كلامه هو ذكر الإطباق على أثر ابن عباس، وإلا فهو ممن أشار إلى مخالفته كما سبق.

(٢) فتاوى ابن باز(١٥٢/١٦).

(٣) الشرح الممتع (٤٠٨/٧)، وقد قال (١٨٨/٧):(هذا الأثر تلقاه العلماء بالقبول)، وفي الكنز الثمين في سؤالات ابن سنيد لابن عثيمين ص(٩٧) قال: (القول بأن عليه دم قول العلماء، ولو لم نقل به للعب الناس)انتهى، وهو أحياناً يلمح أن في نفسه شيء من ذلك، كما في الشرح الممتع(٣٦٨/٧): (نحن نفتي الناس بالدم، وإن كان في النفس شيء من ذلك، لكن من أجل انضباط الناس، وحملهم على فعل المناسك الواجبة بإلزامهم بهذا الشيء؛ لأن العامي إذا قلت له: ليس عليك إلا أن تستغفر الله وتتوب إليه، سهل الأمر عليه، مع أن التوبة النصوح أمرها صعب).

(٤) انظر: شرح زاد المستقنع-الدورة الأولى للدكتور للخليل، كتاب المناسك، الدرس (١٦)، عند الدقيقة(٨:٩)، وشرح كتاب المناسك من زاد المستقنع لحمد الحمد ص(٢١٦-٢١٧)، ود. الفالح في رسالته "أثر ابن عباس من ترك نسكاً أو نسيه؛ فعليه دم" ص(١٩٨)، ود.السلمي في محاضرة بعنوان"كيف تكون فقيهاً محدثاً" عند الدقيقة (٥٤:٥٦)، وفي محاضرة بعنوان "مسائل مشكلة في الحج" عند الدقيقة (٣٤:٣٨)، وغيرهم.

(٥) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٢/ ٧٢-٧٣).

(٦) المعونة على مذهب عالم المدينة ص(٥٣٠).

شعره، أو قلم ظفره والواجب عليه أن يفديه بدم)[١].

١٢. وقال النووي(ت٦٧٦): (وإذا تطيب أو لبس ما نهي عنه لزمته الفدية إن كان عامداً بالإجماع)[٢].

١٣. وقال ابن أبي عمر(ت٦٨٢): (إذا لبس أو تطيب أو غطى رأسه عامداً فإن عليه الفدية بغير خلاف علمناه)[٣].

١٤. وقال الزيلعي(ت٧٤٣): (وجوب الدم بتغطية الرأس مجمع عليه)[٤].

١٥. وقال المرداوي(ت٨٨٥): (إذا احتاج إلى فعل شئ من هذه المحظورات، مثل إن احتاج إلى حلق شعره لمرض، أو قمل، أو غيره، أو إلى تغطية رأسه، أو لبس المخيط ونحو ذلك، وفعله، فعليه الفدية، بلا خلاف أعلمه)[٥].

---

(١) المغني (٤٣٤/٣)، ومقتضى قياسه على تقليم الأظافر أنه لاخلاف في وجوب الفدية فيه كما هو معلوم.

(٢) شرح النووي على مسلم(٧٥/٨)، وقال: (وإن كان ناسياً فلا فدية عند الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق).

(٣) الشرح الكبير (٤٢٨/٨).

(٤) تبيين الحقائق (٥٣/٢).

(٥) الإنصاف (٣٢٣/٨)، وقول المرداوي: (بلا خلاف أعلمه) لايمتنع أن يكون مراده الخلاف العالي إلا لقرينة تمنع، وهو يقول (١/ ١٤): (...وأبين الصحيح من المذهب من ذلك كله؛ فإنه المقصود والمطلوب من هذا التصنيف، **وغيره داخل تبعاً**)، فقوله (وغيره داخل تبعاً) نص منه أنه قد يذكر مالا يختص بالمذهب، ومن ذلك أني بحثت عن كلمة (إجماع) فخرج لي أكثر (٢٦٢) نتيجة، وبحثت عن ذكره للأئمة الثلاثة فوجدت لهم ذكراً لا بأس به، وقال لي الشيخ حمد بن علي الحمد: (بعد قراءة الإنصاف كاملاً، بل دراسته وعمل ثلاث مشاريع منه، أقول: إطلاق المرداوي عبارة: بلا خلاف. دون تقييد الأصل فيه نفي الخلاف العالي. أما نفي الخلاف داخل المذهب فلا يستخدم فيه هذه العبارة، بل يقول: بلا خلاف بين الأصحاب، بلا خلاف في المذهب، عليه الأصحاب...إلخ)، **والخلاصة** أن نفي الخلاف في العبارة المنقولة عنه، الأصل أنها تحمل على بابها إلا لقرينة، ومن القرائن إيجاد المخالف، والله أعلم .

ونوقش هذا الاستدلال :

- بـ(أن حكاية الإجماع بلزوم الدم أو الفدية على من ترك واجباً أو فعل محظوراً، لا تسلّم؛ **وذلك من وجوه:**

١. أن إمام المناسك عطاء بن أبي رباح جاء عنه عدم لزوم الدم فيمن ترك بعض الواجبات؛ كمن تجاوز الميقات بغير إحرام؛ فإنه عنده آثم ولادم عليه، ووافقه النخعي، والنخعي لا يرى الفدية فيمن قص أظفاره ولو متعمداً وهو وجهٌ للحنابلة.

٢. أن الأئمة الأربعة يرون تحريم بعض الأفعال وحظرها، ولا يرون فيها شيئاً؛ فمالكٌ يرى أن قصّ ظفر واحد محظور، ولا تلزم الفدية عنده إلا بقص الاثنين فصاعداً، وأبوحنيفة يرى حظر قص الواحد، ولايرى الفدية حتى يقص أظفار رجلٍ أو يدٍ كاملة، وكذلك أحمد والشافعي: يحظرون قص الشعرة والظفر، ولا يوجبون الفدية إلا في الثلاث.

٣. أن بعض الأئمة يرون وجوب أعمالٍ، ولا يرون فدية في تركها: فعمر لم يأمر من ترك المبيت بمزدلفة بشيء كما عند سعيد في "سننه"، وأحمد في رواية: يرى وجوب المبيت بمنى، ولايرى الدم على تاركه، بل الإثم فقط، ورواية أخرى عنه: يرى فيها الدم عن ليلتين و ثلاث، ويرى وجوب المبيت بمزدلفة، ولم ير وجوب الدم للمعذور؛ فقد قال: "ليس عليه شيء إذا أخطأ الطريق أو كان جاهلاً"، وابن المنذر في "الأوسط" يرى وجوب طواف الوادع، وقال: "لايجب بتركه شيء".

٤. أن جملة من الفقهاء يخرجون ويعذرون الناسي، مع أن عمدتهم أثر ابن عباس، فما الذي أخرج الناسي مع نص ابن عباس عليه؟!)[1].

---

(١) صفة حجة النبي ﷺ للطريفي ص(١٠٦-١٠٧)، وانظر: المحلى(٥/٢٩٢).

٥. وعقد النكاح محظور عند الجمهور خلافاً للحنفية، ولا يجب فيه الفدية عند جميعهم.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- أما الجواب المجمل، فإن ما ذكره من مسائل غير مانعة للإجماع لأمور: إما أن يكون ماذكر لا يصح عمن ذكر عنه، وإما لأن المتروك فيها بعض النسك والدم يجب في ترك النسك كاملاً، وإما لأنه ورد التخفيف في النسك المذكور بعدم إيجابه على كل أحدفلا يجزم العالم بوجوبه فلايوجب فيه الدم، هذا الإجمال، وأما التفصيل:
- **أما مانسبه لإمام المناسك عطاء** في عدم وجوب الدم على من تجاوز الميقات وهو غير محرم، فهذا انتقاء غير جيد، و(يكفي في تحقيق هذا الإجماع أن ننقل عن عطاء إلزامه بالدم في ترك بعض الواجبات)(١)؛ لأن الكلام هو رأيه في المسألة العامة"ترك الواجب"، فلا يعترض بأمثلة للمسألة محتملة، هذا تنزلاً، وإلا فلا يسلم بها نسبه.
- يوضح ذلك أن عطاء يقول: (من نسي من النسك شيئاً، حتى رجع إلى أهله، فليهرق لذلك دماً)(٢)، إذا استحضرت ذلك، فتأمل في فتاويه، وسأسرد منها ماتيسر مما يناسب، ثم أرجع إلى فتوى الميقات، فمن فتاويه للمُحرم:
- (إذا نتف إبطه، أو قلم أظفاره، فإن عليه الفدية) (٣)، والعطّار (إن جلس عنده متعمداً كفّر)(٤)، ومن (لبس قميصاً ناسياً فلا شيء عليه وليستغفر الله تعالى؛ فإن تعمد ذلك فالكفارة)(٥)، و(سئل عن محرم أصابه مطر فغطى رأسه فقال: فدية من صيام أو نسك)(٦)، وقال: (إذا قبل أو غمز فعليه دم)(١).

---

(١) د.فؤاد الهاشمي، من ندوة مناسك الحج (١٤٢٩)هـ، الحلقة(٧)، في الملتقى الفقهي .

(٢) المغني(٣/٣٩٧)، وانظر: منسك عطاء للزرقي ص(٢١)، فقه عطاء في المناسك للحيدان ص(٦١٩).

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة(١٣٤٣١)، وانظر: منسك عطاء ص(٤٦)، فقه عطاء في المناسك ص(٣٠٥).

(٤) الإشراف (٣/٢٦١)، وانظر: المجموع(٧/٢٨٣)، منسك عطاء ص(٤٩)، فقه عطاء في المناسك ص(٢٧٤).

(٥) المحلى (٥/٢٩٥)، وانظر: منسك عطاء ص(٤٩).

(٦) أخرجه ابن أبي شيبة(١٤٢٦٤)، وانظر: منسك عطاء ص(٥٢)، فقه عطاء في المناسك ص(٣١٢).

- وقال لرجل (قَدِم فترك الصفا والمروة فقال عطاء: أهرق دماً)[٢]، وفي عرفة قال: (عليه شاة إذا دفع قبل الإمام)[٣]، وفي مزدلفة قال: (من رُهِقَ عن جمع فلم ينزلها أهرق لذلك دماً)[٤]، وقال فيمن رمى بخمس حصيات: (يرمي بما بقي إلا أن يكون ذهبت أيام التشريق أهراق لذلك دماً)[٥]، وفي منى قال: (إذا بات بمكة لغير ضرورة فليهرق دماً)[٦]، وفي طواف الوداع قال: (من ترك طواف الصدر فعليه دم)[٧] .
- بعد هذه الجولة المختصرة في فقه عطاء فيمن فعل محظوراً أو ترك واجباً، فما وجه ما نُسب إليه من عدم وجوب الدم في ترك الإحرام من الميقات؟
- فعن عطاء روايات في هذه المسألة، منها مايوافق قاعدته وتطبيقه بوجوب الدم، -ولم يشر إليها المعترض- مع أنها هي الأَوْلى؛ لموافقتها للإجماع، وموافقتها لتطبيقه، ولأنها أقوى إسناداً، أما رواية عدم الوجوب فقد حُكم عليها بالشذوذ -الفقهي- كما سبق، مع إمكان حملها على محمل صحيح، وهذا تفصيل الرواية عن عطاء هنا:
- الرواية الأولى عنه أنه قال: (من أخطأ أن يهل بالحج من ميقاته أو عمد ذلك فليرجع

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة(١٢٨٢٧)، وقال: (في اللمسة والجسة من وراء الثوب ليس فيها شيء، وفي جسات ومسات دم) كما في مصنف ابن أبي شيبة(١٢٨٣٤)، وانظر: منسك عطاء ص(٥٥)، فقه عطاء في المناسك ص(٣٢٤).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤٢٠٤) وهذه إحدى الروايات عنه، وجاء عنه كما في المصنف(١٤٢٠٧): (أنه كان لا يرى على من لم يسع بين الصفا والمروة شيئاً...وكان يفتي في العلانية بدم)، قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٥٢/٢٢): (واختلف عن عطاء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال)، وانظر: منسك عطاء ص(١٥٢)، فقه عطاء ص(٤٧٧).

(٣) المغني(٤٣٧/٣)، وانظر: منسك عطاء ص(١٦٥)، فقه عطاء في المناسك ص(٥١١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة(١٥٢٣٥) والرهق يدل على العجلة ويدل على التأخير، وانظر: مقاييس اللغة(٤٥١/٢)، منسك عطاء ص(١٧٢)، فقه عطاء في المناسك ص(٥٣١).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة (١٣٤٤٣)، وانظر: منسك عطاء ص(١٧٩)، فقه عطاء في المناسك ص(٥٩٦).

(٦) الاستذكار (٣٤٣/٤)، وفي مصنف ابن أبي شيبة (١٤٣٧٥) سئل عن الرجل يبيت ليالي منى بمكة، قال: (يتصدق بدرهم أو نحوه)، وانظر: منسك عطاء ص(٢٠٩).

(٧) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤٩٠١)، وانظر: منسك عطاء ص(٢١٠)، فقه عطاء في المناسك ص(٦١٢).

إلى ميقاته فليهلل منه، إلا أن يحبسه أمر يعذر به من وجع أو غيره، أو يخشى أن يفوته الحج إن رجع فليهرق دماً ولا يرجع)[١]، يؤيدها قوله: (يهل من مكانه وعليه دم)[٢].

- أما الرواية الثانية فقد ذكرها ابن حزم **مع إشارته إلى الرواية الأولى**، فقال: (وعن عطاء قال مرة: عليه دم، ومرة قال: لا شيء عليه، روينا ذلك من طريق سعيد بن منصور نا سفيان -هو ابن عيينة - عن ابن أبي نجيح عن عطاء قال: ليس على من تجاوز الميقات غير محرم شيء)[٣].
- والجمع بين الروايات ممكنٌ بحمل الثانية على من لم يرد النسك[٤]، والأولى على مريد النسك.
- **فإن لم يمكن الجمع فلا شك أن الرواية الأولى بوجوب الدم أصح وأثبت**؛ لأنها من رواية ابن جريج وهو من أثبت الناس في عطاء[٥]، وهو أعرف بفقه عطاء من غيره كما قال ابن المديني: (ماكان في الأرض أحد أعلم بعطاء من ابن جريج)[٦].

---

(١) أخرجه الشافعي في الأم(٢/١٥٢) قال: أخبرنا مسلم بن خالد وسعيد بن سالم عن ابن جريج أن عطاء قال، فذكره.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤١٨٩) وترجم له: (في الرجل إذا دخل مكة بغير إحرام ما يصنع)، قال: حدثنا وكيع، عن سفيان، عن ابن جريج، عن عطاء به.

(٣) المحلى (٥/٥٧).

(٤) يقول د.عبدالله الفالح في بحثه"أثر ابن عباس (من ترك نسكاً أو نسيه؛ فعليه دم)" ص(١٩٣): (تقدم عن عطاء نفسه إيجاب الدم، فيحمل هذا على من مرّ بالميقات غير مريد للحج أو العمرة)انتهى، وقال د.عادل الزرقي في "منسك عطاء" ص(٤٣): (لعل الرواية الأولى فيمن لم يرد النسك، إلا أنه قد تقدم في الباب الخامس أمره بالإحرام لكل داخل للحرم).

(٥) قال الإمام أحمد: (أثبت الناس في عطاء عمرو بن دينار وابن جريج) كما في العلل لابنه عبدالله (٢/٤٩٥).

(٦) الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٥/٣٥٧)، ولا يرد هنا عنعنة ابن جريج؛ لأن روايته عن عطاء فيها اختصاص ومحمولة على الاتصال، فقد قال عطاء فيما أخرجه ابن أبي خيثمة في تاريخه(١/٢٥٠): (إذا قلت: قال عطاء، فأنا سمعته منه، وإن لم أقل سمعت)، قال المعلمي كما في التنكيل(٢/٨٦٥): (هذا لأنه كان يرى أنه قد استوعب ماعند عطاء، فإذا سمع رجلاً يخبر عن عطاء بما لم يسمعه منه، رأى أنه كذب، فلم يستحل أن يحكيه عن عطاء)انتهى، ولافرق بين "قال عطاء" وبين "عن عطاء"، وفي الصحيحين من عنعنته عن عطاء أكثر من عشرين موضعاً.

- ومن خالفه هنا هو ابن أبي نجيح، وقد قال ابن عبدالبر: (ابن جريج أثبت الناس في عطاء، لا يقاس به فيه ابن أبي نجيح ولا غيره)(١)، فرواية ابن جريج مقدمة هنا.
- **أما موافقة النخعي** على الرواية الضعيفة عن عطاء، فإن النسبة إليه بإطلاق خطأ؛ فقوله كان فيمن تجاوز الميقات(لا حاجاً ولا معتمراً) ثم بدا له الإحرام، وهو مع ذلك معذور يخاف (أن يفوته) الحج إن رجع للميقات، فلا يجب عليه وعلى من أنشأ نية النسك بعد الميقات أن يرجع للميقات ولا الدم(٢)، ولذا قال الراوي: (ولم يذكر دماً) لأنه لم يترك واجباً، وهي تدل على اشتهار هذا الحكم عندهم.
- وهذا سياق الرواية كما في المصنف: (عن حبيب، عن إبراهيم، في رجل دخل مكة **لا حاجاً ولا معتمراً**، وهو **يخاف إن خرج إلى الوقت أن يفوته**، قال: "يهل من مكانه"، ولم يذكر دماً) (٣).
- **أما القول بأن النخعي لايوجب في قص الظفر شيئاً**(٤)؛ فقبل الجواب عنه، من المناسب أن يذكر قاعدته في المناسك، ففي المصنف أنه قال: (كان يقال: من أحدث في حجه شيئاً لا ينبغي، ذبح لذلك ذبيحة)(٥)، وفيها شبه بقاعدة ابن عباس وتلميذه عطاء لكنها أعم(٦).

---

(١) الاستذكار(٥/٤٥٤) وقد قالها في مسألة مروية عن عطاء اختلف فيها رواية ابن أبي نجيح عن رواية ابن جريج.

(٢) في بحث"أثر ابن عباس (من ترك نسكاً أو نسيه؛ فعليه دم)" ص(١٩٢) ذكر التوجيهين -مع ظهورهما في الرواية- بقوله: (أن يكون ذلك في حال العذر...ويحتمل أيضاً أن يكون دخل مكة غير مريد للحج والعمرة)

(٣) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤١٨٦) من طريق وكيع، عن سفيان، عن حبيب، عن إبراهيم به، وقد ذكره في المحلى (٥/٥٧) في آخره قال: (قال حبيب: ولم يذكر دماً).

(٤) قال في النسبة إليه كما سبق: (النخعي لا يرى الفدية فيمن قص أظفاره ولو متعمداً وهو وجهٌ للحنابلة).

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة(١٤٩٦١) قال: حدثنا جرير، عن مغيرة، عن إبراهيم به، وفي حديث مغيرة عن إبراهيم كلام إن لم يصرح بالتحديث، ولمغيرة عن إبراهيم بضعة أحاديث في الصحيحين، ولهذا الحرف من كلام إبراهيم شواهد من فقهه في المناسك، سيأتي التنبيه عليها، وقوله: (كان يقال) أقوى، كما سبق التنبيه على قوله: (كانوا يحبون).

(٦) ونَقَل عنه ابن حزم كقول ابن عباس فقال في المحلى(٥/٢٩٢): (فإن ذكروا ما روي عن ابن عباس، والنخعي، أن من

- ولذلك ثبت عنه الفدية في تقديم بعض المناسك على بعضها، فقال: (إذا حلق قبل أن يذبح، أهراق لذلك دماً، ثم قرأ: ﴿وَلَا تَحْلِقُواْ رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ﴾)[(١)]، وجاء في موسوعة فقه النخعي: (القاعدة العامة عند النخعي في وجوب الجزاء: أن من أحدث في حجه شيئاً لاينبغي، فعليه دم)[(٢)].
- وبعد: فإن النخعي لا يخالف في تقليم الأظفار الذي نُقل الإجماع على تحريمه، وإنما يخالف في إزالة الظفر المنكسر والمؤذي الذي حُكي الإجماع على جوازه[(٣)]، فلا يكون بذلك مخالفاً للإجماع، وقد جاء عن إبراهيم: (في المحرم: يبط الجرح، ويعصر القرحة، ويقص الظفر، إذا انكسر، ويجبر الكسر)[(٤)]، ولم ينفرد النخعي بذلك[(٥)].
- **أما ما نسبه للحنابلة،** فإنه لايسلّم به، وهي رواية وقع فيها وهمٌ بينه بعض علماء المذهب[(٦)]، وقبل بيان الوجه المنسوب للحنابلة، فقد سبق ذكر اختيار أحمد لما دل

ترك من نسكه شيئاً فليرق دماً...)، وانظر: موسوعة فقه إبراهيم النخعي (٢/٢٠٥).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة (١٤٩٦٠) حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن إبراهيم به، وهو إسناد صحيح.

(٢) موسوعة فقه إبراهيم النخعي لقلعه جي (٢/٢٠٠)، وانظر الدماء الواردة عنه في المصدر السابق إلى (٢/٢٠٦).

(٣) قال ابن المنذر في الإجماع ص(٥٢): (وأجمعوا على أن له أن يزيل عن نفسه ما كان منكسرًا منه)، وقال ابن قدامة في المغني(٣/٢٩٦): (فإن انكسر، فله إزالته من غير فدية تلزمه).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة (١٢٧٦١) عباد بن عوام، عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم به، وفي طبعة الحوت التي اعتمدتها تصحيفات تم تصويبها من طبعة د.الشثري(٧/٤٣١)، وأخرجه أبويوسف في الآثار(٥٦٢) بسياق أوضح عن أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، أنه قال: (لا بأس للمحرم من الرجال والنساء أن يتسوك، ويعصر القرحة، ويبط الجرح، ويجبر الكسر، ويربط على الجبائر، ويتداوى بما أحب، ويكتحل بما أحب بعد أن لا يكون في شيء من أدويته وأكحاله طيب).

(٥) قال ابن حزم في المحلى(٥/٢٨١): (وقد ذكرنا عن ابن عباس آنفا: لا بأس على المحرم إذا انكسر ظفره أن يطرحه عنه وأن يميط عن نفسه الأذى. وهو قول عكرمة، **وإبراهيم النخعي**، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وسعيد بن المسيب، وحماد بن أبي سليمان، ليس منهم أحد جعل في ذلك شيئاً).

(٦) انظر: حاشية ابن نصر الله على الفروع -من المناسك إلى عشرة النساء- ص(١٤٩)، تصحيح الفروع (٥/٤١٠)، الإنصاف(٨/ ٢٢٢).

عليه أثر ابن عباس، وقوله في أثر ابن عمر لمن رمى قبل الزوال وأنه يهريق دماً : (أذهب إليه)[1]، وتطبيقاته في ترك الواجب أو فعل المحظور مشهورة في المذهب.

- **وأما الوجه الذي ذكره في الظفر،** فلم أقف عليه عند الحنابلة، بل قال المرداوي محقق المذهب : (والصحيح من المذهب، **وعليه الأصحاب قاطبة،** أن تقليم الأظفار كحلق الشعر. وحكاه ابن المنذر إجماعاً)[2]، إلا إن كان أخذ الوجه من قول ابن مفلح: (سبق قول داود في تخصيصه بالرأس خاصة، **ويتوجه هنا احتمال؛** لأنه إن سلم الترفه به فهو دون الشعر، فيمتنع الإلحاق)[3]، لكن الاحتمال متأخر في الرتبة عن الوجه[4]، وكان المرداوي دقيقاً حين قال: (ووجّه فى "الفروع" احتمالاً، لا شيء فى تقليم الأظفار)[5].

- **وأما قوله:** (أن الأئمة الأربعة يرون تحريم بعض الأفعال وحظرها، ولا يرون فيها شيئاً؛ فمالكٌ يرى أن قصّ ظفر واحد محظور، ولا تلزم الفدية عنده إلا بقص الاثنين فصاعداً، وأبوحنيفة يرى حظر قص الواحد، ولايرى الفدية حتى يقص أظفار رجلٍ أو يدٍ كاملة، وكذلك أحمد والشافعي: يحظرون قص الشعرة والظفر، ولا يوجبون الفدية إلا في الثلاث)[6] .

---

(١) انظر: مسائل أحمد وإسحاق برواية الكوسج(٥/٢١٦٤-٢١٦٦)، مسائل أحمد برواية ابنه صالح(٣/١٨٢).

(٢) الإنصاف (٨/ ٢٢٢).

(٣) الفروع (٥/٤٠٩).

(٤) بمعرفة دلائل قول ابن مفلح "يتوجه" و "احتمال" يعرف رتبته، أما قوله: يتوجه، فقد قال في الفروع(١/٦): (وإذا قلت: ويتوجه...فهو من عندي)، وأما الاحتمال(معناه: أن هذا الحكم المذكور، قابل ومتهيء لأن يقال فيه بخلافه...والاحتمال: تبين أن ذلك صالحٌ لكونه وجهًا) كما في المطلع للبعلي ص(١٣)، ولايكون وجهاً إلا إذا قيل به، وانظر: الإنصاف (١/٩).

(٥) الإنصاف (٨/٢٢٢).

(٦) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٦).

- **فالجواب عنه**: أن المتروك هنا بعض النسك والدم يجب في ترك النسك كاملاً، فيرجع إلى تحقيق مناط ترك النسك، لا في وجوب الدم على من ترك النسك، فإنهم متفقون عليه، وما يمكن الجواب عنه في خلاف العلماء في قدر شعرات الرأس الموجبة للفدية عند حلقها، يكون جواباً هنا والباب واحد.
- وقد قال محمد الأمين الشنقيطي: (أما اختلاف العلماء في لزوم الدم بترك جمرة، أو رمي يوم، أو حصاة، أو حصاتين إلى آخر ما تقدم: فهو من نوع الاختلاف في تحقيق المناط، فمالك مثلا القائل: بأن في الحصاة الواحدة دما يقول الحصا الواحدة داخلة في أثر ابن عباس المذكور، فمناط لزوم الدم محقق فيها، لأنها شيء من نسكه فيتناولها قوله: "من نسي من نسكه شيئاً، أو تركه...إلخ"، لأن لفظة "شيئاً" نكرة في سياق الشرط، فهي صيغة عموم، والذين قالوا: لا يلزم في الحصاة، والحصاتين دم، قالوا: الحصاة، والحصاتان لا يصدق عليهما نسك، بل هما جزء من نسك، وكذلك الذين قالوا: لا يلزم في الجمرة الواحدة دم، قالوا: رمي اليوم الواحد نسك واحد فمن ترك جمرة في يوم لم يترك نسكاً، وإنما ترك بعض نسك، وكذلك الذين قالوا: لا يلزم إلا بترك الجميع قالوا: إن الجميع نسك واحد)[1].
- **وأما قوله**: (عمر لم يأمر من ترك المبيت بمزدلفة بشيء كما عند سعيد في "سننه")[2]، فإنه لم يورده بإسناده ليحكم عليه بالثبوت من عدمه، ثم ينظر في دلالته، والظاهر أنه مما نقله ابن تيمية في شرح العمدة بقوله: (روى إبراهيم عن الأسود: "أن رجلاً قدم على عمر بن الخطاب وهو بجمع بعدما أفاض من عرفات، فقال: يا أمير المؤمنين، قدمت الآن، فقال: أما كنت وقفت بعرفات؟ قال: لا، قال: فأت عرفة وقف بها

(١) أضواء البيان (٤/٤٧٣).

(٢) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٦).

هنيهة، ثم أفض. فانطلق الرجل، وأصبح عمر بجمع، وجعل يقول: أجاء الرجل؟ فلما قيل: قد جاء أفاض" رواه سعيد بإسناد صحيح، واحتج به أحمد)[١].

- **فالجواب عنه:** أن الرجل قد أدرك الواجب بمزدلفة، وابن تيمية أورده أصالة بهذا السياق فقال: (الصواب أن وقت الوقوف لا يفوت إلى طلوع الشمس، فمن وافاها قبل ذلك فقد وقف بها؛ لأن النبي ﷺ وقف بها وأفاض قبيل طلوع الشمس، وهذا الوقوف المشروع في غداتها، [و] هو المقصود الأعظم من الوقوف بمزدلفة، وبه يتم امتثال قوله: ﴿فَإِذَآ أَفَضۡتُم مِّنۡ عَرَفَٰتٖ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ عِندَ ٱلۡمَشۡعَرِ ٱلۡحَرَامِۖ﴾ الآية. وإليه الإشارة بقوله: «**هذا هو الموقف وجمع كلها موقف، وارفعوا عن بطن محسر**» وهذا نظير الوقوف عشية عرفة، وأحد الموقفين الشريفين، فكيف لا يكون له تأثير في الوجوب وجوداً وعدماً؟ أم كيف لا يكون هذا الزمان وقتاً للنسك المشروع بمزدلفة؟)[٢]، ثم ذكر حديث عروة بن مضرس رضي الله عنه المرفوع[٣]، فقال:
- (وهذا نص في [أن] مزدلفة تُدرك بعد طلوع الفجر كما تدرك قبل الفجر ؛ لأن هذا السائل إنما وافاها بعد طلوع الفجر، وأخبره النبي ﷺ بقضاء حجه، ولم يخبره أن عليه دماً)[٤]، وقال عن أثر عمر: (لم يأمره عمر بدم، بل انتظره ليقف مع الناس، ولو كان

---

(١) شرح العمدة-كتاب الحج(٦١٤/٢)، وبين سعيد وإبراهيم أكثر من راوي، لكن احتجاج أحمد وتصحيح ابن تيمية يقويه، وقد أخرجه أبويوسف في الآثار(٥٥٤) من طريق أبي حنيفة، عن حماد، عن إبراهيم، عن عمر به، وفيه: (فلما أصبح عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقف بالناس، ثم جعل يقول: "هل جاء الرجل؟" فقالوا: لا. فلم يزل حابساً الناس حتى جاء، فأفاض وأفاض الناس معه)، وهو منقطع؛ إبراهيم لم يدرك عمر رضي الله عنه.

(٢) المرجع السابق(٦١٢/٢)، ومابين المعكوفين [ ] من طبعة دار عالم الفوائد(٣٤٥/٥).

(٣) أخرجه أحمد وأهل السنن ولفظه: «**من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً، أو نهاراً، فقد أتم حجه، وقضى تفثه**» ، قال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح).

(٤) شرح العمدة-كتاب الحج(٦١٢/٢)، ومابين المعكوفين [ ] من طبعة دار عالم الفوائد(٣٤٥/٥).

وقت الوجوب قد ذهب لما كان لانتظاره معنى)(١)، وسيأتي مزيد بيان للمزدلفة.

- **وأما قوله:** (وأحمد في رواية: يرى وجوب المبيت بمنى، ولايرى الدم على تاركه، بل الإثم فقط، ورواية أخرى عنه: يرى فيها الدم عن ليلتين و ثلاث، ويرى وجوب المبيت بمزدلفة، ولم ير وجوب الدم للمعذور؛ فقد قال: "ليس عليه شيء إذا أخطأ الطريق أو كان جاهلاً")(٢).

- **فالجواب عنه:** أن المبيت بمنى اختُلف في وجوبه مع اتفاقهم على مشروعيته(٣)، ومن نفى الدم إنما نفاه لعدم وجوبه أو لتردده في وجوبه، وليس لأن ترك الواجب لا يجب فيه دم،وقد (اتفق جمهور الفقهاء القائلين بوجوب المبيت بمنى على أن من ترك المبيت بمنى جميع الليالي فإن عليه فدية كامة -دم-)(٤).

- أما الإمام أحمد بخصوصه فقد سبق الإشارة أن عنه في ترك المبيت بمنى ثلاث روايات، روي: عليه دم، وروي: يتصدق بشيء، وروي: لا شيء عليه(٥)، وقال في رواية الأثرم: (فمن جاء للزيارة فبات بمكة يعجبني أن يطعم شيئاً، وخففه بعضهم بقول: ليس عليه شيء، وإبراهيم يقول: عليه دم، وضحك، وقال: الدم شديد)(٦)، قال ابن تيمية: (لأن الإذن في ترك هذا المبيت لحاجة غير ضرورية تدل على أنه ليس

---

(١) المرجع السابق(٢/٦١٤).

(٢) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٦).

(٣) انظر: الاستذكار (٤/٣٤٣-٣٤٥)، الإقناع في مسائل الإجماع(١/٢٧٤).

(٤) "أحكام الفدية في الحج والعمرة" لليحيى ص(١٧٤)، وقال في حكم المبيت بمنى ليالي أيام التشريق ص(١٧١): (القول الأول: أن المبيت بمنى سنة وليس بواجب وليس على تاركه الفدية، وهذا قول الحنفية، وقول عند الشافعية، ورواية عند الحنابلة).

(٥) قال ابن قدامة في المغني(٣/٣٩٨): (فإن ترك المبيت بمنى، فعن أحمد: لا شيء عليه، وقد أساء. وهو قول أصحاب الرأي...وعنه يطعم شيئاً.وخففه...وعنه: في الليالي الثلاث دم)انتهى، وعن عطاء كذلك ثلاث روايات. انظر: منسك عطاء ص(٢٠٨-٢٠٩).

(٦) التعليقة الكبيرة(٢/١٥١)، شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٢/٦٤٥).

من المناسك المؤكدة، فإن المناسك المؤكدة، لا يرخص في تركها لأحد)[1].

- **أما المزدلفة،** فالكلام فيها قريب من الكلام في منى، وقد قال الإمام أحمد: (ليس أمر جمع عندي كعرفة، ولا أرى الناس جعلوها كذلك)[2]، ولذلك قال مانقله المعترض، أن الإمام أحمد: (سئل عمن لم يأت جمعاً؟ قال: ليس عليه شيء إذا أخطأ الطريق، أو كان جاهلاً، فليس عليه شيء إذا لم ينزل، وهو قول الحسن ﷺ)[3]، فهذا عاجز .

- وقد قال ابن تيمية: (من الأصول الكلية أن المعجوز عنه في الشرع ساقط الوجوب)[4]، (فإن العجز مسقط للأمر والنهي وإن كان واجباً في الأصل)[5]، و(الواجبات كلها تسقط بالعجز)[6]، و(**الواجب إذا تركه من غير تفريط فلا دم عليه، بخلاف ما إذا تركه ناسياً أو جاهلاً**)[7]، (كما سقط سائر الواجبات مع العجز كطواف الوداع، وكما يباح للمحرم ما يحتاج إليه الناس من حاجة عامة كالسراويل والخفين فلا فدية عند أكثر العلماء)[8].

- **وأما قول المعترض:** (وابن المنذر في "الأوسط" يرى وجوب طواف الوادع، وقال: "لايجب بتركه شيء")[9].

---

(١) شرح العمدة-كتاب الحج(٢/٦٤٦).

(٢) المرجع السابق(٢/٦٠٧)، وانظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد(٨/١٢٥)، قال ابن تيمية: (ما احتج به أحمد من إجماع الناس...فذكر أنه لم ير أحداً من الناس سوى بينهما، مع معرفته لمذاهب الصحابة والتابعين، ومن بعدهم).

(٣) المرجع السابق(٢/٦٠٨)، وانظر: الجامع لعلوم الإمام أحمد(٨/١٢٦).

(٤) مجموع الفتاوى (٢٠/ ٥٥٩).

(٥) المرجع السابق(٢٠/٦١).

(٦) المرجع السابق(٢٦/ ٢٠٣).

(٧) المرجع السابق(٢٦/٢٤٠)، وقال: (والمتأخرون من أصحاب مالك أسقطوا عن المكاري الوداع وأسقط المبيت عن أهل السقاية والرعاية لعجزهم).

(٨) المرجع السابق (٢٦/٢٠٤- ٢٠٥).

(٩) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٧).

- **فالجواب عنه:** أن ابن المنذر يرى أن تارك الواجب يجب عليه دم و فاعل المحظور يجب عليه الفدية وقاس مالم يرد على ماورد، ويُعرف ذلك باستقراء اختياراته –وس يأتي شيء منها–، وهذا هو محل النقاش، أما انتقاء مسألة اختُلف في وجوبها، وخالف فيها لاعتبار آخر، فليس هذا بمخالف للإجماع.
- فقد قال ابن المنذر في الإحرام بعد الميقات: (من مر بالميقات وهو يريد الحج أو العمرة فلم يحرم حَتَّى رجع إِلَى الميقات، فإن لم يفعل وأحرم فعليه دم)(١)، وقال في الدفع من عرفة قبل الغروب:(إن أفاض منها قبل غروب الشمس عليه دم كذلك قال عطاء، والثوري، والشافعي، وأحمد... وبقول عطاء، ومن وافقه أقول)(٢)، وقال في ترك الرمي: (ومن فاته شيء من الرمي رمى في أيام التشريق، فإذا مضت أيام التشريق فقد فات الرمي وعليه دم)(٣)، وقال في الأخذ من الأظفار: (وإذا أخذ المحرم أظفاره فعليه دم)(٤)، وقال في لبس السراويل والخفين: (وله أن يلبس السراويل إذا لم يجد الإزار، ويلبس الخفين المقطوعين أسفل من الكعبين إذا لم يجد نعلين، فإذا وجد فلينزع وليخلع، فإن لم يفعل وترك ذَلِكَ عليه بعد الوجود افتداء)(٥)، وقال في مباشرة الزوجة: (وإذا قبل الرجل زوجته أو باشرها أو جامعها دون الفرج فأنزل فعليه شاة)(٦).

---

(١) الإقناع (٢٠٥/١).

(٢) الإشراف(٣١٣/٣).

(٣) الإقناع(٢٢٣/١).

(٤) المرجع السابق(٢١٣/١).

(٥) المرجع السابق(٢١٤/١).

(٦) المرجع السابق(٢١٢/١)، وذكر مثل ذلك في الإشراف(٢٠٧/٣) إذا باشر وأنزل، وإذا باشر ولم ينزل فقد ذكر قول الثوري وجماعة بأن عليه دماً، ثم قال: (قول الثوري حسن).

- أما مسألة طواف الوداع وقوله: (لايجب بتركه شيء)[1]، فهو مبني على عدم وجوبه عنده كما قال النووي: (وقال مالك وداود وابن المنذر: هو سنة لا شيء في تركه)[2]، لكن ابن حجر استدرك فقال: (والذي رأيته في "الأوسط" لابن المنذر: أنه واجب للأمر به، إلا أنه لا يجب بتركه شيء)[3]، فإن كان ذلك كذلك، فلعلّ سقوط الدم عنده؛ إما لأنه عنده ليس من المناسك بدليل سقوطه عن أهل مكة[4]، أو لأنه واجب لكنه دون الواجبات ولذلك سقط عن الحائض، فما لا يجب على كل أحد في كل حال ليس كالواجب في حال دون حال[5].
- وله سلف فيما ذهب إليه فقد روى الإمام مالك: عن هشام بن عروة، عن أبيه، أنه قال: "من أفاض فقد قضى الله حجه. فإنه، إن لم يكن حبسه شيء، فهو حقيق أن يكون آخر عهده الطواف بالبيت، وإن حبسه شيء، أو عرض له فقد قضى الله حجه" قال مالك: ولو أن رجلاً جهل أن يكون آخر عهده الطواف بالبيت، حتى صدر. لم أر عليه شيئاً. إلا أن يكون قريبًا فيرجع فيطوف بالبيت. ثم ينصرف إذا كان قد

---

(١) نص عبارته في الإقناع (٢٣٥/١): (ومن خرج ولم يودع فكان قريبًا رجع فودع، وإن لم يفعل فلا شيء عليه. وقد قيل: عليه دم)انتهى، وأما العبارة التي نقلها من الأوسط فلعله نقلها بواسطة الفتح(٥٨٥/٣).

(٢) شرح النووي على مسلم(٧٩/٩).

(٣) فتح الباري(٥٨٥/٣).

(٤) قال البغدادي في شرح الرسالة(١٩٦/٢): (والدليل على أنه لا دم في تركه: أن الحائض تتركه ولا دم عليها؛ فلو كان من النسك لكان عليها الدم ولكان لا فرق بينها وبين غيرها في ذلك)انتهى، وأما قول ابن عبدالبر في التمهيد (٢٦٩/١٧): (أجمعوا أن طواف الوداع من النسك ومن سنن الحج المسنونة)انتهى، فلعله أراد أنه نسك مستقل؛ لقوله قبل ذلك في الصفحة نفسها عن الحائض: (وهذا تنبيه على أنه **لم يبق عليها من النسك شيء**، ومما يدل على ذلك أن أهل مكة والمقيمين بها لا وداع عليهم)انتهى، وقد قال النووي في المجموع(٢٥٦/٨): (هل طواف الوداع من جملة المناسك أم عبادة مستقلة؟ فيه خلاف... ومما يستدل به من السنة لكونه ليس من المناسك ما ثبت في صحيح مسلم وغيره أن رسول الله ﷺ قال: ((**يقيم المهاجر بمكة بعد قضاء نسكه ثلاثاً**))، وجه الدلالة: أن طواف الوداع يكون عند الرجوع وسماه قبله قاضيا للمناسك وحقيقته أن يكون قضاها كلها).

(٥) انظر:مجموع الفتاوى(٢٠٤/٢٦)، وسبق عن عطاء وأحمد في منى ثلاث روايات، ولعل التردد لسقوطها في حالات.

أفاض)[1].

- **وأما قوله:** (أن جملة من الفقهاء يخرجون ويعذرون الناسي، مع أن عمدتهم أثر ابن عباس، فما الذي أخرج الناسي مع نص ابن عباس عليه؟!)[2]، فهذا سبق الجواب عنه مفصّلاً عند الكلام على أثر ابن عباس، في الجواب عما ورد على مناقشته.

- **وأما عقد النكاح،** فهذا لايجب الفدية فيه؛ لأنه لم ينعقد النكاح بكلامه أصلاً، فكان وجوده كعدمه،(بخلاف باقي المحرمات لأنه استمتع بما هو محرم عليه)[3]، و(لأنه وسيلة وغيره مقصد والذي يجبر إنما هو المقاصد)[4].

- هذا على طريقة من لا ينعقد عنده النكاح، وأما من يفسده، وهم الحنابلة فـ(لأنه عقد فسد لأجل الإحرام، فلم يجب به فدية، كشراء صيد، فسد عقده لأجل الإحرام)[5]، فيفسد العقد، ولا جزاء فيه، (ولأنه من باب الأقوال والأحكام، وهذا الباب لا يوجب كفارة في الإحرام تختص به، كما لو تكلم بكلام محرم)[6].

- هذا مع ما روى مالك، عن داود بن الحصين، أن أبا غطفان بن طريف المُرّي أخبره أن أباه طَريفاً تزوج امرأة وهو محرم (فرد عمر بن الخطاب نكاحه)[7]. ولم يذكر فدية، ولا خلاف في ذلك كما قال الزركشي عن زواج المحرم: (إذا خالف وفعل فلا فدية

(١) موطأ مالك (١/٣٧٠).

(٢) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٧).

(٣) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ص(٢٢٤).

(٤) الذخيرة (٣/٣٤٤).

(٥) حاشية الروض المربع لابن قاسم(٤/٣١).

(٦) شرح العمدة لابن تيمية - كتاب الحج (٢/ ٢١٠)، ولعل من المناسب إيراد كلامه وتعليه: (ولا كفارة في النكاح؛ لأنه يقع باطلاً فلم يوجب الكفارة كشراء الصيد واتهابه؛ لأنه لا أثر لوقوعه فإن مقصوده لم يحصل، بخلاف الوطء واللباس ونحو ذلك، وكلما وقع على مخالفة الشرع وأمكن إبطاله= اكتفي بإبطاله عن كفارة أو فدية، بخلاف الأمور التي لا يمكن إبطالها؛ ولأنه من باب الأقوال والأحكام...)الخ.

(٧) موطأ مالك (١/٣٤٩).

عليه **بلا خلاف نعلمه)**[1].

- وبعد: فقد تبين أن جميع ما ذُكر لايخرج عن أحد ثلاثة أمور: إما ضعيف، وإما لأن المناط لم يتحقق وهو ترك النسك كاملاً، وإما أن هذا النسك قد خُفف فيه فلا يجزم بوجوبه، والأهم فيما سبق أن انتقاء مسألة لعالمٍ قال فيها بعدم الدم، مع عزلها عن فقهه في ترك الواجب وفعل المحظور غير سديد، ولا يتحقق به خرم الإجماع على المسألة العامة.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بعدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس و الوطء قبل التحلل:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث ابن عمر -رضي الله عنهما-: ((**أن العباس بن عبد المطلب، استأذن رسول الله ﷺ أن يبيت بمكة ليالي منى، من أجل سقايته، فأذن له**))[2].

وجه الاستدلال:

- أن النبي ﷺ (لم يأمره بدم وقد ترك واجباً)[3].
- (ومثله الرعاة، وكمن ترك المبيت بمزدلفة شطر الليل الآخر، وكل ذلك واجب على المستطيع ومع ذلك لم يأمرهم بدم...وتأخير البيان عن وقت الحاجة غير جائز.
- فإن قيل: هؤلاء معذورون، قيل: كذلك كعب بن عجرة معذور حينما فعل محظوراً، فحلق رأسه، وأمره النبي ﷺ بالفدية؛ فدل على اختصاص الفدية بترك أعمال معينة

---

(١) شرح الزركشي على الخرقي (١٤٥/٣)، وقال ابن عثيمين في الشرح الممتع(١٥٥/٧): (قال بعض العلماء: فيه الفدية، قياساً على اللباس؛ لأن ترفه الإنسان بالنكاح أشد من اللباس)، ولم أقف على حكاية الخلاف عند غيره.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٧٤٥)، ومسلم(١٣١٥).

(٣) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٣).

وفعلها)[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- (بأن ترك الواجب إذا أذن فيه الشرع: لم يجب فيه شيء، كترك الحائض طواف الوداع، وترك أهل السقاية والرعاة المبيت بمنى)[2]، وهذا واضح.
- وبين الأعذار المذكورة في الاعتراض فرق خلاصته(أن ترك واجبات الحج وفعل محظوراته يوجب الفدية: إذا فعلت لعذر خاص يكون ببعض الناس بعض الأوقات.
- فأما ما رُخص فيه للحاجة العامة وهو ما يحتاج إليه في كل وقت غالباً فإنه لا فدية معه، ولهذا رخص للرعاة والسقاة في ترك المبيت بمنى من غير كفارة؛ لأنهم يحتاجون إلى ذلك كل عام، ورخص للحائض أن تنفر قبل الوداع من غير كفارة؛ لأن الحيض أمر معتاد غالب)[3].
- ولذلك فإن ابن عباس وتلميذه عطاء لم يوجبا الدم على من ترك المبيت بمنى لعذر، فقال ابن عباس: (لا بأس لمن كان له متاع بمكة أن يبيت بها ليالي منى)[4]، وجاء نحوه عن عطاء[5]، وهذا الوارد عنهما يبيّن تفريقهما بين المسائل كما يفرّق العلماء.
- وأما المزدلفة فقد سبق قول ابن تيمية: (الصواب أن وقت الوقوف لا يفوت إلى طلوع الشمس، فمن وافاها قبل ذلك فقد وقف بها)، وفتيا النبي ﷺ لعروة (نص في

---

(١) المرجع السابق ص(١٠٤).

(٢) شرح العمدة لابن تيمية-كتاب الحج(٢/٢٨٠).

(٣) المرجع السابق(٢/٤١).

(٤) أخرجه الفاكهي في أخبار مكة(٢/٦٤)، وسعيد بن منصور كما ذكر ابن حزم في المحلى(٥/١٩٥)، من طريق سفيان، عن ابن جريج، عن عطاء، عن ابن عباس به وإسناده صحيح.

(٥) في مصنف ابن أبي شيبة(١٤٣٨٠) قال عطاء: (لا بأس أن يبيت الرجل بمكة ليالي منى، إذا كان في ضيعة). أي: حرفة أو تجارة، انظر: منسك عطاء ص(٢٠٨)، فقه عطاء في المناسك ص(٥٧٢).

[أن] مزدلفة تُدرك بعد طلوع الفجر كما تدرك قبل الفجر ؛ لأن هذا السائل إنما وافاها بعد طلوع الفجر، وأخبره النبي ﷺ بقضاء حجه، ولم يخبره أن عليه دماً)[1]، وسبقت فتيا عمر رضي الله عنه بنحوها و(لم يأمره عمر بدم، بل انتظره ليقف مع الناس، ولو كان وقت الوجوب قد ذهب لما كان لانتظاره معنى)[2].

٢/ومن الأدلة: أنه (قد حج مع النبي ﷺ مئة ألف، ومع هذا لم يُذكر دم، مع اليقين بوقوع المخالفة منهم)[3].

ويمكن مناقشة هذا الدليل:

بأن غايته المطالبة بالدليل، وما ذُكر في أدلة أصحاب القول الأول كافٍ في مناقشته.

٣/ **واستدلوا:** بحديث يعلى بن أمية رضي الله عنه أن رجلاً أتى النبي ﷺ وهو بالجعرانة، وعليه جبة وعليه أثر الخلوق - أو قال: صفرة -، فقال: كيف تأمرني أن أصنع في عمرتي؟ فقال له النبي ﷺ: «...**اخلع عنك الجبة، واغسل أثر الخلوق عنك، وأنق الصفرة، واصنع في عمرتك كما تصنع في حجك**»[4].

وجه الاستدلال:

- أن الرجل تلبس بمحظورين من محظورات الإحرام، فـ(أمره النبي ﷺ بغسل الطيب، ونزع الجبة، ولم يأمره بشيء)[5].
- و(الأصل براءة الذمة، وأموال الناس معصومة؛ فلا تنتزع إلا بدليل بيّن، أما من باب

(١) شرح العمدة-كتاب الحج(٢/٦١٢)، ومابين المعكوفين [ ] من طبعة دار عالم الفوائد(٥/٣٤٥).

(٢) المرجع السابق(٢/٦١٤).

(٣) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٣).

(٤) متفق عليه، أخرجه البخاري(١٧٨٩) واللفظ له، ومسلم(١١٨٠).

(٥) صفة حجة النبي ﷺ ص(١٠٥).

الاحتياط من غير إيجاب، فالأمر واسع)[1].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن هذا الحديث فيه تقرير لما سبق ذكره من الفرق بين فعل المحظور وترك الواجب، قال ابن تيمية: (فرّق أكثر العلماء في الصلاة والصيام والإحرام بين من فعل المحظور ناسياً، وبين من ترك الواجب ناسياً)[2]، وقال: (وأما فاعل المنهي عنه إذا كان نائماً أو ناسياً أو مخطئاً فهو معفو عنه ليس عليه جبران إلا إذا اقترن به إتلاف كقتل النفس والمال)[3]، وقال:(ثبت بدلالة الكتاب والسنة أن من فعل محظورا مخطئاً أو ناسياً لم يؤاخذه الله بذلك وحينئذ يكون بمنزلة من لم يفعله)[4].
- ولذلك قال الخطابي هنا: (في الحديث دليل أن المحرم إذا لبس ناسياً فلا شيء عليه؛ لأن الناسي في معنى الجاهل، وذلك أن هذا الرجل كان حديث العهد بالإسلام جاهلاً بأحكامه؛ فعذره النبي ﷺ فلم يلزمه غرامة)[5]، وقال النووي: (وفيه أن من أصابه في إحرامه طيب ناسياً أو جاهلاً لا كفارة عليه، وهذا مذهب الشافعي، وبه قال عطاء والثوري وإسحاق وداود)[6].
- وهذا ما صرّح به عطاء فقال: (النسيان والجهالة سواء، ليس عليه في الثياب ولا في الطيب شيء، يقول: إذا لبس أو تطيب ناسياً)[7]، وهو امتداد لمدرسة ابن عباس كما

---

(١) المرجع السابق.

(٢) مجموع الفتاوى (١٨/٢٥٨)،في المغني(٣/٤٧٣):(للنسيان أثره في ترك الموجود كالمعدوم، لافي جعل المعدوم موجوداً).

(٣) مجموع الفتاوى(٢٠/٩٥).

(٤) المرجع السابق(٢٥/٢٢٦).

(٥) معالم السنن (٢/١٧٥)، وانظر: الإشراف لابن المنذر(٣/٢٧٢)، التمهيد (١٥/ ١٢١).

(٦) شرح مسلم(٨/٧٧)، وانظر: شرح البخاري لابن بطال (٤/ ٢٠٦)، فتح الباري لابن حجر (٣/ ٣٩٥).

(٧) أخرجه أبوداود في مسائله للإمام أحمد ص(١٥٦) قال: ثنا أحمد، قال: ثنا وكيع، عن سفيان، عن ابن جريج، عن عطاء به، وهو صحيح، وفي معلقات البخاري(٣/١٧) المجزوم بها: (قال عطاء: إذا تطيب أو لبس جاهلاً أو ناسياً

سبق، والمقصود إظهار تفريقهم بين المسائل وأن ما ذُكر لا يستدرك عليهم.

- قال الإمام للشافعي: (من لبس ما ليس له لبسه قبل الإحرام، جاهلاً بما عليه في لبسه أو ناسياً لحرمه، ثم يثبت عليه أي مدة ما ثبت عليه بعد الإحرام، أو ابتدأ لبسه بعد الإحرام جاهلاً بما عليه في لبسه أو ناسياً لحرمه أو مخطئاً به، وذلك أن يريد غيره فيلبسه، نزع الجبة والقميص نزعاً ولم يشقه ولا فدية عليه في لبسه وكذلك الطيب قياساً عليه)[1].
- وأما البراءة الأصلية فقد تكرر أنها آخر مدار الفتوى، ورتبتها متأخرة في الاستدلال، فلا يركن إليها إلا عند عدم الدليل، وقد توسّع بها بعض الظاهرية، فخالفوا الأمة في مسائل كبار؛ لاضطرابهم في الإجماع[2]، وإغفالهم قول الصحابي في الاحتجاج.

سبب الخلاف:

- يظهر في سبب الخلاف هو عدم اعتبار قول الصحابي الذي لايعرف له مخالف، وهي مسألة تتعلق بالأصل، وبعض المعاصرين يضطرب في اعتباره، أما الظاهرية فيطردون في عدم اعتباره.
- والقول المعاصر في المسألة له علاقة بقول ابن حزم من حيث عدم إيجاب الفدية أو الدم إلا في المنصوص[3]، لكن ابن حزم يبطل الحج بتعمد أي معصية ومنها ترك

فلا كفارة عليه).

(١) الأم (٢/ ١٦٧).

(٢) ومن ذلك ماقاله أبوعبدالرحمن بن عقيل الظاهري في "نواد الإمام ابن حزم" السفر الثاني ص(١٣٢): (مذهب ابن حزم في الإجماع مضطرب جداً)، وسبق بيان موقف الشوكاني من الإجماع في ختم مسألة طهارة الدم الكثير.

(٣) قال في المحلى(٥/٢٣١): (ولا يجوز أن يوجب فدية، أو غرامة، أو صيام، لم يوجبه الله تعالى ولا رسوله ﷺ)، وقال(٥/٣٠٠): (ولا يجوز شرع هدي، ولا إيجاب صيام، ولا إلزام غرامة إطعام، ولا صدقة، إلا بقرآن، أو سنة).

الواجب أو فعل المحظور ولا يفرق بين ترك الركن والواجب[1]، وبهذا فارقه.

- ثم أخذ الشوكاني تقرير ابن حزم بعدم إيجاب الدم أو الفدية، وخففّه فلم يبطل حج من تعمّد المعصية حتى وإن كان ذلك بالوطء قبل التحلل، فلا بطلان ولا فدية، ثم أخذ بعض المعاصرين قول الشوكاني ، وخالفوه في مسألة الوطء، وخالفوا ابن حزم في عدم البطلان، وخالفوا الجمهور في عدم الفدية، فأتى قولاً جديداً.
- فالشوكاني أول من قرر هذا التقرير العام، واطرد اطراداً شاذاً لم يسبق إليه[2]، **فلم يوجب الفدية حتى في تعمّد الجماع**، وقال: (غايته أن فاعله إذا تعمد أثم...وإذا عرفت أنه لا دليل على أن الجماع عمداً مبطل للحج، فكيف يبطل الجماع سهواً أو جهلاً؟)[3]. وقال: (واعلم أنه ليس في الباب من المرفوع ما تقوم به الحجة والموقوف ليس بحجة)[4]، ولم أقف من تابعه إلا صديق خان فقال: (فمن وطئ قبل الوقوف أو بعده، قبل الرمي أو قبل طواف الزيارة، فهو عاص يستحق العقوبة، وتغفر له بالتوبة، ولا يبطل حجه، ولا يلزمه شيء)[5].
- وقد كان يلزم من تابعه من المعاصرين في هذه المسألة أن يتابعوه في هذا الفرع، و إلا كان اضطراباً في مسألة واحدة بابها واحد وهو قول الصحابي الذي ليس له مخالف،

---

(١) قال في المحلى(٥/٢٩١): (فلو تعمد لباس ما حرم عليه أو فعل ما حرم لغير ضرورة: بطل حجه وإحرامه)، وقال(٥/٢٩٥): (وأما من تعمد ما حرم عليه فقد فسق، والفسوق يبطل الحج كما قدمنا)، وسبق قوله (٥/١٩٧): (وكل من تعمد معصية أي معصية كانت –وهو ذاكر لحجه مذ يحرم إلى أن يتم طوافه بالبيت للإفاضة ويرمي الجمرة – فقد بطل حجه).

(٢) في رسالة "أحكام الفدية في الحج" ص(٣٣٩) قال: (لم أجد من الأئمة السابقين من وافقه، فقد خالف بهذه المسألة، ونفى أن يفسد حج المحرم بالجماع مطلقاً).

(٣) السيل الجرار ص(٣٤٢).

(٤) نيل الأوطار (٥/ ٢١).

(٥) الروضة الندية(٢/٧٦).

وقد قال ابن المنذر: (أعلى شيء روي فيمن وطىء في حجه، حديث ابن عباس: سئل ابن عباس: عن رجل وقع على امرأته وهو محرم فقال: عليهما الحج من قابل، ويتفرقان من حيث يحرمان، ولا يجتمعان حتى يقضيا حجهما، وعليهما الهدى)(١).

- والشوكاني صرّح بعيب متابعة السلف في الحج، في سياقٍ كان الأصل فيه أن يكون مدحاً، حين قال: (وكثيراً من مسائل الحج قد **قلّد فيه آخر هذه الأمة أولها**، مع كونها مبنية على شفا جرفٍ هارٍ)(٢)، هكذا قال! وقال في التأصيل العام: (تقرر في الأصول أن قول الصحابي ليس بحجة، وليس في الباب إلا أقوال صحابة)(٣).

- مع أن الشأن هنا ليس هو قول الصحابي فقط، بل هو قول اشتهر ووافقه بعض الصحابة، ولم ينكر عليه أحد، وأطبق عليه أئمة الأمصار ومن بعدهم، وقد أقر بذلك الصنعاني حين قال: (فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم في محلات كثيرة والدليل كلام ابن عباس)(٤)، وقد (انعقدت فتاوى أهل العلم على الإلزام بالدم لمن أخل بشيء من نسكه الواجب، من لدن أصحاب رسول الله ﷺ إلى علماء الأمصار من التابعين ، إلى أئمة المذاهب الأربعة، إلى مدونات أهل الإسلام في قرون متطاولة وما على المنازِع إلا أن يتصفَّح في المصنفات والمدونات، من فتاوى التابعين ومن بعدهم...[و]المخالف في هذه المسألة متأخر جداً، وفي محل ناءٍ عن معقد الإجماع)(٥).

- وقد رصدتُ ماورد من إلزام بالدم على ترك الواجب أو الفدية في فعل المحظور، من مصنف ابن أبي شيبة فقط، فكانت النتيجة كبيرة، مع استبعادي لفدية حلق الرأس

---

(١) الإشراف (٢٠١/٣).

(٢) وبل الغمام (٥٦٣/١).

(٣) نيل الأوطار (٣٥٧/٤)، وانظر: إرشاد الفحول(١٨٨/٢)، السيل الجرار ص(٣٣١).

(٤) حاشية إحكام الأحكام (٥٨١/٣).

(٥) د.فؤاد الهاشمي، من ندوة مناسك الحج (١٤٢٩)هـ، الحلقة(٧)، في الملتقى الفقهي .

وجزاء الصيد المنصوص عليهما ولكثرة الجزاءات في الصيد [١].

- وقول الصحابي ليس على درجة واحدة[٢]، وقد لخّص ابن تيمية درجاته بقوله: (وأما أقوال الصحابة: فإن انتشرت ولم تنكر في زمانهم فهي حجة عند جماهير العلماء[٣].
- وإن تنازعوا رد ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، ولم يكن قول بعضهم حجة مع مخالفة بعضهم له باتفاق العلماء.
- وإن قال بعضهم قولاً ولم يقل بعضهم بخلافه ولم ينتشر[٤]؛ فهذا فيه نزاع وجمهور العلماء يحتجون به كأبي حنيفة ومالك، وأحمد في المشهور عنه، والشافعي في أحد قوليه وفي كتبه الجديدة الاحتجاج بمثل ذلك في غير موضع ولكن من الناس من يقول: هذا هو القول القديم)[٥].
- ومسألتنا مما اشتهر ولم ينكر فهي إجماع كما تقدم في دليل الإجماع، فإن امتنع فهو قول الصحابي الذي لم يعلم اشتهاره لكنه لم يخالف فهو حجة، وقد جعل ابن القيم الخلاف في الاحتجاج به عن المتأخرين والمتكلمين، أما الأئمة فيحتجون به، فقال: (وأئمة الإسلام كلهم على قبول قول الصحابي...وذهب بعض المتأخرين من الحنفية

---

(١) ينظر في مصنف ابن أبي شيبة، الطبعة التي حققها الدكتور سعد الشثري [وهي غير طبعة كمال الحوت التي اعتمدت ترقيمها في سائر البحث]: من المجلد السابع الصفحات الآتية: (٤٢٢، ٤٤٦، ٤٤٨، ٥١٦، ٥٢٠)، ومن المجلد الثامن الصفحات الآتية: (٢٩، ٣٣، ٥٣، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ١١٣، ١٤٠، ١٧١، ٢٠٢، ٢٠٩، ٢٣٦، ٢٦٩، ٢٧٤، ٢٧٧، ٢٧٨، ٣٢٣، ٣٥٣، ٣٦٥، ٣٧٨، ٤٢٠، ٤٤٠، ٤٥١، ٤٦٠، ٤٦٧، ٤٧٢، ٤٧٢، ٥٣٩)، ومن المجلد التاسع الصفحات الآتية: (٤٥، ٥٣، ٧٠، ١١٩، ١٤٢، ١٤٦).

(٢) ما له حكم الرفع أو كان عن بني إسرائيل ليس مقصوداً هنا.

(٣) وهو الإجماع السكوتي، قال ابن القيم في إعلام الموقعين(٤/٩٢): (فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة... وقالت شرذمة من المتكلمين وبعض الفقهاء المتأخرين: لا يكون إجماعاً ولا حجة).

(٤) قال ابن القيم في إعلام الموقعين(٤/٩٢): (وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا؟ فاختلف الناس، هل يكون حجة أم لا؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة).

(٥) مجموع الفتاوى (٢٠/١٤).

والشافعية والمالكية والحنابلة، وأكثر المتكلمين إلى أنه ليس بحجة)[1].

- وحصل إشكال في قول الشافعي في الجديد، قال ابن القيم: (وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد، أما القديم فأصحابه مقرون به، وأما الجديد فكثير منهم يحكى عنه فيه أنه ليس بحجة، وفي هذه الحكاية عنه نظر ظاهر جداً)[2] إلى أن قال: (**ونحن نشهد بالله أنه لم يرجع عنه**)[3].

- وقد قال ابن كثير: (قال البيهقي عن الحاكم، عن الأصم محمد بن يعقوب، عن الربيع، عن الشافعي، أنه قال: الأصل كتاب الله، أو سنة، أو إجماع الناس، أو قول بعض أصحاب رسول الله ﷺ، وهذا من أدل الدليل على أن مذهبه: أن قول الصحابي حجة، وهو الذي عول عليه البيهقي وغيره من الأصحاب، وزعم الأكثرون منهم: الشيخ أبو حامد الإسفراييني، أنه رجع عن هذا في الجديد، ورأى فيه أن قول الصحابي ليس بحجة)[4].

- قال الزركشي: (واعلم أن هذا القول اشتهر نقله عن القديم، وقد نص عليه الشافعي في الجديد أيضاً، وقد نقله البيهقي، وهو موجود في كتاب الأم، في باب خلافه مع مالك، وهو من الكتب الجديدة فلنذكره) إلى أن قال: (وهذا صريح منه في أن قول الصحابي عنده حجة مقدمة على القياس...فيكون له قولان في الجديد، وأحدهما موافق للقديم وإن كان قد غفل عن نقله أكثر الأصحاب)[5].

- وأختم بقول الشافعي في الأم: (ونتبع ابن عباس في قوله: من نسي من نسكه شيئاً أو

---

(١) إعلام الموقعين(٤/٩٤).

(٢) المرجع السابق(٤/٩٢)

(٣) المرجع السابق(٤/٩٣).

(٤) طبقات الشافعيين ص(٤٥-٤٦).

(٥) البحر المحيط(٨/٥٨-٥٩).

تركه فليهرق دماً)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته ، فالذي يظهر أن نسبة **القول بعدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس و الوطءقبل التحلل، إلى الشذوذ صحيحة؛** لمخالفته للإجماع، و لا يعرف هذا التقرير في القرون المفضلة ولا بعدها إلى عصرنا.

وهذا التقرير العام للمسألة بداية نشأته: رأي ابن حزم في عدم إيجاب الفدية أو الدم إلا في المنصوص، وردّه للقياس وعدم اعتبار الصحابي، لكن ابن حزم يبطل الحج بتعمد أي معصية، كترك الواجب و فعل المحظور، ومن ذلك الوطء قبل التحلل و بعده، كما قال: (وإن وطئ وعليه بقية من طواف الإفاضة أو شيء من رمي الجمرة فقد بطل حجه)[2].

ثم أخذ الشوكاني تقرير ابن حزم بعدم إيجاب الدم أو الفدية، وخففّه فلم يبطل حج من تعمّد المعصية، حتى وإن كان ذلك بالوطء قبل التحلل، فلا بطلان ولا فدية، فاطرد في عدم اعتبار قول الصحابي، ثم أخذ بعض المعاصرين قول الشوكاني المُلفّق، وخالفوه في مسألة الجِماع، وخالفوا السلف في الفدية، وخالفوا ابن حزم في البطلان، فأصبح قولاً هجيناً مخالفاً لكل الأقوال.

والخلاف إنما هو في الأصول الثلاثة: الإجماع والقياس وقول الصحابي، فالأول اضطرب فيه الظاهرية، والثاني ردوه، والثالث لم يعتبروه، والمعاصر اضطرب في كل الثلاثة.

ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يُخرم به الإجماع، وهو قول ابن عباس في ترك

---

(١) الأم (٣٢٨/١)، وهو في سياق مناقشة لقول، وقال أيضا(٢٥٨/٧): وقال: (وهذا من الأمور التي ينبغي لأهل العلم أن يتحفظوا منها، فيأخذ بقول ابن عباس: من نسي من نسكه شيئا أو تركه فليهرق دماً، فيقيس عليه ما شاء الله من الكثرة، ويترك قوله في غير هذا منصوصاً لغير معنى).

(٢) المحلى(٢٠٠/٥).

الواجب ووافقه ابن عمر ولايعرف لهما مخالف، وجاء عن ثلاثة من الصحابة في فعل المحظور، حين قاسوا غير حلق الرأس عليه، ولا يعرف لهم مخالف.

وهو ماعليه أئمة الأمصار في الأقطار المختلفة لا يعرف عندهم خلاف هذا القول، بل الأصل عندهم هو الدم على من ترك واجباً، والفدية على من فعل محظوراً، والله أعلم.

المبحث الخامس: جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الأضحية لغة: (فيها أربع لغات، يقال: أُضحيَّة وإِضحيَّةٌ...وضحيَّة.. وأَضْحَاةٌ)[١]، وهي: (اسم لما يضحى بها أي: يذبح)[٢]، (إنما سميت بذلك لأن الذبيحة في ذلك اليوم لا تكون إلا في وقت إشراق الشمس)[٣].

والأضحية في الاصطلاح: (ما يذبح من بهيمة الأنعام، أيام النحر، بسبب العيد، تقرباً إلى الله تعالى)[٤]، وقيد "بسبب العيد" ليخرج (ما يذبح بسبب نسك أو إحرام)[٥].

وبهيمة الأنعام: (هي الإبل والبقر والغنم...قال ابن جرير: وكذلك هو عند العرب)[٦]، (والعرب إذا أفردت النعم لم يريدوا بها إلا الإبل، فإذا قالوا: الأنعام، أرادوا بها الإبل والبقر والغنم)، كما قال الفراء[٧].

وقد قال الله تعالى: ﴿أُحِلَّتۡ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلۡأَنۡعَٰمِ إِلَّا مَا يُتۡلَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾[٨]، قال الإمام الشافعي:

---

(١) تهذيب اللغة (١٠٠/٥)، مقاييس اللغة (٣٩٢/٣)، لسان العرب(٤٧٧/١٤).

(٢) أنيس الفقهاء ص(١٠٣)، وانظر: تهذيب اللغة (١٠٠/٥)، لسان العرب(٤٧٧/١٤).

(٣) مقاييس اللغة (٣٩٢/٣).

(٤) الإقناع للحجاوي(٤٠١/١)، و انظر: النجم الوهاج(٤٩٩/٩).

(٥) كشاف القناع (٥٣٠/٢).

(٦) تفسير ابن كثير (٦/٣).

(٧) تهذيب اللغة(٦/٣)، لسان العرب(١٨٥/١٢)، قال الشنقيطي في الأضواء (١٩٩/١): (ربما أطلقت العرب لفظ النعم على خصوص الإبل، ومنه قوله ﷺ: ((**من حمر النعم**)) يعني: الإبل. وقول حسان ﷺ: وكانت لا يزال بها أنيس ... خلال مروجها نعم وشاء).

(٨) من الآية (١) من سورة المائدة.

(فلا أعلم مخالفاً أنه عنى: الإبل والبقر والغنم والضأن، وهي الأزواج الثمانية)[1]، وبيّن الله في القرآن أن الأنعام (ثمانية أصناف هي: الجمل، والناقة، والثور، والبقرة، والكبش، والنعجة، والتيس، والعنز، كقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ حَمُولَةً وَفَرْشًا﴾[2]، ثم بين الأنعام بقوله: ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ﴾[3]، يعني: الكبش والنعجة، ﴿وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ﴾[4]، يعني: التيس والعنز، إلى قوله: ﴿وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ﴾[5]، يعني: الجمل والناقة، ﴿وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ﴾[6]، يعني: الثور والبقرة، وهذه الثمانية هي المرادة بقوله: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾[7]، وهي المشار إليها بقوله: ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًا﴾[8])[9]، قال الماوردي: (اختص هذه الأزواج الثمانية من النعم بثلاثة أحكام: أحدها: وجوب الزكاة فيها. والثاني: اختصاص الأضاحي بها. والثالث: إباحتها في الحرم والإحرام)[10]، قال ابن القيم: (ولم يُعرف عنه ﷺ، ولا عن الصحابة= هدي، ولا أضحية، ولا عقيقة، من غيرها، وهذا مأخوذ من القرآن)[11].

---

(١) الأم (٢/٢١٣).

(٢) من الآية (١٤٢) من سورة الأنعام.

(٣) من الآية (١٤٣) من سورة الأنعام.

(٤) من الآية السابقة.

(٥) من الآية (١٤٣) من سورة الأنعام.

(٦) من الآية السابقة.

(٧) من الآية (٦) من سورة الزُّمَر.

(٨) من الآية (١١) من سورةالشورى.

(٩) أضواء البيان (١/١٩٨).

(١٠) الحاوي الكبير (١٥/٧٦).

(١١) زاد المعاد(٢/٢٨٥).

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. (اتفقوا أن التضحية بخنزير وبما لا يحل أكله لا يجوز)(١).

٢. (أما الوحش فلا اختلاف في أنه لا يتقرب إلى الله بشيء منها، ولا ينسك به في هدي، ولا ضحية، ولا عقيقة، ولا فيما سوى ذلك من الأشياء)(٢).

٣. (والذي يضحى به بإجماع من المسلمين الأزواج الثمانية وهي الضأن والمعز والإبل والبقر)(٣)، و(نقل جَماعة إجماع العلماء [أن] التضحية لا تصح إلا بالإبل أو البقر أو الغنم، فلا يجزئ شئ من الحيوان غير ذلك)(٤)، وحكي عن بعضهم جوازها في البقر الوحشي وفي الظبي(٥)، بل ذهب ابن حزم إلى أن (الأضحية جائزة بكل حيوان يؤكل لحمه من ذي أربع، أو طائر)(٦)، وذهب أحد المعاصرين إلى تجويز الأخذ برأي ابن حزم، **وحُكم على رأيه بالشذوذ، وهذا هو المراد بحثه، وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

(١) مراتب الإجماع ص(١٥٤)، وانظر: الإقناع في مسائل الإجماع (٣٠٣/١).

(٢) البيان والتحصيل (٣٥٣/٣).

(٣) التمهيد(١٨٨/٢٣)، وفي بداية المجتهد(١٩٢/٢): (أجمع العلماء على جواز الضحايا من جميع بهيمة الأنعام).

(٤) المجموع (٣٩٤/٨)، ومابين المعكوفين تصحفت إلى [عن] ولا يستقيم معها المعنى.

(٥) قال ابن حزم في المحلى(٣٠/٦): (الحسن بن حي يجيز الأضحية ببقرة وحشية عن سبعة، وبالظبي أو الغزال عن واحد)، ونقله ابن المنذر قبله في الإشراف(٤٠٦/٣)، قال النووي في المجموع(٨/ ٣٩٤): (وبه قال داود في بقرة الوحش)، وهو قول عند الحنابلة، قال المرداوي في الإنصاف (٤/ ٧٥): (لا يجزئ بقر الوحش في الأضحية على الصحيح من المذهب؛ كالزكاة، قال في الفروع: لا يجزئ في هدي ولا أضحية في أشهر الوجهين. وجزم به في المغني، والشرح، وغيرهما، وقيل: يجزئ).

(٦) المحلى (٢٨/٦) وقال: (كالفرس، والإبل، وبقر الوحش، والديك، وسائر الطير، والحيوان الحلال أكله)، ولابن المبْرد الحنبلي رسالة بعنوان:"الرد على من شدّد وعسّر في جواز الأضحية بما تيسّر"،مطبوع ضمن مجلة الحكمة العدد(٢٤)، وقد تبع فيها رأي ابن حزم.

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

د. سعد الدين الهلالي[1]، في عرضه لرأي ابن حزم وتجويزه للناس العمل به [2].

---

(١) سعد الدين مسعد هلالي، أستاذ الفقه المقارن في جامعة الأزهر، حاصل على درجة الأستاذية عام (١٤١٧)هـ، ومن مؤلفاته: البصمة الوراثية وعلائقها الشرعية، أحكام المسنين، الثلاثونات فى القضايا الفقهية المعاصرة، وله عدد من الآراء التي وصفت بالشذوذ، ووجدت أن سبب ذلك هو منهجه في الفتوى، الذي يقوم على طرح الآراء على العامة، مع ترك الخيار للمقلد باختيار القول بحسب فطرته، وقربه من عقله! كما قال في كتابه الثلاثونات ص(٥): (وبهذا تجتمع الشريعة الإسلامية بين كمال الأوجه المحيطة بالموضوع –والتي يستنبطها المجتهدون بملكتهم–، وبين **سعة الاختيار من تلك الأوجه بحسب استباق الفهم أو قربه من عقل المكلف الذي لايتمتع بملكة الاجتهاد.** فلا مشقة ولا حرج على عامة المكلفين أن يتنقلوا بين تلك الأوجه صحيحة الاستنباط بحسب قناعتهم العقلية التي يدينون الله تعالى بها، بل يجب على المكلف أن يلتزم وجه الحق القريب من موقعه العقلي على قدر علمه وخبرته وفطرته) هكذا قال! وهو يردد هذا المعنى كثيراً في برامجه، والتخيير عنده لا يقف على الأقوال الفقهية بل حتى في الأديان، فلنتجاوز ذكر شذوذاته الفروعية لنقف على هذا الانحراف الخطير، حين حكم على جميع أهل مصر بالإسلام؛ لأن كل من شهد بألا إله إلا الله، ولم يدّعِ الألوهية فهو مسلم، ولا يشترط أن يشهد أن محمداً رسول الله، وهذا نص كلامه [من لقاء له على قناة اليوم في برنامج القاهرة اليوم] قال: (كان نسبة المصريين المسلمين (٩٨) %، يعني تقريباً كل المصريين مسلمين، وحتى الـ (٢) % على أحد القولين في الفقه الإسلامي هم مسلمين، اللي هم مسالمين، لأن المسلم هو من سالم، مش المسلم هو من نطق الشهادتين، من نطق الشهادة وحده بس، لا إله إلا الله صار مسلم، بقول كثير من أهل العلم، فنحن نحترم هذا الرأي؟ أو نهمشه؟ إذا كانوا هيهمشوه إذن هم أوصياء دينين، فنحن مع الرأي اللي بيقول: إن من قال لا إله إلا الله صار مسلم،كونه يؤمن بسيدنا محمد، أو يؤمن بسيدنا عيسى ويكتفي، أمر يرجع إلى قناعته وسيحاسب يوم القيامة على قناعته وهو وسلامة ونيته، يعني المسألة ترجع للنوايا التي لايعرفها غير ربنا، فليس من حقنا أن نتدخل طالما ماقال: إنه إله، فهذا يعني تقريباً أن المصريين كلهم مسلمين)انتهى، وقد صدر عن الأزهر بيان بخصوص ذلك مما جاء فيه: (ساء الأزهر الشريف وعلماؤه ما تناقلته وسائلُ الإعلام في الآونة الأخيرة من تصريحاتِ أحد المنتسِبين إليه يَزعُم فيها: "أنَّ المسلم هو مَن سالَم، وليس مَن نطق بالشهادتين، بل لو نطَق شهادة "لا إله إلا الله" فقط صار – في زَعمِه – مسلمًا، ناسبًا ذلك إلى بعض أهل العلم. **وهذا الزعم يُنبِئ عن فكرٍ منحرفٍ فيه مخالفةٌ جريئةٌ للنصوص** الصريحة من الكتاب والسُّنَّة... والأزهر إذ يَتبرَّأ من هذه الأفكار الشاذة فإنَّه يُشدِّد على عدم الانخداع بها، ويُوصِي بعدم الالتفات إليها)، و البيان نقله كثير من الصحف، وهو منشور في "الصفحة الرسمية للأزهر الشريف" كما في الرابط:

https://www.facebook.com/OfficialAzharEg/posts/988883071125786

(٢) في مقطع بعنوان "سعد الهلالي تجوز الأضحية بفرخة" قال عند الثانية (١٨): (مذهب الظاهرية، يعني مذهب كامل، المذهب الخامس من مذاهب أهل السنة...أنا عايز الناس تقرأ كتاب المحلى، مكتوب فيه صراحة كذا: إن الأضحية

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ونحوه، ومن ذلك:

- ابن عبدالبر (ت٤٦٣) بقوله: (قد أجمع العلماء أنه لا يجوز في العقيقة إلا ما يجوز في الضحايا من الأزواج الثمانية إلا من شذّ ممن لا يعد خلافاً)[(١)].
- وظفر التهانوي(ت١٣٩٤) بقوله: (ما روي عن الحسن بن صالح وداود، في بقر الوحش والظباء، كله شاذ مردود بالكتاب والسنة والإجماع)[(٢)].
- ومصطفى العدوي بقوله: (قول القائل بأنه تجوز الأضحية بالطيور قولٌ باطلٌ)[(٣)].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بعدم جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام:

١/ قوله تعالى: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ

تجوز من كل حيوان يؤكل...طير أو حيوان...حقه من البداية...حتى لو يملك؛ لأن الأضحية هي ذبح لله ﷻ للتوسعة على النفس، والتذكر بشعيرة فداء سيدنا إسماعيل عليه السلام...هذا وهذاك مذهب، كون الخطاب الديني يجبي على الناس رأي الظاهرية، دا مش ظلم للناس؟!)انتهى، وله مدافعة عن هذا الطرح في لقاء آخر من برنامج نظرة بعنوان "لقاء خاص مع الدكتور سعد الدين الهلالي حول الأضحية" ، بعد سيل الانتقادات التي وجهت إليه، وبأدنى عملية بحث في النت عن: الهلالي والأضحية، ستخرج نتائج كثيرة جداً، فلا داعي للتطويل هنا، وأشير إلى أنه نُقل عن عميد كلية الشريعة التابعة لجامعة مرمرة بإسطنبول الدكتور زكريا بياز القول بجواز أن تكون الأضحية دجاجة، خاصة للمواطنين الفقراء غير القادرين على شراء خروف أو بقرة، وجاء في صحيفة الشرق الأوسط العدد(٨١٣٢): (ساند الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي رئيس مركز بحوث السنة والسيرة في جامعة قطر...الفتوى التركية التي تجيز ذبح الدجاج كأضحية بدلاً من الخراف في ظل الأزمة الاقتصادية الحالية التي تعاني منها تركيا)انتهى، ولم يظهر لي ذلك من خلال كلامه الذي نقلوه من اتصال خاص بالصحيفة، فالله أعلم.

(١) الاستذكار (٣٢١/٥).

(٢) إعلاء السنن (٢٠٨/١٧)، والتهانوي له ترجمة مختصرة في المبحث الثاني، من مباحث الزكاة.

(٣) في مقطع بعنوان "رد الشيخ العدوي على فتوى سعد الهلالي (جواز الأضحية بالطيور)"في اليوتيوب من الثانية الأولى.

ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ۖ فَكُلُوا۟ مِنْهَا وَأَطْعِمُوا۟ ٱلْبَآئِسَ ٱلْفَقِيرَ ﴾[2].

وجه الاستدلال:

- أن قوله:(﴿عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم﴾ أي على ذبح ما رزقهم، ﴿مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ ﴾، والأنعام هنا الإبل والبقر والغنم)[3].
- يؤيد ذلك أنه (لم يؤثر عن النبي ﷺ، ولا عن أصحابه ﷺ التضحية بغيرها)[4]، (ولأن التضحية عبادة تتعلق بالحيوان فتختص بالنعم كالزكاة)[5].
- و(لأن الأضحية عرفت قربة بالشرع، وإنما ورد الشرع بها من الأنعام، ولأن إراقة الدم من الوحشي ليس بقربة أصلاً والقربة لا تتأدى بما ليس بقربة)[6].

ونوقش الاستدلال:

أن الأنعام خصت بالذكر لكونها الأغلب أو لكونها الأفضل، وذلك لايمنع غيرها [7].

ويمكن مناقشة الاستدلال:

أن هذا مخالف للأصل، فالأصل أن التخصيص بالذكر على بابه، في نفي الحكم عن غير

---

(١) سورة الحج من الآية (٣٤).

(٢) سورة الحج من الآية(٢٨)، وفي كفاية النبيه لابن الرفعة (٨/ ٧٥) عن أصحابهم أنهم: (قالوا: التضحية تختص بالنعم؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ فِىٓ أَيَّامٍ مَّعْلُومَٰتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾ وهي: الإبل، والبقر، والغنم، كما نقله المفسرون)، وينظر استدلال المذاهب بالآية أو التي قبلها: البيان والتحصيل (٣/ ٣٥٣)، المهذب في فقة الإمام الشافعي(١/ ٤٣٣)، الكافي في فقه الإمام أحمد (١/ ٥٤٣).

(٣)تفسير القرطبي (٤٤/١٢).

(٤) الشرح الكبير للرافعي(٦٢/١٢)، وانظر: مغني المحتاج(١٢٥/٦).

(٥) أسنى المطالب(٥٣٥/١)، وانظر: المرجعين السابقين.

(٦) المبسوط للسرخسي(١٧/١٢).

(٧) "الرد على من شدد وعسّر في جواز الأضحية بماتيسر" ص(١٦٨).

المذكور، خاصة وأنه لم يثبت التضحية بغيرها، عن النبي ﷺ ولا عن صحابته لا بالقول و لا بالفعل، فلو ورد لقيل بالتفسير الذي ذكره ابن المبْرد(ت٩٠٩).

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

وقد نقل الإجماع على الاقتصار على الأنعام في الأضحية غير واحدٍ من العلماء :

١. قال ابن عبدالبر (ت٤٦٣): (اختلف العلماء فيما لا يجوز من أسنان الضحايا والهدايا، بعد إجماعهم أنها لا تكون إلا من الأزواج الثمانية)[١].

٤. وقال ابن رشد الجد(ت٥٢٠): (أما الوحش فلا اختلاف في أنه لا يتقرب إلى الله بشيء منها، ولا ينسك به في هدي، ولا ضحية، ولا عقيقة)[٢].

٢. وقال ابن رشد الحفيد(ت٥٩٥): (أجمع العلماء على جواز الضحايا من جميع بهيمة الأنعام)[٣]، وقال : (وكلهم مجمعون على أنه لا تجوز الضحية بغير بهيمة الأنعام إلا ما حكي عن الحسن بن صالح أنه قال: تجوز التضحية ببقرة الوحش عن سبعة، والظبي عن واحد)[٤].

٣. وقال الرافعي(ت٦٢٣): (وتختص التضحية بالأنعام إجماعاً...والأنعام: هي الإبل والبقر والغنم، ولم يؤثر عن النبي ﷺ، ولا عن أصحابه ﷺ التضحية بغيرها)[٥].

٤. وقال القرطبي(ت٦٧١): (والذي يضحى به بإجماع المسلمين الأزواج الثمانية: وهي

---

(١) الاستذكار (٢٥٠/٤)، وفي التمهيد(١٨٨/٢٣) قال: (والذي يضحى به بإجماع من المسلمين الأزواج الثمانية، وهي الضأن، والمعز، والإبل، والبقر).

(٢) البيان والتحصيل (٣٥٣/٣).

(٣) بداية المجتهد(١٩٢/٢).

(٤) المرجع السابق (١٩٣/٢).

(٥) الشرح الكبير (٦٢/١٢)، قال ابن الرفعة في كفاية النبيه(٧٥/٨): (ادعى الرافعي الإجماع على اختصاصها بالأنعام).

الضأن والمعز والإبل والبقر)[1].

٥. وقال النووي(ت٦٧٦): (نقل جماعة إجماع العلماء أن التضحية لا تصح إلا بالإبل، أو البقر، أو الغنم، فلا يجزئ شيء من الحيوان غير ذلك)[2]، وقال: (وأجمع العلماء على أنه لا تجزي الضحية بغير الإبل والبقر والغنم، إلا ما حكاه ابن المنذر عن الحسن بن صالح أنه قال: تجوز التضحية ببقرة الوحش عن سبعة، وبالظبي عن واحد، وبه قال داود في بقرة الوحش)[3].

٦. وقال الدّميري(ت٨٠٨): ("ولا تصح إلا من إبل وبقر وغنم" بإجماع)[4].

٧. وقال الحصني الشافعي(ت٨٢٨): (أن يكون من الإبل والبقر والغنم بأنواعها...ولا يجزئ من غيرها بالإجماع)[5].

٨. وقال زكريا الأنصاري(ت٩٢٦) في شروط الاضحية: ("كونها من النعم"، وهي الإبل والبقر والغنم بسائر أنواعها بالإجماع... ولم ينقل عنه ﷺ ولا عن أصحابه التضحية بغيرها)[6].

٩. وقال الشربيني(ت٩٧٧): ("ولا تصح" أي الأضحية "إلا من إبل وبقر وغنم" بسائر أنواعها بالإجماع...ولم ينقل عنه ﷺ ولا عن أصحابه التضحية بغيرها)[7].

١٠. وقال المغربي(ت١١١٩): (والإجماع على أنه لا يجوز الضحية بغير بهيمة الأنعام،

---

(١) تفسير القرطبي(١٥/١٠٩).

(٢) المجموع (٨/٣٩٤).

(٣) شرح النووي على مسلم(١٣/١١٧-١١٨).

(٤) النجم الوهاج في شرح المنهاج (٩/٥٠٢).

(٥) كفاية الأخيار في حل غاية الاختصار ص(٥٢٨).

(٦) أسنى المطالب(١/٥٣٥).

(٧) مغني المحتاج(١/٨٦)، ويلاحظ أنها نحو عبارة شيخه الأنصاري، وعبارة الانصاري نحو عبارة الرافعي.

إلا ما حكِي عن الحسن بن صالح، أنه يجوز التضحية ببقرة الوحش عن سبعة والظبي عن واحد. وما روي عن أسماء بنت أبي بكر قالت: ضحينا مع رسول الله ﷺ بالخيل. وعن أبي هريرة أنه ضحى بذلك)[1]، وقال الصنعاني(ت١١٨٢) نحوه[2].

١١. وقال ظفر التهانوي(ت١٣٩٤): (ما روي عن الحسن بن صالح وداود، في بقر الوحش والظباء، كله شاذ مردود بالكتاب والسنة **والإجماع**)[3].

ونوقش الاستدلال بالإجماع بأمور:

- أن نفي وقوعه من النبي ﷺ والصحابة (يعكّر عليه ما ذكره السهيلي عن أسماء قالت: «**ضحينا على عهد رسول الله ﷺ بالخيل**»، وعن أبي هريرة أنه ضحى بديك)[4].
- و(قول بلال: ما أبالي لو ضحيت بديك، وعن ابن عباس في ابتياعه لحماً بدرهمين وقال: هذه أضحية ابن عباس)[5].
- و(حُكي عن الحسن بن صالح أنه قال: يضحي ببقرة الوحش عن سبعة، وبالظبى عن رجل)[6]،(وبه قال داود في بقرة الوحش)[7]، وهو قول عند الحنابلة[8].
- وابن حزم يقول: (الأضحية جائزة بكل حيوان يؤكل لحمه من ذي أربع، أو طائر،

(١) البدر التمام (٩/٤١٨)، وقوله عن أبي هريرة: (ضحى بذلك)، الظاهر أنها تصحيف، والصواب: (ضحى بديك)؛ لأنه تبع لابن حجر في عبارته كما في التلخيص الحبير(٤/٣٤٢)، وفيه أنه ضحى بديك، كما أن ذلك هو الموجود في مختصر البدر التمام، وهو سبل السلام(٢/٥٣٧)، والمشهور في ذلك عن بلال رضي الله عنه، كما سيأتي.

(٢) سبل السلام (٢/٥٣٧).

(٣) إعلاء السنن (١٧/٢٠٨).

(٤) التلخيص الحبير (٤/٣٤٢).

(٥) المحلى (٦/٣٠).

(٦) الإشراف على مذاهب العلماء لابن المنذر (٣/ ٤٠٦).

(٧) المجموع(٨/٣٩٤).

(٨) انظر: الإنصاف (٤/٧٥).

كالفرس، والإبل، وبقر الوحش، والديك، وسائر الطير والحيوان الحلال أكله)[1]، وتبعه ابن المبرد[2].

- والاستدلال بالإجماع يمكن قلبه، فيقال: الأضحية بغير بهيمة الأنعام (صح في ذلك عن بلال، ولا يعرف له في ذلك مخالف من الصحابة ﷺ)[3]، فيكون حجة.

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما قول أسماء «**ضحينا على عهد رسول الله ﷺ بالخيل**» أو «**بفرس**» فلا أصل له بهذا اللفظ، أورده السهيلي بلا إسناد في سياق إباحة لحوم الخيل[4]، ونقله ابن حجر عنه.

- فإن قُصد معنى التضحية وهو الذبح كما هو سياق كلام السهيلي فالأمر سهل، وإن قُصد الذبح في العيد كما اعترض به ابن حجر فهو وهم، واللفظ المحفوظ للحديث متفق عليه، وهو قول أسماء: « **نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه**»[5].

- **وأما النقل عن أبي هريرة** ﷺ، أنه ضحى بديك، فأول من نقله فيما وقفت عليه هو ابن حجر في التلخيص ولم يسنده[6]، وتبعه على ذلك من بعده، ولا يعتمد عليه لعدم إسناده، أو توثيقه، والمشهور في هذا الأثر هو عن بلال، فلعله أراده وسبق القلم إلى أبي هريرة ﷺ.

---

(١) المحلى (٦/٢٩).

(٢) قال في رسالته"الرد على من شدد وعسّر في جواز الأضحية بماتيسّر" ص(١٦٥): (ذهب جماعة من العلماء إلى أن الأضحية يجزئ فيها كل مايحل أكله من طائر وذي أربع مباح. وهذا هو الذي أختاره وأقول به)انتهى. ولم يذكر من سبقه إلا ابن حزم، فكيف يقول:(جماعة)؟ إلا إن كان استفاده مما جاء عن أسماء وبلال والحسن بن صالح، ولم أقف على من تبع ابن حزم وابن عبدالهادي إلا بعض المعاصرين.

(٣) المرجع السابق (٦/٣٠).

(٤) قال السهيلي في الروض الأنف(٦/٥٣٣): (وأما حديث جابر في إباحة لحوم الخيل، فصحيح ويعضده حديث أسماء أنها قالت: «**ضحينا على عهد رسول الله ﷺ بفرس**». وقال بإباحة لحوم الخيل الشافعي...).

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري(٥٥١٩)، ومسلم(١٩٤٢).

(٦) التلخيص الحبير(٤/٣٤٢)، وانظر: التمييز في تلخيص تخريج أحاديث شرح الوجيز (٦/٣٠١١).

- **وأما النقل عن بلال** ﷺ، فهو الأشهر هنا، وهذا توثيقه وبيان وجهه، فقد رى عبدالرزاق عن عمران بن مسلم، عن سويد بن غفلة قال: سمعت بلالاً يقول: (ما أبالي لو ضحيت بديك، ولأن أتصدق بثمنها على يتيم أو مغبّر أحب إلي من أن أضحي بها) قال: فلا أدري أسويد قاله من قبل نفسه أو هو من قول بلال[(١)].
- فأجيب عنه بأن هذا الأثر في ثبوته بعض الكلام، وأشار إلى ذلك ابن عبدالبر حين قال: (...الخبر عن بلال **لو صح**)[(٢)]، (وابن رِياح لايحتمل مثل هذا الأثر الذي يخرق اتفاقا عملياً)[(٣)]، لأن الأصل فيما قاله العلماء هنا هو(العمل المتصل)[(٤)]، و(هو مقتضى قول كل من حكى الاتفاق على عدم مشروعية التضحية بغير بهيمة الأنعام دون الإشارة إلى مخالفة صحابي أو غيره)[(٥)]، وشك عمران بن مسلم مما يوهن الرواية عن بلال، فإنه قال: (فلا أدري أسويد قاله من قبل نفسه أو هو من قول بلال).

---

(١) أخرجه عبدالرزاق (٨١٥٦) من طريق الثوري عن عمران به، وعمران بن مسلم إن كان هو ابن رِياح كما اختار الدارقطني في المؤتلف والمختلف(١٠٤١/٢) فالإسناد فيه ضعف، وفي التقريب ص(٤٣٠) قال عن ابن رياح: (مقبول) يعني:(حيث يتابع وإلا فلين الحديث)كما في المقدمة، وإن كان هو عمران بن مسلم الجعفي كما ذكر ابن حزم في المحلى(٩/٦) فالإسناد ثابت، وقد قال في التقريب ص(٤٣٠) عن الجعفي(ثقة)، والظاهر أنه ثقة على كلا الاحتمالين، فابن رِياح وإن كان أنزل من الجعفي، إلا أنه ثقة أيضاً (وثّقه يحي بن معين) كما قال الذهبي في تاريخ الإسلام(٤٦٨/٣)، وفي الجرح والتعديل لابن أبي حاتم(٣٠٤/٦) أن يحي بن معين قال: (عمران بن مسلم بن رياح ثقة)، وفي الإصابة لابن حجر(٤١٨/٢): (قال العلائيّ: عمران الثقفي، هو ابن مسلم بن رياح ثقة)، وتوثيق يحي مما استدرك به على الحافظ في حكمه على ابن رياح في التقريب، ومما فاته في تهذيب التهذيب. انظر: التذييل على كتاب تهذيب التهذيب ص(٣١٠)، تحرير تقريب التهذيب (١١٦/٣)، **ويبقى شك عمران مما يوهن الروايه** حين قال: (فلا أدري أسويد قاله من قبل نفسه أو هو من قول بلال)، ولذلك هناك من نسب ذلك إلى سويد كما قال القدوري في التجريد(٦٣٢٣/١٢): (وكان سويد بن غفلة يقول: ما أبالي لو ضحيت بديك).

(٢) الاستذكار (٢٣٠/٥).

(٣) من مقال بعنوان "بحث مختصر في تقرير أن التضحية بغير بهيمة الأنعام لايثبت عن أحد من الصحابة" لأبي سليمان المحمد، منشور في ملتقى أهل الحديث.

(٤) روضة المستبين في شرح كتاب التلقين (١/ ٦٧٧).

(٥) "بحث مختصر في تقرير أن التضحية بغير بهيمة الأنعام لايثبت عن أحد من الصحابة" لأبي سليمان المحمد.

- **وعلى فرض ثبوته،** فإنه لم يخرم الإجماع العملي؛ لأنه لم يضح بغير بهيمة الأنعام ولم يفعل لا هو ولا غيره من الصحابة ذلك، وكلامه إنما خرج مخرج المبالغة في عدم الوجوب(١)، و المنع من التباهي، أو على تفضيل الصدقة بثمنها على الأضحية بها، وعلى ذلك حمل هذا الأثر جميع من أورده(٢)، إلا ابن حزم الظاهري فأجراه على ظاهره في موضع(٣).
- فقول بلال يحمل على ماورد عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ أنه قال: (إني لأدع الأضحى، وإني لموسر مخافة أن يرى جيراني أنه حتم علي)(٤)، وقول أبي أيوب ﷺ: (كان الرجل يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته، فيأكلون ويطعمون حتى تباهى الناس، فصارت كما ترى)(٥).

---

(١) والمبالغة وضرب المثل في السنة كثير، كالأمر بطاعة العبد الحبشي ف(إن العبد الحبشي إنما ذكر على وجه ضرب المثل وإن لم يصح وقوعه) كما في جامع العلوم والحكم(١٢٠/٢)، وفي الفتح لابن رجب(١٧٩/٦):(إن هذا باب ضرب المثل لطاعة الأمراء على كل حال، كقوله: «**من بنى مسجداً، ولو كمفحص قطاة**»، مع أنه لا يكون المسجد كذلك)، وفي الحديث المتفق عليه: «**لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده...**»، قال القرطبي في المفهم(٧٤/٥): (إنما سلك النبي ﷺ في هذا الحديث مسلك العرب فيما إذا أغيت في تكثير شيء أو تحقيره، فإنَّها تذكر في ذلك ما لا يصح وجوده، أو ما يندر وجوده إبلاغًا في ذلك، فتقول: لأصعدن بفلان إلى السماء،ولأهبطن به إلى تخوم الثرى،وفلان مناط الثريا... ومثل هذا كثير في كلامهم وعادة لا تستنكر في خطابهم).

(٢) المقصود من أورده بلفظ: (لا أبالي لو ضحيت بديك)، أما من ذكره بلفظ: (وروي عن بلال أنه ضحى بديك) فهذا خطأ ظاهر، ولم أقف عليه إلا عند ابن بزيزة في روضة المستبين(٦٧٦/١).

(٣) ذكره في موضعين من المحلى، الأول(٩/٦) في بيان أن الأضحية غير واجبة، وهذا موافق لما في كتابه الإعراب حين قال(٧٧٥/٢): (وقد صح عن أبي بكر وعمر وأبي مسعود وبلال وابن عباس ﷺ أنها تطوّع غير واجب)، وهذا هو الموافق لإيراد غيره لهذا الأثر، والموضع الآخر في المحلى(٣٠/٦) أتى به في بيان أن الأضحية جائزة بكل حيوان، فهو أول من استشهد به في هذا السياق.

(٤) أخرجه عبدالرزاق (٨١٤٩)، والبيهقي في الكبرى(١٩٠٣٨)، من طريق الثوري، عن الأعمش، عن أبي وائل به، قال ابن حجر في التلخيص(٣٥٩/٤): (وهو في سنن سعيد بن منصور عن أبي مسعود بسند صحيح).

(٥) أخرجه مالك(٤٨٦/٢)، والترمذي(١٥٠٥)، وابن ماجه(٣١٤٧)، وغيرهم من طريق عمارة بن عبدالله بن صياد عن عطاء عن أبي أيوب به، وقال الترمذي: (هذا حديث حسن صحيح)، وأورده الطرطوشي في "الحوادث والبدع"

- قال أبوبكر الطرطوشي بعد أن نقل ترك بعض الصحابة للأضحية، كأبي بكر وعمر وأبي مسعود وابن عباس وبلال ﷺ، قال: (فإن لأهل الإسلام قولين في الأضحية[1]: أحدهما: سنة. والثاني: واجبة. ثم اقتحم الصحابة ترك السنة؛ حذرا أن يضع الناس الأمر على غير وجهه، فيعتقدونها فريضة)[2]. وكما قال الشاطبي: (الصحابة عملوا على هذا الاحتياط في الدين لما فهموا هذا الأصل من الشريعة، وكانوا أئمة يقتدى بهم؛ فتركوا أشياء وأظهروا ذلك ليبينوا أن تركها غير قادح وإن كانت مطلوبة)[3].
- وحمله كثير من العلماء أيضاً على تفضيله للصدقة على الأضحية، وهذا لايعارض الحمل السابق فهو لا يرى وجوب الأضحية بل يرى أن الصدقة بثمنها أفضل، إما مطلقاً، وإما في تلك السنة لحاجة خاصة أو منعاً للتباهي، ويؤيده قوله: (ولأن أتصدق بثمنها على يتيم أو مغبّر أحب إلي من أن أضحي بها)[4]، وبهذا السياق أورد الأثر ابن المنذر[5]، وابن بطّال، وابن قدامة، وابن الملقّن، وغيرهم[6].
- **وأما النقل عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ؛** فقد جاء عن مولى لابن عباس أنه قال:

ص(٣٩) بهذا اللفظ: (كنا نضحي عن النساء وأهلينا، فلما تباهى الناس بذلك؛ تركناها)، ولعل من التباهي ماحكاه الترمذي بعد قول أبي أيوب السابق: (وقال بعض أهل العلم: لا تجزي الشاة إلا عن نفس واحدة)، وفي مصنف عبدالرزاق(٨١٥٤) قال ابن المسيب: (ما كنا نعرف إلا بذاك حتى خالطنا أهل العراق، يقول: كان أهل البيت يضحون بالشاة فضحوا هم عن كل واحد شاة).

(١) (ولا خلاف في أن الأضحية مطلوبة) كما في الموافقات(٤/١٠٤).

(٢) الحوادث والبدع ص(٤٤).

(٣) الموافقات (٤/١٠٢)، وذكر ترك عثمان للقصر ، وقول بلال وغيره في الأضحية.

(٤) هكذا عند عبدالرزاق كما سبق، وذكره ابن حزم في المحلى(٦/٩) من طريق سعيد بن منصور بلفظ: (ولأن آخذ ثمن الأضحية فأتصدق به على مسكين مُقْتِرٍ فهو أحب إلي من أن أضحي).

(٥) الإشراف(٣/٤٠٥) قال: (باب اختلاف أهل العلم في تفضيل الصدقة على الأضحية)، وذكر فيه قول بلال.

(٦) انظر: شرح صحيح البخاري لابن بطال(٦/٧)، المغني(٩/٤٣٦)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح(٢٦/٥٧٦).

أرسلني ابن عباس أشتري له لحماً بدرهمين، وقال: (قل هذه ضحية ابن عباس)[1].

- وهذا الأثر ليس فيه تضحية وذبح حتى يُحتج به على جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام، فهو لم يدخل أصلاً حتى يُخرج، وهو محمول على إظهار عدم وجوب الأضحية كما في الأثر السابق عن بلال، قال الإمام الشافعي: (وقد بلغنا أن أبا بكر وعمر -رضي الله عنهما- كانا لا يضحيان كراهية أن يقتدى بهما ليظن من رآهما أنها واجبة، وعن ابن عباس أنه جلس مع أصحابه، ثم أرسل بدرهمين، فقال: اشتروا بهما لحماً، ثم قال: هذه أضحية ابن عباس، وقد كان قلّما يمر به يوم إلا نحر فيه أو ذبح بمكة[2]، **وإنما أراد بذلك مثل الذي روي عن أبي بكر وعمر**)[3].

---

(١) أخرجه عبدالرزاق(٨١٤٦) عن الثوري، عن أبي معشر، قال أبو بكر[يعني:عبدالرزاق]: وقد سمعته من أبي معشر، عن رجل، مولى لابن عباس به، وهذا إسناد ظاهر الضعف فيه أبو معشر (ضعيف...أسنّ و اختلط) كما في التقريب ص(٥٥٩)، وجهالة مولى ابن عباس، وأخرجه البيهقي من طريقين آخرين، الأول: في السنن الكبرى(١٩٠٣٧) والخلافيات(٥٣٥٩) من طريق أبي صالح بن أبي طاهر العنبري، أنبأ جدي، يحيى بن منصور ، ثنا محمد بن عمرو، أخبرنا القعنبي، ثنا سلمة بن بخت، عن عكرمة مولى ابن عباس، عن ابن عباس -رضي الله عنهما- كان إذا حضر الأضحى أعطى مولى له درهمين فقال: (اشتر بهما لحماً وأخبر الناس أنه أضحى ابن عباس)، والثاني: في الخلافيات(٥٣٦٠) من طريق أبي عبدالله إجازة [يعني: الحاكم]، أنا أبو الوليد، ثنا عبدالله، ثنا محمد بن يحيى، ثنا أبو نعيم الطحان، عن الدراوردي، عن ثور بن زيد، عن عكرمة عن ابن عباس بنحوه، والإسناد الأول قال عنه د.سعد الحميّد في تحقيقه للجزء الثاني من الاعتصام(٤٩١/٢):(وسنده رجاله ثقات، عدا محمد بن عمرو، فلم أجد من ترجم له، سوى الحافظ ابن حجر فإنه قال في "نزهة الألباب" (٢/ ٩١-٩٢ رقم ٢٢٤٩): "قشمرد: هو محمد بن عمرو بن النضر النيسابوري، الحافظ، ويقال له: كشمرد؛ بالكاف")انتهى، قلت: في تاريخ الإسلام للذهبي(٨١٩/٦) قال عن قشمرد: (وكان صدوقاً مقبولاً).

(٢) هذا مشهور عن أخيه عبيدالله بن عباس كما أخرج ابن عساكر في تاريخ دمشق(٤٨١/٣٧): (أن عبيد الله بن العباس كان ينحر كل يوم جزوراً، فقال له عبد الله: تنحر كل يوم جزوراً، قال: وكثير ذاك يا أخي، والله لأنحرن كل يوم جزورين)، ولذلك قال ابن الأثير في أسد الغابة (٥١٩/٣): (وكان ينحر كل يَوْم جزورًا، فنهاه أخوه عَبْد اللَّه، فلم ينته)، إلا أنه جاء في "الحوادث والبدع" للطرطوشي ص(٤٣): (وقال طاوس: ما رأيت بيتاً أكثر لحماً وخبزاً من بيت ابن عباس؛ يذبح وينحر كل يوم، ثم لا يذبح يوم العيد، وإنما كان يفعل ذلك؛ لئلا يظن الناس أنها واجبة، وكان إماماً يُقتَدى به).

(٣) الأم (٢٤٦/٢).

- وعلى ذلك حمله كثير من العلماء[1]، و(فهموا أن صنيع ابن عباس من باب تقرير عدم وجوب الأضحية عملياً، خاصة أن التعبير النبوي عما لاتجزئ أضحية= هو وصفها بأنها «**شاة لحم**» كما في الصحيحين وغيرهما)[2].
- **وأما ماحُكي عن الحسن بن صالح(ت١٦٩)،** فإن الحكاية عنه متأخرة أول من حكاها فيما وقفت عليه ابن المنذر (ت٣١٩)[3]، ولم يسنده بل قال: (وحُكي).
- والظاهر أن المنقول عنه في إجزاء بقر الوحش والظبي، وكذلك المنقول عن داود[4]، والقول الذي عند الحنابلة في البقر الوحشي، من باب إلحاقها بالأنعام، ولذا في المنقول عن الحسن في البقر الوحشي أنها تجزئ عن سبعة، و (الظبي عن واحد بمنزلة المعز).
- وقد (قال بعضهم: بهيمة الأنعام: الظباءُ والبقر الوحشية والحمْر الوحشية)[5]، و (كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب، فأضيفت إلى الأنعام لملابسة الشبه)[6]، وقال الحريري عن العرب أنها: (جعلت الأنعام اسماً لأنواع المواشي من الإبل والبقر والغنم، **حتى أن بعضهم أدخل فيها الظباء وحمر الوحش**)[7]، هكذا قال[8]، فيكون قولهم أشبه بما نقل عن أبي ثور أنه قال:

---

(١) انظر: مختصر اختلاف العلماء(٣/٢٢٠)، شرح البخاري لابن بطال(٦/٦)، التمهيد (٢٣/١٩٤)، وغيرها.

(٢) "بحث مختصر في تقرير أن التضحية بغير بهيمة الأنعام لايثبت عن أحد من الصحابة" لأبي سليمان المحمد.

(٣) الإشراف(٣/٤٠٦)، وقريب منه الطحاوي في مختصر اختلاف العلماء(٣/٢٢٤) حين قال: (وقال الحسن بن حي: تجزئ بقرة الوحش عن سبعة، والظبي عن واحد بمنزلة المعز).

(٤) نقله عنه النووي في المجموع (٨/٣٩٤).

(٥) معاني القرآن وإعرابه للزجاج (٢/١٤٠)، وانظر: تفسير الطبري(٨/١٥).

(٦) الكشاف للزمخشري (١/٦٠١).

(٧) درة الغواص ص(٢٤٠).

(٨) انظر: شرح درة الغواص للخفاجي ص(٦٨٩).

(يجزئ إذا كان منسوباً إلى بهيمة الأنعام)[1].

- والمراد أن مردّ الخلاف معهم في معنى بهيمة الأنعام، وليس في التضحية في غير بهيمة الأنعام، والخلاف الأكبر هنا هو فيمن صرّح بجواز الأضحية بغير الأنعام كالطيور، وهو قول ابن حزم(ت٤٥٦)، ثم تبعه ابن المبْرد الحنبلي(٩٠٩)، ثم أظهر ذلك وسوّغه بعض المعاصرين كالهلالي، وهذا الرأي تبيّن أنه لا سلف له، لا في الفعل ولا في القول، لا عن بلال ولا غيره.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام: استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿وَٱفْعَلُواْ ٱلْخَيْرَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴾[2]، وقوله: ﴿ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَٱنْحَرْ ﴾[3].

وجه الاستدلال:

- (أن الأضحية قربة إلى الله تعالى، فالتقرب إلى الله تعالى، بكل ما لم يمنع منه قرآن ولا نص سنة= حسن... والتقرب إليه ﷻ بما لم يمنع من التقرب إليه به= فعل خير)[4].
- و(النحر هنا عام، ظاهره نحر أي شيء كان حيث حصل النحر)[5]كما في الآية الثانية.

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن الأضحية عبادة لم تعرف إلا من الشرع، فيلتزم فيها يضحّى به، بل وفي سنّ

(١) المغني(٩/٤٤٠).
(٢) من الآية (٧٧) من سورة الحج.
(٣) الآية (٢) من سورة الكوثر.
(٤) المحلى (٦/٣٠-٣١).
(٥) "الرد على من شدّد وعسّر في جواز الأضحة بماتيسّر" ص(١٧٢).

الأضحية بالشرع؛ لأنها عبادة والنبي ﷺ يقول: «**من أحدث في أمرنا هذا ماليس منه فهو رد**»(١)، وأما الإطلاق الذي في آية النحر فإن التقييد في آيتي الحج يقضي عليه.

٢/ حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ، قال: «**من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة، ثم راح، فكأنما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية، فكأنما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة، فكأنما قرب كبشا أقرن، ومن راح في الساعة الرابعة، فكأنما قرب دجاجة، ومن راح في الساعة الخامسة، فكأنما قرب بيضة...**»(٢)، وفي رواية: «**يُهدي عصفوراً**»(٣).

وجه الاستدلال:

- أن(في هذين الخبرين هدي دجاجة، وعصفور، وتقريبهما، وتقريب بيضة؛ والأضحية تقريب بلا شك)(٤)، بل (هذا صريح في إجزاء ذلك، فأيُّ تقرب إلا الأضحية؟!)(٥)، (ولأن يوم الجمعة عيد، فشبّه التقرب فيه بالتقرب في العيد)(٦).

ونوقش هذا الاستدلال:

- بأن ابن حزم يقول في تقرير حكم المسألة: (الأضحية جائزة بكل حيوان يؤكل لحمه من ذي أربع، أو طائر، كالفرس، والإبل، وبقر الوحش، والديك، وسائر الطير

---

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٢٦٩٧)، ومسلم(١٧١٨)، من حديث عائشة -رضي الله عنها-.

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٨٨١)، ومسلم(٨٥٠).

(٣) هذه اللفظة في الصحيحين، لكن ابن حزم أورده بلفظ فيه زيادة العصفور، ونصه: «**مثل المهجر إلى الجمعة كمثل من يهدي بدنة، ثم كمن يهدي بقرة، ثم كمن يهدي شاة، ثم مثل من يهدي دجاجة، ثم مثل من يهدي عصفوراً، ثم كمثل من يهدي بيضة**» كما في الطبعة التي حققها أحمد شاكر(٣٧١/٧)، وهذه الرواية أخرجها البزار(٨٣٤٧) ، وقال النووي في خلاصة الأحكام(٧٨٣/٢) عن زيادة "العصفور"، وزيادة "البطة" في رواية أخرى: (هاتان الروايتان وإن صح إسنادهما، فقد يقال: هما شاذتان لمخالفتهما الروايات المشهورة).

(٤) المحلى (٣١/٦).

(٥) "الرد على من شدّد وعسّر في جواز الأضحية بما تيسر" ص(١٧٣).

(٦) المرجع السابق.

والحيوان الحلال أكله)[1]، ويلزمه أن يقول بجواز الأضحية بالبيضة أيضاً، فالحديث واحد وتقريره فيه (إعمال بعض الحديث وإهمال بعضه)[2].

- ويلزمه كذلك(القول بإجزاء الدجاجة والعصفور والفرس ونحوها في هدايا الحج؛ لورود الحديث بلفظ الهدي، وأصله فيما يهدى إلى الحرم)[3]، وابن حزم يقول: (والهدي إما من الإبل، أو البقر، أو الغنم)[4]، ويقول: (أما قولنا: إن الهدي الواجب على المتمتع رأس من الغنم أو من الإبل أو من البقر، أو شرك في بقرة أو ناقة... فلقول الله تعالى: ﴿فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلۡعُمۡرَةِ إِلَى ٱلۡحَجِّ فَمَا ٱسۡتَيۡسَرَ مِنَ ٱلۡهَدۡيِ﴾ واسم الهدي يقع على الشاة، والبقرة، والبدنة... وروينا من طريق البخاري، نا إسحاق بن منصور، أنا النضر بن شميل، أنا شعبة، نا أبو جمرة هو نصر بن عمران الضبعي، قال: سألت ابن عباس - رضي الله عنهما - عن المتعة؟ فأمرني بها وسألته عن الهدي؟ فقال: فيها جزور، أو بقرة، أو شاة، أو شرك في دم)[5].
- قال التهانوي معلّقاً على تقرير ابن حزم: (فكان عليك أن ترد قول ابن عباس بقول النبي ﷺ في حديث المهجّر، وتقول: بأن اسم الهدي يقع على الدجاجة والعصفور والبيضة أيضاً، وإلا فأنت متناقض متلاعب)[6].

---

(١) المحلى (٦/٢٩).

(٢) إعلاء السنن(١٧/٢٠٧).

(٣) المرجع السابق، قال الجصاص في أحكام القرآن(١/٣٢٩): (الهدي اسم لما يهدى إلى البيت على وجه التقرب به إلى الله تعالى، وجائز أن يسمى به ما يقصد به الصدقة وإن لم يهد إلى البيت)، وذكر حديث المهجّر ثم قال: (فسمى الدجاجة والبيضة هدياً وإن لم يرد به إهداءه إلى البيت).

(٤) المحلى(٥/٨٧)، قال الجصاص في أحكام القرآن(١/٣٣٠): (واتفق الفقهاء على أن ما عدا هذه الأصناف الثلاثة من الإبل والبقر والغنم ليس من الهدي).

(٥) المحلى(٥/١٥١-١٥٢).

(٦) إعلاء السنن (١٧/٢٠٧).

- (والحق أن الإهداء فيه مفسّرٌ بالتصدق دون إراقة الدم بدليل ذكر البيضة فيه...والتقريب التصدق بالمال تقرباً إلى الله ﷻ، وأما قولك: إن الأضحية تقريب بلاشك، فنعم، ولكنها مقيدة بإراقة الدم كالهدي)(١).
- قال الخطابي: (اسم الهدي لا يقع على الدجاجة والبيضة غالباً...وأما قوله: «**أهدى دجاجة**» و «**أهدى بيضة**»، فمن المحمول على حكم ما تقدمه من الكلام، كقولك: أكلت طعاماً وشراباً والأكل إنما ينصرف إلى الطعام دون الشراب، إلا أنه لما عطف به على المذكور قبله حمل على حكمه)(٢).
- وقوله في الرواية الأخرى: «**كأنما قرّب**» (هذا ضربٌ من التمثيل للأجور ومقاديرها لا على تمثيل الأجور وتشبيهها حتى تكون أجرها كأجر هذا، وتكون الدجاجة فى التمثيل والتدريج والبيضة، بقدر أجريهما من أجر البدنة لو كان هذا مما يهدى)(٣).

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبة القول بجواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام إلى الشذوذ صحيحة؛** لمخالفته الإجماع الصحيح، و لا يصح تقرير هذا القول عن أحد قبل ابن حزم؛ (وكفى خطأ بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، لو لم يكن على

(١) المرجع السابق.

(٢) غريب الحديث للخطابي(١/٣٢٧-٣٣٠)، وانظر: إكمال المعلم(٣/٢٤٠)، وعليه استدراك، قال ابن حجر في الفتح(٢/٣٦٧): (وأجاب القاضي عياض تبعاً لابن بطال بأنه لما عطفه على ما قبله أعطاه حكمه في اللفظ فيكون من الاتباع، كقوله: متقلداً سيفاً ورمحاً، **وتعقبه ابن المنير** في الحاشية، بأن شرط الاتباع ألا يصرح باللفظ في الثاني فلا يسوغ أن يقال: متقلداً سيفا ومتقلداً رمحاً، **والذي يظهر أنه من باب المشاكلة، وإلى ذلك أشار ابن العربي بقوله: هو من تسمية الشيء باسم قرينه**، وقال ابن دقيق العيد: قوله: «**قرب بيضة**» وفي الرواية الأخرى: «**كالذي يهدي**» يدل على أن المراد بالتقريب الهدي).

(٣) إكمال المعلم (٣/٢٤١).

خطئه دلالة سواه، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده)[1]؟، وقد قال الله: ﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّن بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ ﴾، مع مافي هذا القول من مخالفة للأصل والقاعدة في العبادات وأنها مبنية على التوقيف، وماروي عن بلال فيه ضعف، وليس فيه أنه ضحّى أو فعل ذلك، وكلامه محمول على المبالغة في نفي الوجوب، والنهي عن تباهي الناس بالأضاحي، وقد ترك جمع من الصحابة الأضحية لأجل ذلك، و بنحوه ماورد عن ابن عباس رضي الله عنهما، والله أعلم.

(١) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٢١/٨)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

الفصل السادس: الآراء في الجهاد ، وفيه أربعة مباحث:

المبحث الأول: قصر جهاد الكفار على الدفع فقط

المبحث الثاني: جواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا

المبحث الثالث: جواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين

المبحث الرابع: جواز تولي الكافر رئاسة الدولة

المبحث الأول: قصر جهاد الكفار على الدفع فقط

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الجهاد في اللغة، مأخوذ من الجهد و(الجيم والهاء والدال أصله المشقة، ثم يحمل عليه ما يقاربه. يقال جهدت نفسي وأجهدت والجُهد الطاقة. قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ﴾)[1]، و(تكرر لفظ الجَهد والجُهد في الحديث كثيراً، وهو بالضم: الوسع والطاقة، وبالفتح: المشقة، وقيل: المبالغة والغاية، وقيل: هما لغتان في الوسع والطاقة، فأما في المشقة والغاية فالفتح لا غير)[2].

وفي الشرع (الجِهادُ والمجاهدة: استفراغ الوسع في مدافعة العدو، والجِهَاد ثلاثة أضرب: مجاهدة العدو الظاهر، ومجاهدة الشيطان، ومجاهدة النفس[3]، وتدخل ثلاثتها في قوله تعالى: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾)[4]، هذا هو المعنى العام للجهاد، (ثم غلب في الإسلام على قتال الكفار ونحوه)[5]، وهذا الاصطلاح الخاص، هو الذي يقرره الفقهاء[6] في تعريف الجهاد، ومن المناسب للتمهيد إيراد تعريفهم له:

- **فقال الحنفية:** (هو الدعاء إلى الدين الحق، والقتال مع من امتنع عن القبول بالمال

(١) مقاييس اللغة(٤٨٦/١)، وانظر: تهذيب اللغة(٢٦/٦)، لسان العرب(١٣٣/٣).

(٢) النهاية لابن الأثير (٣٢٠/١).

(٣) قال ابن القيم في الهدي(٩/٣): (الجهاد أربع مراتب: جهاد النفس، وجهاد الشيطان، وجهاد الكفار، وجهاد المنافقين)، ثم قسّم كل مرتبة إلى أقسام ثم قال(١٠/٣): (فهذه ثلاثة عشر مرتبة من الجهاد، و «**من مات ولم يغز ولم يحدث نفسه بالغزو مات على شعبة من النفاق**»)انتهى.

(٤) مفردات القرآن ص(٢٠٨)، وانظر: لسان العرب(١٣٥/٣).

(٥) المغرب في ترتيب المعرب ص(٩٧)، (ونحوه) أي: نحو القتل، (من ضربهم ونهب أموالهم وهدم معابدهم وكسر أصنامهم وغيرهم) كما في مجمع الأنهر(٦٣٢/١).

(٦) جاء في درر الحكام(٢٨١/١) عن الجهاد: (غلب في عرف الفقهاء على جهاد الكفار).

والنفس)[1]، وقيل هو: (بذل الوسع في القتال في سبيل الله مباشرة، أو معاونة بمال أو رأي، أو تكثير سواد، أو غير ذلك)[2].

- **وعند المالكية هو:** (قتال مسلم كافراً غير ذي عهد؛ لإعلاء كلمة الله، أو حضوره له، أو دخول أرضه له)[3]**، وعند الشافعية هو:** (قتال الكفار لنصرة الإسلام)[4].
- **وقال الحنابلة بأن الجهاد شرعاً:** (عبارة عن قتال الكفار خاصة)[5].
- ولذلك (فإن مادة الجهاد في الآيات المكية تدل على معناها في الوضع اللغوي العام، وهي ثلاث آيات...وأما مادة الجهاد في الآيات المدنية فبلغت "٢٦" كلمة، وأكثرها يدل دلالة واضحة على معنى القتال)[6]، وكذلك("سبيل الله" إذا أطلق لم يفهم منه إلا الجهاد)[7].
- ولذلك فإن الصحابة والصحابيات ﷺ صاروا لايطلقون لفظ الجهاد إلا على القتال، بإقرار النبي ﷺ وتبيينه، كما في حديث ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «**ما العمل في أيام أفضل منها في هذه؟**» قالوا: ولا الجهاد؟ قال: «**ولا الجهاد، إلا رجل خرج يخاطر**

---

(١) تحفة الفقهاء (٢٩٣/٣)

(٢) الدر المختار ص(٣٢٩)، وذكر ابن عابدين في حاشيته على الدرّ(١٢١/٤) أن التعريف الثاني تفصيل للأول.

(٣) المختصر الفقهي لابن عرفة(٥/٣)، (والضمير في "حضوره" و "دخوله" للمسلم، وفي "له" في الموضعين للقتال) كما في الفواكه الدواني(٣٩٥/١)، فقوله: (حضوره له) يعني حضور القتال، ليبين أن الجهاد أعم من القتال، وقوله: (دخول أرضه له) يعني دخول المسلم أرض الكافر للقتال. وانظر: شرح حدود ابن عرفة ص(١٤٠).

(٤) حاشية الجمل على شرح المنهج(١٧٩/٥)، وفي الإقناع(٥٥٦/٢): (أي: القتال في سبيل الله).

(٥) المبدع(٢٨٠/٣)، المطلع ص(٢٤٧)، قال في كشاف القناع(٣٢/٣): (الكفار خاصة، بخلاف المسلمين من البغاة وقطاع الطريق، وغيرهم، فبينه وبين القتال عموم مطلق).

(٦) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٤٠/١-٤١).

(٧) الإشراف على نكت مسائل الخلاف(٤٢٢/١)، وفي الحاوي الكبير(٥١١/٨): (سبيل الله إذا أطلق فهو محمول على الغزو)، وانظر: بدائع الصنائع(٤٦/٢)، الكافي لابن قدامة(٤٢٧/١).

بنفسه وماله، فلم يرجع بشيء»[1]، وكما في حديث عائشة أنها قالت: يا رسول الله، نرى الجهاد أفضل العمل، أفلا نجاهد؟ قال: «**لا، لكِنَّ أفضل الجهاد حج مبرور**»[2]، مع أن الطاعة و الحج فيه جهاد للنفس، لكنه لا يراد عند إطلاق الجهاد إلا بقرينة.

- وقد مرّ تشريع قتال الكفار بمراحل فقد (كان محرماً، ثم مأذوناً به، ثم مأموراً به لمن بدأهم بالقتال، ثم مأموراً به لجميع المشركين)[3]، فإن النبي ﷺ (كان مأموراً بالكف عن قتالهم؛ لعجزه وعجز المسلمين عن ذلك، ثم لما هاجر إلى المدينة وصار له بها أعوان أذن له في الجهاد، ثم لما قووا كتب عليهم القتال، ولم يكتب عليهم قتال من سالمهم؛ لأنهم لم يكونوا يطيقون قتال جميع الكفار، فلما فتح الله مكة وانقطع قتال قريش ملوك العرب، ووفدت إليه وفود العرب بالإسلام أمره الله تعالى بقتال الكفار كلهم إلا من كان له عهد مؤقت، وأمره بنبذ العهود المطلقة)[4].
- (وبمعرفة هذه المراحل يظهر خطأ بعض المتصدين للدفاع عن عقيدة الجهاد... فيقفون به عند حد المرحلة الثالثة)[5].
- فآخر التشريع هو قتال الطلب، ولا يعني ذلك نسخ جميع المراحل نسخاً كلياً، بل من (كان من المؤمنين بأرض هو فيها مستضعف، أو في وقت هو فيه مستضعف، فليعمل بآية الصبر والصفح عمن يؤذي الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب والمشركين، وأما أهل القوة فإنما يعملون بآية قتال أئمة الكفر، الذين يطعنون في الدين، وبآية

---

(١) أخرجه البخاري(٩٦٩).

(٢) أخرجه البخاري(١٥٢٠)، وفي روية أحمد(٢٥٣٢٢)،وابن ماجه(٢٩٠١):«...**جهاد لا قتال فيه: الحج والعمرة**».

(٣) زاد المعاد (٦٤/٣)، وهذه المراحل الأربع التي ذكرها ابن القيم، ستأتي الإشارة إليها مرتبة في تحرير محل النزاع.

(٤) الجواب الصحيح لابن تيمية(٢٣٧/١).

(٥) دراسات في علوم القرآن للرومي ص(٢٥٤).

قتال الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[1].

- والأصل في حديث الفقهاء عن الجهاد إنما هو في جهاد الطلب[2]، ثم يأتي التفريع على حكمه إذا دهم العدو بلاد المسلمين واضطروا لدفعه، (وجهاد الدفع أصعب من جهاد الطلب، فإن جهاد الدفع يشبه باب دفع الصائل...فقتال الدفع أوسع من قتال الطلب وأعم وجوباً...ولا يشترط في هذا النوع من الجهاد أن يكون العدو ضعفي المسلمين... لأنه حينئذ جهاد ضرورة ودفع، لا جهاد اختيار...جهاد الدفع يقصده كل أحد، ولا يرغب عنه إلا الجبان المذموم شرعاً وعقلاً، وجهاد الطلب الخالص لله يقصده سادات المؤمنين)[3]، **وهذه المقدمة المختصرة، مهمة في تصوير المسألة.**

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

١. (لم تختلف الأمة أن القتال كان محظوراً قبل الهجرة)[4]، (فأول ما شرع الجهاد بعد

---

(١) الصارم المسلول ص(٢٢١)، قال ابن باز في مجموع فتاويه(١٩٧/٣): (تختلف الأحوال بقوة المسلمين وضعفهم: فإذا ضعف المسلمون جاهدوا بحسن حالهم، وإذا عجزوا عن ذلك اكتفوا بالدعوة، وإذا قووا بعض القوة قاتلوا من بدأهم ومن قرب منهم، وكفوا عمن كف عنهم، وإذا قووا وصار لهم السلطان والغلبة، قاتلوا الجميع وجاهدوا الجميع حتى يسلموا، أو يؤدوا الجزية، إلا من لا تؤخذ منهم كالعرب).

(٢) جاء في حاشية ابن عابدين(١٢٢/٤): (يجب على الإمام أن يبعث سرية إلى دار الحرب كل سنة مرة أو مرتين)، وفي حاشية الدسوقي(١٧٣/٢): ("قوله: كل سنة" أي: بأن يوجه الإمام كل سنة طائفة، ويزج بنفسه معها، أو يخرج بدله من يثق به، ليدعوهم للإسلام ويرغبهم فيه، ثم يقاتلهم إذا أبوا منه)، وفي مغني المحتاج(٨/٦): (أقل الجهاد مرة في السنة)، وفي المغني(١٩٧/٩): (ويبعث في كل سنة جيش يغيرون على العدو في بلادهم)، قال ابن حجر في الفتح(٣٨/٦): (ويتأدى فرض الكفاية بفعله في السنة مرة عند الجمهور...وقيل: يجب كلما أمكن وهو قوي).

(٣) الفروسية ص(١٨٧-١٨٩).

(٤) أحكام القرآن للجصاص(٣١١/١)، وانظر: تفسير القرطبي(٣٧٤/٢)، والتعبير بالقتال هنا دقيق؛ لأن النبي ﷺ(أمره الله تعالى بالجهاد من حين بعثه، وقال: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَبَعَثْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ نَّذِيرًا ۝٥١ فَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُم بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾، فهذه سورة مكية أُمر فيها بجهاد الكفار بالحجة والبيان وتبليغ القرآن) كما قال ابن القيم في زاد المعاد(٥/٣).

الهجرة النبوية إلى المدينة اتفاقاً)[1].

٢. (ومن حضر الصف من أهل فرض الجهاد، أو حضر العدو بلده: تعيّن عليه بلا نزاع، وكذا لو استنفره من له استنفاره بلا نزاع)[2].

٣. (واتفقوا أن قتال أهل الكفر بعد دعائهم إلى الإسلام أو الجزية إذا امتنعوا من كليهما جائز)[3]، يعني غير ممنوع؛ (فأما حكم هذه الوظيفة فأجمع العلماء على أنها فرض على

---

(١) فتح الباري لابن حجر(٣٧/٦)، وهذي هي المرحلة الثانية، ودليلها قول الله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَـٰتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا۟ ۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ قال ابن كثير في التفسير(٣٨٠/٥): (قال مجاهد والضحاك، وغير واحد من السلف كابن عباس ومجاهد وعروة بن الزبير وزيد بن أسلم ومقاتل بن حيان وقتادة وغيرهم: هذه أول آية نزلت في الجهاد، واستدل بهذه الآية بعضهم على أن السورة مدنية).

(٢) الإنصاف للمرداوي(١١٧/٤)، فهذه ثلاث حالات يتعين فيها الجهاد، والحالة الثانية: قتال الدفع تمثّل المرحلة الثالثة من مراحل تشريع الجهاد، وهي أوجب الحالات، كما قال ابن تيمية في الفتاوى الكبرى(٥٣٨/٥):(وأما قتال الدفع فهو أشد أنواع دفع الصائل عن الحرمة والدين فواجب إجماعاً، فالعدو الصائل الذي يفسد الدين والدنيا لا شيء أوجب بعد الإيمان من دفعه، فلا يشترط له شرط بل يدفع بحسب الإمكان)، وانظر: مراتب الإجماع ص(١١٩)، ويستدل لها بقوله تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟﴾، قال الطبري في تفسيره(٢٨٩/٣): (اختلف أهل التأويل في تأويل هذه الآية، فقال بعضهم: هذه الآية هي أول آية نزلت في أمر المسلمين بقتال أهل الشرك. وقالوا: أمر فيها المسلمون بقتال من قاتلهم من المشركين، والكف عمن كف عنهم، ثم نسخت ببراءة)، وذهب ابن جرير أن الآية ليس فيها نسخ، والمقصود بها قتال من كان من أهل القتال مشاركاً فيه ﴿ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ﴾ والكف عمن لايقاتل من النساء والصبيان ومن يدفع الجزية، قال ابن كثير(٣٨٧/١): (قوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ﴾ إنما هو تهييج وإغراء بالأعداء الذين همتهم قتال الإسلام وأهله، أي كما يقاتلونكم فاقتلوهم أنتم).

(٣) مراتب الإجماع ص(١٢٢)، وهذه هي المرحلة الرابعة من مراحل تشريع القتال، وهي قتال الطلب، ويستدل لها بآية السيف في براءة: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، قال ابن العربي كما نقله السيوطي في الإتقان(٧٨/٣): (كل ما في القرآن من الصفح عن الكفار، والتولي، والإعراض، والكف عنهم، فهو منسوخ بآية السيف...نسخت مائة وأربعاً وعشرين آية)، وقال ابن حزم في الناسخ والمنسوخ ص(١٢): (باب الإعراض عن المشركين في مائة وأربع عشرة آية) وذكرها ثم قال: (نُسخ الكل بقوله ﷻ: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾)، وتعقب ذلك السخاوي في جمال القراء ص(٤٠٤) بقوله: (وإنّما يكون منسوخاً بآية القتال النهي عن القتال)، وقال الزركشي في البرهان(٤٢/٢): (وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسء...فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى، وبهذا التحقيق تبين ضعف ما لهج به كثير من المفسرين

الكفاية لا فرض عين، إلا عبد الله بن الحسن، فإنه قال: إنها تطوع)[1]، وذهب بعض المعاصرين إلى إنكار جهاد الطلب، وحُكم على قولهم بالشذوذ، **وهذا هو المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا القول من المعاصرين:

محمد عبده(ت١٣٢٣)[2]، وتلميذه محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤)[3].

في الآيات الآمرة بالتخفيف أنها منسوخة بآية السيف، وليست كذلك بل هي من المنسأ، بمعنى: أن كل أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلة توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبداً)، وسبق كلام ابن تيمية في تمهيد المسألة، على أن النسخ إن حُمل على المعنى الأعم لم يأت الاعتراض على دعوى النسخ، كما قال ابن العربي في أحكام القرآن(٢٧٦/١): (علماء المتقدمين من الفقهاء والمفسرين كانوا يسمون التخصيص نسخاً؛ لأنه رفع لبعض ما يتناوله العموم ومسامحة، وجرى ذلك في ألسنتهم حتى أشكل ذلك على من بعدهم، وهذا يظهر عند من ارتاض بكلام المتقدمين كثيراً).

(١) بداية المجتهد(١٤٣/٢).

(٢) قال في رسالة التوحيد ص(١٩١):(إنما شهر المسلمون سيوفهم دفاعاً عن أنفسهم، وكفّاً للعدوان عنهم، ثم كان الافتتاح بعد ذلك من ضرورة الملك، ولم يكن من المسلمين مع غيرهم إلا أنهم جاوروهم وأجاروهم، فكان الجوار طريق العلم بالإسلام)، ونقل عنه تلميذه محمد رشيد رضا أنه قال –وهو يوضح ماسبق-: (إن غزوات النبي ﷺ كانت كلها دفاعاً، وكذلك حروب الصحابة في الصدر الأول، ثم كان القتال بعد ذلك من ضرورة الملك)كما في تفسير المنار (٢٤٨/١٠)، وفي الأعمال الكاملة لمحمد عبده(٧٠٥/٤): (الجهاد من الدين بهذا الاعتبار، أي أنه ليس من جوهره ومقاصده، وإنما هو سياج له وجنة، فهو أمر سياسي لازم له للضرورة، ولا التفات لما يهذي به العوام، ومعلموهم الطغام؛ إذ يزعمون أن الدين قام بالسيف، وأن الجهاد مطلوب لذاته، فالقرآن في جملته وتفصيله حجة عليهم)، وقال (٢٤٧/٥) عن بعض المفسرين: (إنهم لايكادون يتركون آية من آيات العفو والصفح والحلم ومكارم الأخلاق في معاملة المخالفين إلا ويزعمون نسخه، وهو موقف ننكره كل الإنكار).

(٣) قال في مجلة المنار (١٣/ ٣٢١): (النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يأذن أحدًا من المسلمين له بحرب أبدًا، وإنما كانت غزواته كلها دفاعًا)، وقال (١٨/ ٣٠): (وأما الجهاد العام في الإسلام فلا يكون إلا دفاعًا، ولا يجوز فيه قتال غير المقاتلين المعتدين)، وقال(٩/ ٤٢٧): (آي القرآن الناطقة بتحريم العدوان، وبأن القتال خاص بمن يقاتلوننا في الدين أي: يقاتلون لأجل منعنا من الدعوة إلى ديننا أو من إقامته وإحياء شعائره).

و سيد سابق(ت١٤٢٠)[١] وغيرهم[٢].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذه أو نحوه من الألفاظ:

- سليمان بن حمدان[٣](ت١٣٩٧) بقوله: (مثل هذا القول مما يرغب عن ذكره لشذوذه،

---

(١) قال في فقه السنة (٢/٦١٣-٦١٥): (لا مسوغ لهذه الحرب -في نظر الاسلام- مهما كانت الظروف، إلا في إحدى حالتين: الحالة الاولى: حالة الدفاع عن النفس، والعرض، والمال، والوطن عند الاعتداء....الحالة الثانية: حالة الدفاع عن الدعوة إلى الله إذا وقف أحد في سبيلها، بتعذيب من آمن بها، أو بصد من أراد الدخول فيها، ...أما الذين لا يبدءون بعدوان، فإنه لا يجوز قتالهم ابتداء...حروب الرسول ﷺ كانت كلها دفاعاً).

(٢) كالقرضاوي ففي رسالته "فقه الجهاد"(١/٤٠٣) نقل أن: (المنهج الذي التزمه النبيُّ ﷺ أنه يُسالم من سالمه، ويحارب من حاربه، وأنه لم يبدأ أحداً بقتال قط)، ثم قال: (وهذا كلّه يؤكد ما ذهبنا إليه من تحريم قتال المخالفين المسالمين للمسلمين، الذين لم يبْدُ منهم أي إساءة للإسلام ولا لأمته، لم يقاتلوهم في الدين، ولم يخرجوهم من ديارهم، ولم يظاهروا على إخراجهم، بل ألقوا إليهم السلم، وكفوا أيديهم وألسنتهم عن المسلمين، فهؤلاء ليس لهم منا إلا البر والقسط)، وأشار إلى أن هذه الدعوة ابتدأت من محمد عبده، كما في فقه الجهاد(١/٣٦٦)،(١/٤٢١). وانظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية(١/٥٨٦-٥٩٦)، وفي رسالة "أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية" ص(٣٢٥) ذكر ممن تأثر بهذه المقولة من المعاصرين كعبدالوهاب خلاف، ومحمود شلتوت، ووهبة الزحيلي، والأخير -رحمه الله-، له رسالة "آثار الحرب في الفقه الإسلامي" قال في مقدمة الطبعة الثانية وهو يذكر انتشار الطبعة الأولى ص(١٠): (...ومعظم الجامعات العربية، ومكتبة الكونجرس الأمريكي أرسلوا لي رسائل تنوّه وتشيد بهذا الإنتاج العلمي الجديد، وتأمل من المؤلف متابعة الجهود في هذا المضمار الهام من الفقه الإسلامي)انتهى، ومثل هذا الفرح بهذه النتائج من الكفار لاغرابة فيه؛ لخوفهم الشديد من تمدد الإسلام، كما قال المبشّر لورانس براون: (الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قدرته على التوسع والإخضاع، وحيويته: إنه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الأوروبي) كما نُقل عنه في كتاب"التبشير والاستعمار في البلاد العربية" ص(١٨٤).

(٣) سليمان بن عبد الرحمن بن محمد بن حمدان، ولد سنة(١٣٢٢)هـ قال عنه عبدالرحمن العثيمين في مقدمة تحقيق الجوهر المنضد ص(٧٦): (أحد شيوخنا المعاصرين، وهو ناسخ كتاب ابن عبد الهادي هذا...أدركته وهو يلقى الدروس فى الحرم المكى الشريف يشرح كتاب "التوحيد"...وكان فى شبابه له اعتناء فى جمع الكتب ونسخها واقتناء نوادرها وقد خلَّف - رحمه الله - مكتبة حافلة بمخطوطات نفيسة جيِّدة كتب بعضها بخط يده، اشترتها بعد وفاته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية)، وقال ابن باز في الفتاوى(٣/١٩٩):(أخونا العلامة الشيخ سليمان بن حمدان - رحمه الله - القاضي سابقا في المدينة المنورة)، من مؤلفاته: الدر النضيد على أبواب التوحيد، منسك في الحج، دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع، توفي سنة (١٣٩٧)هـ. وانظر: تكملة معجم

ومخالفته لنصوص الكتاب والسنة، فضلاً عن حكايته في مسائل الخلاف)[١].

- وابن باز(ت١٤٢٠) بقوله في نهاية محاضرة له بعنوان"الجهاد ليس للدفع فقط": (وبهذا يعلم بطلان هذا القول وأنه لا أساس له ولا وجه له من الصحة... ومن تأمل أدلة الكتاب والسنة ونظر في ذلك بعين البصيرة وتجرد عن الهوى والتقليد عرف قطعاً **بطلان هذا القول وأنه لا أساس له**)[٢].
- وعطية سالم(ت١٤٢٠) بقوله: (نشأت أفكار جديدة باسم المقاربة بين المسلمين والمشركين، أو الكفار أو الكتابيين، ونادى بعض المتأخرين: بأن النصرانية انتشرت بالأخوة والتراحم والتعاطف، أما أنتم أيها المسلمون فنشرتم الإسلام بالسيف، فقام من هو مخدوع أو مخادع وقال: نحن كذلك، ليس عندنا سيف إلا دفاعاً عن النفس، **ونشأت الفكرة الضالة**...تلك الدعوة **الجديدة الزائفة**)[٣].
- وأ.د.علي بن نفيع العلياني[٤] بقوله: (ابتدع تلاميذ المستشرقين ومن سار على نهجهم **بدعة منكرة** تخالف الكتاب العزيز، والسنة الصحيحة، وإجماع سلف الأمة، وهذه البدعة هي أن الجهاد في الإسلام للدفاع فقط...**وهذه البدعة المنكرة** لم يقلها أحد من علماء السلف المعتبرين، وأول ما ظهرت -على ما أعلم- على أيدي تلاميذ المدرسة

المؤلفين ص(٢١٦).

(١) "دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع" ص(١٠).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز(٣/١٩٩).

(٣) شرح الأربعين النووية، الحديث الثامن، الجزء الثالث، عند الدقيقة(٧:٣٥)، وعند الدقيقة(٢٠:٦)، وقال: (ونشأت هذه الأفكار أول ما نشأت وبقوة في الهند، ثم انتقلت إلى البلاد الإسلامية في عقر دارهم، حتى الذي يقرأ تاريخ الطوائف الجديدة وبالأخص القاديانية: أنهم حرّجوا على المسلمين قتال المستعمر، وينادون بالسمع والطاعة، وألا قتال بعد ذلك، وفي بعض البلاد في أفريقيا يتركون دراسة باب الجهاد في الفقه...).

(٤) الأستاذ في جامعة أم القرى، قسم العقيدة، والمدرس في المسجد الحرام، ورسالته الدكتوراه بعنوان: "أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية والرد على الطوائف الضالة فيه" نوقشت عام (١٤٠٤هـ). انظر: موقع جامعة أم القرى.

العقلية الحديثة[1] التي من أشهر رجالها: جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا)[2].

- وعبدالرحمن البراك بقوله في مقالة له بعنوان "شريعة الجهاد في الإسلام: لا تنسخها المواثيق الدولية": (أثناء كتابة هذا المقال بلغني كلام للدكتور سلمان بن فهد العودة -هداه الله- في إحدى القنوات الفضائية، حول الجهاد في الإسلام، **ومن المعاني الباطلة التي تضمنها كلامه:** ما سماه مصطلح جهاد الدفع والطلب، وأنه مصطلح حادث، وهو يقرر جهاد الدفع، ولكنه لا يقرر جهاد الطلب...ومعلوم أن هذا النوع من الجهاد هو الذي اتخذ منه أعداء الإسلام من المستشرقين وغيرهم مطعناً على الإسلام، فصار بعض الجهال أو المصانعين للكفار من المدافعين عن الإسلام يحصرون غاية الجهاد في الإسلام في الدفاع؛ لأن دفع المعتدي لا ينكره أحد)[3]، وقال عمن يمنع من الجهاد إذا لم يحصل صد عن الدعوة وتضييق على أهلها[4]: (لا يكفي

---

(١) ذكر أ.د. فهد الرومي في كتابه "اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر" نشأت المدرسة العقلية الاجتماعية الحديثة، ثم قال(٧١٧/٢): (وكان من رجال هذه المدرسة المؤسسين لها جمال الدين الأفغاني، وتلميذه محمد عبده، وتلاميذه: محمد مصطفى المراغي، ومحمد رشيد رضا، وغير هؤلاء كثير. وسميت حركتهم هذه بالنهضة الإصلاحية، وكان لها جوانب إصلاحية محمودة، وكان لها بجانب هذا شطحات ما كانوا ليقعوا فيها لولا تطرفهم في تحكيم العقل في كل الأمور؛ حتى جاوزوا الحق والصواب في أمور لا تَخْفَى).

(٢) "أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية" ص(٣١٨)، وقال: (كان أعداء الإسلام من مبشرين ومستشرقين يحملون على الإسلام حملة شعواء قوامها أن الإسلام انتشر بالسيف، بينما انتشرت المسيحية بالمحبة والسلام، فأراد هؤلاء أن ينفوا التهمة عن الإسلام، فقالوا: إن الإسلام لايستخدم السيف إلا للدفاع فحسب، وقد غاب عن أذهانهم الفرق بين أهداف الجهاد في الإسلام، وأهداف الحروب الأخرى التي يعرفها الناس في جاهليتهم، والتي عرفتها أوروبا).

(٣) المقالة منشورة في موقعه الرسمي، وعند مراجعة كلام د.العودة لم أجد تصريحاً منه بالرد ولا بالمشروعية، ومن كلامه: (ومقصد القتال في الإسلام هو حماية المشروع الإسلامي، حماية الأرض والملة والإنسان، وهذا يتضمن المدافعة قطعاً، وربما كان من المدافعة= المبادأة والطلب أحياناً) كما في مقاله "جهاد الطلب وجهاد الدفع" منشور في صحيفة عكاظ،بتاريخ (١٤٣١/٩/١٧هـ).

(٤) وهذا تنبيه مهم جداً؛ لأن هناك من ينكر جهاد الطلب مطلقاً، وهناك من حاول ألا يخالف في جهاد الطلب لكنه

أن تفتح لنا دول الكفر أبوابها، وتسمح لنا بدعوة شعوبهم إلى الإسلام ولهم السيادة على بلادهم، كما يزعم بعض النّاس في هذا العصر أنّهم إذا فعلوا ذلك لم يجب قتالهم! وفي هذا تلطف مع الطاعنين على الإسلام والمسلمين بشريعة الجهاد في سبيل الله، بل لابدّ مِن الجهاد في سبيل الله حتى تكون كلمة الله هي العليا؛ إمّا بإسلامهم أو بذلهم الجزية، فتكون السّيادة للدولة الإسلاميّة إلا أن تقتضي مصلحة الإسلام والمسلمين معاهدتهم مدة معلومة أو مطلقة، **وهذا الرأي محدث** لا أصل له في كتاب ولا سنّة ولا في كلام العلماء)[١].

- والطرابلسي[٢] بقوله: (ظلّ مفهوم الجهاد بمعنى طلب غير المسلمين في دارهم بعد بلوغهم الدعوة مفهوماً اتفقت عليه المذاهب الفقهية جميعها الباقية والدارسة، **ولم يشذ عن القول بذلك أحد من العلماء...وقد كان شيوخ مدرسة التجديد أول الخارقين للإجماع المنعقد** على هذه المسألة، كالشيخ محمد عبده، ورشيد رضا...)[٣].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بمشروعية جهاد الطلب :

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ

علل مشروعية الطلب بأنه إنما شرع لتذليل طريق الدعوة وتحطيم العقبات دونها؛ فإذا سمحوا بالدعوة فلا حاجة إلى جهاد الطلب.

(١) من مقالة بعنوان "شريعة الجهاد في الإسلام لمحو الكفر ودفع العدوان"، منشورة في موقعه الرسمي.

(٢) مصطفى بشير الطرابلسي، من أهل ليبيا، لم أقف له على ترجمته، وكتابه "منهج البحث" متين و مفيد في بابه اللصيق ببحثي، وقد قال في مقدمته ص(١١): (لقد وجد من علماء المسلمين المعاصرين من يرد على هؤلاء فتاواهم وأقوالهم الشاذة...إلا أن الملاحظ أن كل الردود ركزت على ذكر ونقد مسائل بعينها...ولم أجد من تناول أصل المشكلة أو الدواء، وهو غياب المنهج العلمي في البحث والفتوى، الذي يعد المنبع الحقيقي لهذه الشذوذات).

(٣) "منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين" ص(٣٢٤-٣٢٥).

وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖ ﴾[1]، وقوله: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ ﴾[2].

وجه الاستدلال:

- (أنه لما نزلت براءة أُمر أن يبتدئ جميع الكفار بالقتال، وثنيّهم وكتابيّهم، سواء كفوا عنه أو لم يكفوا...وقيل له فيها: ﴿جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾[3]، بعد أن كان قد قيل له: ﴿ وَلَا تُطِعِ ٱلۡكَٰفِرِينَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَدَعۡ أَذَىٰهُمۡ ﴾[4])[5].
- وسورة التوبة هي آخر مانزل، كما قال البراء رضي الله عنه: **(آخر سورة نزلت كاملة براءة)**[6].
- وفي الآية الأولى علّق قتالهم بوصف الشرك، والثانية بوصف عدم الإيمان وعدم تحريم ما أحل الله وعدم الديانة بدين الحق؛ و(الاسم إذا كان بصيغة الوصف دل على اعتبار الوصف كقولك: أعط الفقير درهماً)[7].
- و(لم يجعل لذلك غايةً إلا أن يُسلموا، وجعل في أهل الكتاب حدّاً آخر إن كانوا لم يسلموا: وهو إعطاء الجزية)[8]،(ولم يقل: حتى يعطوا الجزية أو يكفوا عنا)[9].

---

(١) من الآية (٥) من سورة التوبة.

(٢) الآية (٢٩) من سورة التوبة.

(٣) من الآية (٧٣) من سورة التوبة.

(٤) من الآية (٤٨) من سورة الأحزاب.

(٥) الصارم المسلول على شاتم الرسول ص(٢٢٠)، وكلام ابن تيمية مهم هنا؛ لأنه نُسب إليه العكس كما سيأتي.

(٦) متفق عليه، أخرجه البخاري(٤٣٦٤)، ومسلم(١٦١٨)، قال ابن حجر في الفتح (٨/ ٣١٦): (الظاهر أن المراد معظمها، ولا شك أن غالبها نزل في غزوة تبوك وهي آخر غزوات النبي ﷺ)انتهى، وتبوك كانت في السنة التاسعة.

(٧) فتاوى محمد بن إبراهيم (٦/ ١٩٩).

(٨) الإنجاد في أبواب الجهاد ص (٥٢٧).

(٩) مجموع فتاوى ابن باز (١٨٩/٣).

- وقد ثبت عن ابن عباس (في قوله: ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾، وقوله ﷻ: ﴿وَمَآ أَنتَ عَلَيْهِم بِجَبَّارٍ﴾، وقوله ﷻ: ﴿فَاْعْفُ عَنْهُمْ﴾، وقوله ﷻ: ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغْفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾، قال: **نسخ هذا كلّه** قوله: ﴿فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾، وقوله ﷻ: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾)[1].

- وجاء عن (علي بن أبي طالب أنه قال: بُعث رسول الله ﷺ بأربعة أسياف، سيف للمشركين: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾، وسيف للكفار أهل الكتاب: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾، وسيف للمنافقين: ﴿جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ﴾، وسيف للبغاة: ﴿فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾)[2].

- (هذا هو المعروف في كلام أهل العلم من المفسرين وغير المفسرين، كلهم قالوا فيما

---

(١) أخرجه أبو عبيد في الناسخ والمنسوخ ص(١٩٠-١٩١) حدثنا عبد الله بن صالح، عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس به، وأخرجه بنحوه البيهقي في الكبرى(١٧٧٤٣)، وهذا الإسناد من صحيفة مشهورة في التفسير اعتمدها الإمام البخاري، تنزل رتبتها لو جاءت في أحاديث الأحكام، قال ابن حجر في الفتح(٤٣٨/٨): (هذه النسخة كانت عند أبي صالح كاتب الليث، رواها عن معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة عن بن عباس وهي عند البخاري عن أبي صالح وقد اعتمد عليها في صحيحه هذا كثيراً)انتهى، مع التنبيه على أن البخاري يعلّقها عن ابن عباس، وقد أسند الطحاوي في شرح المشكل(٣٨٧/١٢)، والنحاس في الناسخ والمنسوخ ص(٧٠) عن الإمام أحمد أنه قال: (كتاب التأويل عن معاوية بن صالح، لو جاء رجل إلى مصر فكتبه، ثم انصرف به، ما كانت رحلته عندي ذهبت باطلاً).

(٢) تفسير ابن كثير(١٧٨/٤)، وقال: (وهذا يقتضي أنهم يجاهدون بالسيوف إذا أظهروا النفاق)، والأثر عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه لم يذكر فيه إلا السيف الأول، واجتهد في الباقي ابن كثير، كما وضحه في موضع آخر من التفسير، انظر:(١١٣/٤).

علمنا واطلعنا عليه من كلامهم[1]، إن هذه الآية وما جاء في معناها ناسخة لما مضى قبلها من الآيات التي فيها الأمر بالعفو والصفح، وقتال من قاتل والكف عمن كف، ومثلها قوله جل وعلا في سورة الأنفال: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِۚ﴾، ومثلها قوله جل وعلا في سورة براءة بعد ذلك: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ كَآفَّةٗ كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمۡ كَآفَّةٗۚ﴾)[2].

ونوقش الاستدلال:

- أما قوله ﷻ: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ﴾؛ فالسياق يدل على أن (أل) في المشركين للعهد، أي: المشركين المذكورين،(وما هي إلا إذن بقتال المشركين الذي نكثوا العهد كما في الآيات التي قبلها وبعدها. وذلك أن المسلمين عاهدوا مشركي العرب من أهل مكة وغيرهم عهدًا فنكثوا إلا بني ضمرة وبني كنانة، فأمر الله تعالى بأن ينبذ للناكثين عهدهم ويمهلوا أربعة أشهر إلى آخر المحرم من الأشهر الحرم، فإن تابوا وإلا قوتلوا)[3]، (ثم تليها آيات أخر تعلل للأمر بقتلهم ... فهم يصدون عن سبيل الله، ولا يرقبون في مؤمن إلّا ولا ذمّة، ثم إنهم نكثوا أيمانهم من بعد عهدهم، وطعنوا في دين الله، وهمّوا بإخراج الرسول، وبدؤوا المؤمنين بالقتال أول مرة!!)[4]
- وأما قوله ﷻ: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ ﴾ ففيه (وصف أهل

---

(١) صرّح الشوكاني باتفاقهم فقال في السيل الجرار ص(٩٤٥): (ما ورد في موادعتهم أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة، **فذلك منسوخ باتفاق المسلمين**).

(٢) مجموع فتاوى ابن باز (١٨٩/٣).

(٣) مجلة المنار (٤١٢/٦)، وانظر: فقه الجهاد للقرضاوي (٣٠٣/١).

(٤) فقه الجهاد للقرضاوي (٣٠٦/١).

الكتاب الذين بين حكم قتالهم أربع صفات سلبية هي علة عداوتهم للإسلام، ووجوب خضوعهم لحكمه في داره؛ لأن إقرارهم على الاستقلال، وحمل السلاح فيه يفضي إلى قتال المسلمين في دارهم)[1].

- و(وهذه الآية لايجوز أن تقرأ منفصلة عن سائر الآيات الأخرى في القرآن، فإذا وجد في أهل الكتاب من اعتزل المسلمين فلم يقاتلوهم، ولم يظاهروا عليهم عدوّا، وألقوا إليهم السلم، فليس على المسلمين أن يقاتلوهم)[2].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة :

- أما تأويل (أل) في المشركين على أنها للعهد وأنها خاصة، مع أنه مخالف للأصل؛ فإن في قوله ﷻ: ﴿ وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ ﴾[3]، ما يؤكد أن اللام للجنس، فجعل الغاية ألا تكون فتنة، وهي الشرك هنا في قول جمهور المفسرين، وأن يخلص الدين لله[4]، وقوله: ﴿وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾[5]، قال قتادة:(أمر بقتالهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)[6].

- ويؤيدهما قول من أوتي جوامع الكلم ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله**»[7]، وهو حديث متواتر[1]، وفيه(جُعلت غاية المقاتلة وجود ما ذكر)[2]،

---

(١) تفسير المنار(١٠/٢٤٨)، وللقرضاوي في مناقشة الاستدلال بهذه الآية كلام لم يتضح لي، في فقه الجهاد (١/٣١٤).

(٢) فقه الجهاد (١/٣١٥).

(٣) من الآية (٣٩) من سورة الأنفال.

(٤) انظر: تفسير ابن كثير(٤/٥٦).

(٥) من الآية (٣٦) من سورة التوبة.

(٦) تفسير الطبري(٢١/٨١).

(٧) متفق عليه، أخرجه البخاري(٢٩٤٦)، ومسلم(٢١) عن أبي هريرة ﷺ، وجاء من حديث عمر وابن عمر وجابر

وليس كف القتال، فإنه(لم يقل: فإذا كفوا عنا أو اعتزلونا...فدل ذلك على أن المطلوب دخولهم في الإسلام وإلا فالسيف، إلا أهل الجزية)[3]، وهي صريحة بالمراد.

- وأما جعل القتال في آية أهل الكتاب لعلة احتمال قتالهم للمسلمين إذا تركنا معهم السلاح، فهو تسليم بالمراد، مع فوات التسليم بالنص، وقد قال النبي ﷺ كما في حديث بريدة ﷺ في وصية النبي ﷺ لأمرائه: «...**وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهن ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك، فاقبل منهم، وكف عنهم... فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم...**»[4]، (وهذا محمول على أهل الكتاب ومن في حكمهم كالمجوس عند جمهور أهل العلم جمعاً بين هذا الحديث وبين آية التوبة)[5]، (أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر وحملهم على الإسلام، أو تسليم الجزية، أو القتل فهو معلوم من الضرورة الدينية)[6].

- وأما حمل آية السيف ونحوها على الآيات التي في المراحل قبلها؛ لأن المطلق يحمل على المقيد؛ فهذا خطأ هنا؛ لأنه نص ابن عباس على أن آية السيف ناسخة لما قبلها ولم يخالفه أحد من الصحابة ولا من التابعين، والنسخ ينبغي أن يفهم على اصطلاحهم

وأنس ﷺ كلها في الصحيحين أو في أحدها، وجاء عن غيرهم خارج الصحيحين.

(١) قاله السيوطي، انظر: الفتح الكبير(٢٤٢/١)، وقال الألباني في الصحيحة(٧٧٠/١): (والحديث صحيح متواتر عن أبي هريرة وغيره من طرق شتى بألفاظ متقاربة).

(٢) فتح الباري(٧٦/١).

(٣) مجموع فتاوى ابن باز(٢٠٠/٣).

(٤) أخرجه مسلم(١٧٣١).

(٥) مجموع فتاوى ابن باز(٤٠٩/٥).

(٦) قاله الشوكاني في السيل الجرار ص(٩٤٥).

الأعم، وعليه فلا يلزم منه رفع الحكم بالكلية.

- وعلى فرض جواز حمل المطلق على المقيد هنا ، فإن الآية التي فيها تقييد قتال الكفار بمن قاتلنا، أُخذ المنع من البدء بالقتال فيها بمفهوم المخالفة، والمفهوم لايقوى على معارضة المنطوق، فالمفهوم(حجّة ما لم يعارضه دليل أقوى منه، وقد عارضه ما هو أقوى منه؛ كآية السّيف وغيرها مما يقتضي إطلاق قتل الكفار، قاتلوا أو لم يقاتلو)[1].
- وهذا كله يتأيد بإجماع من سلف على هذا الفهم قبل مخالفة الخلف، مما يرفع الدلالة في النصوص من الظن إلى القطع، وهو الدليل الآتي:

٢/ الدليل الآخر: هو الإجماع.

والإجماع المنقول في هذه المسألة على قسمين: صريح، وغير صريح؛ أما الصريح:

١. فقال ابن جرير (ت٣١٠): (وأجمعوا أن موادعة أهل الشرك من عبدة الأوثان، ومصالحة أهل الكتاب على أن أحكام المسلمين عليهم غير جائزة إلى الأبد= باطلة إذا كان بالمسلمين قوة على حربهم)[2].
٢. وقال الجصاص(ت٣٧٠): (ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره، فقد حصل الاتفاق من الجميع على نسخ حظر القتال)[3].
٣. وقال ابن حزم(ت٤٥٦): (واتفقوا أن قتال أهل الكفر بعد دعائهم إلى الإسلام أو

---

(١) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص(٦٦).

(٢) اختلاف الفقهاء- كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ص(١٤)، وقد قال ابن تيمية في الصفدية(٢/٣٢٠): (الصحيح أنه يجوز العهد مطلقاً ومؤجلاً، فإن كان مؤجلاً كان لازماً لا يجوز نقضه...وإن كان مطلقاً لم يكن لازماً؛ فإن العقود اللازمة لا تكون مؤبدة كالشركة والوكالة وغير ذلك)انتهى، وعند التأمل فلا معارضة بينهما.

(٣) أحكام القرآن (٢/ ٢٧٨).

الجزية إذا امتنعوا من كليهما جائز)[1]، يعني: غير ممنوع.

٤. وقال ابن تيمية(ت٧٢٨): (وإذا كان أصل القتال المشروع هو الجهاد، ومقصوده هو أن يكون الدين كله لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا، **فمن امتنع من هذا قوتل باتفاق المسلمين**. وأما من لم يكن من أهل الممانعة والمقاتلة كالنساء والصبيان والراهب والشيخ الكبير والأعمى والزمن ونحوهم فلا يقتل عند جمهور العلماء؛ إلا أن يقاتل بقوله أو فعله)[2].

٥. وقال الزيلعي(ت٧٤٣): ((الجهاد فرض كفاية ابتداء) يعني: يجب علينا أن نبدأهم بالقتال وإن لم يقاتلونا...وعليه إجماع الأمة)[3].

٦. وقال الصنعاني(ت١١٨٢): (فقد عُلم من ضرورة الدين وجوب الجهاد على المسلمين للكفار بالله الجاحدين، واتفق على ذلك كافة المؤمنين، وتعددت بذلك نصوص كتاب الله المبين)[4].

٧. وقال الشوكاني(ت١٢٥٠):(أما غزو الكفار ومناجزة أهل الكفر وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل فهو معلوم من الضرورة الدينية...وما ورد في موادعتهم أو في تركهم إذا تركوا المقاتلة **فذلك منسوخ باتفاق المسلمين**، بما ورد من إيجاب المقاتلة لهم على كل حال مع ظهور القدرة عليهم والتمكن من حربهم

---

(١) مراتب الإجماع ص(١٢٢)، وانظر: الإقناع (١/٣٣٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٨/ ٣٥٤)، والاتفاق ورد على من منع أن يكون الدين لله، وأن تكون كلمة الله هي العليا ممن لم يلتزم بحكم دولة الإسلام، وليس على من بدأنا بالقتال، فهذا ليس له ذكر في السياق، ولم يستثن إلا ما استثنته النصوص من النساء والصبيان والراهب ونحوهم، وليس في استثناءه من لم يبدأنا بالقتال، والله أعلم.

(٣) تبيين الحقائق (٣/ ٢٤١).

(٤) ذخائر علماء اليمن ص(١٥٥)، وفيها رسالة للصنعاني اختصرها من رسالة منسوبة لابن تيمية في سبب قتال الكفار،وسيأتي الحديث عنها، وهذا الكلام فيه احتمال أنه لابن تيمية، والأظهر أنه للصنعاني استهل به الاختصار، والرسالة كلها في سبب قتال الكفار في جهاد الطلب، وفي الحديث عن الرسالة سيتضح ذلك -بإذن الله-.

وقصدهم إلى ديارهم)[١].

٨. وقال محمد بن إبراهيم(ت١٣٨٩): (فالقول بأنهم يقاتلون لأجل صيالهم كأنه يبطل مصارمتهم...العلماء متفقون على وجوب قتالهم)[٢].

٩. وقال سليمان بن حمدان(ت١٣٩٧): (الذي دلّ عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة، أن قتال الكفار فرض على الأمة، إما فرض عين على أحد القولين، أو فرض كفاية)[٣].

١٠. وقال ابن باز(١٤٢٠): (الطوائف الثلاث تؤخذ منهم الجزية، هذا محل وفاق بين أهل العلم فإما أن يسلموا وإما أن يؤدوا الجزية، وإما القتال...أما قول من قال بأن القتال للدفاع فقط، فهذا القول ما علمته لأحد من العلماء القدامى)[٤].

١١. وقال عطية سالم(ت١٤٢٠): (ماحكم قتال الكفار؟ ماحكم قتال الناس حتى يقولوا؟ نجد الأمة مجمعة في القرون الأولى، إلى أن اختلط المسلمون بغيرهم وجاءت المدارس الغربية والشرقية، ونشأت أفكار جديدة باسم المقاربة بين المسلمين والمشركين، أو الكفار أو الكتابيين، ونادى بعض المتأخرين: بأن النصرانية انتشرت بالأخوة والتراحم والتعاطف، أما أنتم أيها المسلمون فنشرتم الإسلام بالسيف، فقام من هو مخدوع أو مخادع وقال: نحن كذلك، ليس عندنا سيف إلا دفاعاً عن النفس، ونشأت الفكرة الضالة)[٥].

١٢. وقال د.عبدالكريم زيدان(ت١٤٣٥): (قتال دار الإسلام لأهل دار الحرب هو

---

(١) السيل الجرار ص(٩٤٥).

(٢) مجموع فتاوى ابن إبراهيم (٦/٢٠٠).

(٣) "دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع" ص(١٤).

(٤) مجموع فتاوى ابن باز (٣/١٩٠-١٩٦).

(٥) شرح الأربعين النووية، الحديث الثامن، الجزء الثالث، عند الدقيقة(١١:٧).

لإزالة النظام الباطل الذي يتبعونه، ولا يتم هذا إلا بإخضاعهم لسلطان دار الإسلام...والفقهاء يجمعون على هذا...وأعمال الفقهاء الراشدين تؤيد ماقلناه وقاله الفقهاء، فإنهم فتحوا البلاد المجاورة وأبطلوا أنظمتها الباطلة، ونفذوا فيها القانون الإسلامي، وأدخلوها في سلطان الدولة الإسلامية، وصارت جزءا منها، ولم ينكر عليهم أحد مطلقاً، فيكون هذا النهج مجمعاً عليه من قبل الجميع، **وهو أعظم إجماع قام على مسألة شرعية)**[1].

١٣. وقال أ.د.علي العلياني: (أجمع علماء الإسلام على أن جهاد الكفار، وتطلبهم في عقر دارهم، ودعوتهم إلى الإسلام، وجهادهم إن لم يقبلوه أو يقبلوا الجزية= فريضة محكمة غير منسوخة)[2].

١٤. وقال عبدالرحمن البراك عمن يجعل غاية قتال الطلب ألا يوجد من يصد عن الدعوة: (وهذا الرأي محدث لا أصل له في كتاب ولا سنّة **ولا في كلام العلماء)**[3].

١٥. وقال د. محمد خير هيكل: (اتفقت كلمة الفقهاء في الإسلام على مشروعية إعلان الجهاد على جميع الكفار ابتداء. أي: ولو لم يصدر منهم اعتداء على المسلمين أو على الدعوة، وذلك من أجل إدخالهم تحت حكم الإسلام، اللّهم إلا ماروي عن الإمام مالك من عدم مشروعية الجهاد ابتداء ضد الحبشة والترك فقط)[4].

١٦. وأختم بما ورد في الفقه الميسر-للطيار والمطلق والغصن-: (قام الصحابة ﷺ

---

(١) "مجموعة بحوث فقهية" ص(٥٦-٥٧)، وقوله: (أعظم إجماع) لاشتهاره، وإزهاق الدماء فيه، وعدم المخالف.

(٢) "أهمية الجهاد في نشر الدعوة إلى الله" ص(١٢٥)، وقال ص(٣٣٧): (الإجماع منعقد على وجوب تطلب الكفار في عقر دارهم وتخييرهم بين خصال ثلاث...على خلاف في قبول الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس).

(٣) من مقالة منشورة في موقعه الرسمي بعنوان"شريعة الجهاد في الإسلام لمحو الكفر ودفع العدوان"، وهذا الرأي المحدث فيه تحريف مع تلطف لمعنى الطلب الذي غايته أن يكون الدين كله لله، والسلطة فيه للمسلمين عند القدرة.

(٤) "الجهاد والقتال في السياسة الشرعية" (١/٧٥٤).

بفتح فارس والعراق والشام ومصر وغيرها، وذلك إجماع منهم على أن الجهاد يقوم على الطلب والمبادأة، كما يقوم على الدفاع والذود عن حمى الإِسلام والمسلمين)[(١)].

وأما غير الصريحة، ففيها أن الجهاد فرض كفاية بالإجماع، وجهاد الدفع -كما سبق- فرض عين بلانزاع[(٢)]، فدل أن مرادهم جهاد الطلب، ولذلك تجد في بعض النقول من يقرر أنه فرض كفاية ثم يستثني إن دهم العدو ساحة الإسلام ففرض عين:

١٧. قال المنصوري[(٣)](ت ٢٩٢): (وأجمع المسلمون جميعًا على أن الله فرض الجهاد على الكافة، إذا قام به البعض سقط عن البعض)[(٤)].

١٨. وقال الجوهري(ت٣٦٥) (أجمع الفقهاء أن الجهاد فرض على الناس إلا من كفي مؤنة العدو منهم أباح لمن سواه التخلف ماكان على كفايته، إلا عبيدلله بن الحسن ﷺ فإنه قال: هو متطوع)[(٥)].

١٩. وقال ابن يونس(ت٤٥١): (ولا خلاف بين الأمة في وجوبه، وهو من فروض الكفايات دون الأعيان)[(٦)].

٢٠. وقال ابن عطية(ت٥٤٢): (واستمر الإجماع على أن الجهاد على أمة محمد فرض

---

(١) الفقه الميسر (٢٣٤/٧).

(٢) ينظر تحرير محل النزاع، وسبق في المقدمة أن الأصل في حديث الفقهاء عن الجهاد إنما هو في الطلب.

(٣) أحمد بن محمد بن صالح المنصوري، البغدادي، قال ابن النديم في الفهرست ص(٢٦٩): (على مذهب داود من أفاضل الداوديين، له كتب جليلة حسنة كبار، منها:كتاب المصباح كبير، كتاب الهادي، كتاب النير)، سمع من الأثرم، وروى عنه الحاكم، وله نسب في بني تيمم، انتقده الذهبي على حديث باطل روي مرفوعاً من طريقه: «**أول من قاس إبليس، فلا تقيسوا**»، قال الذهبي في الميزان(١٣٣/١): (فالحمل فيه على المنصوري، وكان ظاهرياً)، توفي سنة (٢٩٢)هـ. وانظر: المؤتلف والمختلف لابن القيسراني ص(١٣٦)، هدية العارفين للباباني(٥٤/١).

(٤) نقله ابن القطان في الإقناع(٣٣٤/١) عن كتاب "النيّر" للمنصوري، وهو كتاب لم يصلنا فيما أعلم.

(٥) نوادر الفقهاء ص(١٦١-١٦٢)، وانظر: الإقناع لابن القطان (٣٣٤/١).

(٦) الجامع لمسائل المدونة (٣٦/٦).

كفاية، فإذا قام به من قام من المسلمين سقط عن الباقين، إلا أن ينزل العدو بساحة للإسلام، فهو حينئذ فرض عين)[1].

٢١. وقال ابن رشد (ت٥٩٥): (فأما حكم هذه الوظيفة؛ فأجمع العلماء على أنها فرض على الكفاية لا فرض عين، إلا عبد الله بن الحسن، فإنه قال: إنها تطوع)[2].

٢٢. وقال الرازي(ت٦٠٦): (والإجماع اليوم منعقد على أنه من فروض الكفايات، إلا أن يدخل المشركون ديار المسلمين؛ فإنه يتعين الجهاد حينئذ على الكل)[3].

٢٣. وقال قاضي صفد محمد بن عبدالرحمن الدمشقي(ت بعد ٧٨٠ هـ): (اتفق الأئمة على أن الجهاد فرض كفاية إذا قام به من المسلمين من فيه كفاية سقط الحرج عن الباقين، وعن سعيد بن المسيب أنه فرض عين)[4].

٢٤. وقال ابن عادل الحنبلي(ت بعد٨٨٠): (والإجماع اليوم منعقدٌ على أنه من فروض الكفايات، إلاَّ أن يدخل المشركون ديار المسلمين؛ فيتعيّن الجهاد حينئذٍ على الكلِّ.وقال آخرون: هو فرض عينٍ)[5].

ونوقش الاستدلال بالإجماع:

- **بعدم التسليم**، فقد أخرج مسلم قال : حدثنا محمد بن عبد الرحمن بن سهم الأنطاكي، أخبرنا عبد الله بن المبارك، عن وهيب المكي، عن عمر بن محمد بن المنكدر، عن سمي، عن أبي صالح، عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله ﷺ: «**من مات ولم يغز، ولم يحدث به نفسه، مات على شعبة من نفاق**»، قال ابن سهم: قال عبد

---

(١) المحرر الوجيز (١/ ٢٨٩)، وانظر: تفسير القرطبي (٣/ ٣٨).

(٢) بداية المجتهد (١٤٣/٢).

(٣) تفسير الرازي (٦/ ٣٨٤).

(٤) رحمة الأمة ص(٣٨١).

(٥) اللباب في علوم الكتاب(٥٢٥/٣).

الله بن المبارك: فنرى أن ذلك كان على عهد رسول الله ﷺ [1].

- فهذا ابن المبارك يرى أن فرض الجهاد كان على الصحابة وحدهم، قال النووي: (وهذا الذى قاله ابن المبارك محتمل)[2].
- ووجد من الصحابة والتابعين من قال بأن الجهاد تطوع غير فرض، كما نقل عن ابن عمر، وعطاء، وعمرو بن دينار، وابن شبرمة[3].
- و(ابن تيمية، والحسن الجلال، والصنعاني يخالفون هذا الإجماع المدّعى)[4]، فابن تيمية (من أبرز الذين صنّفوا في ذلك)[5]، أي: في نفي جهاد الطلب.
- (وممن تبنى هذا القول ونصره الإمام المجتهد، علامة الزيديّين، وفخر اليمنيين: الحسن بن أحمد الجلال(ت١٠٨٤) في "حاشية ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار" الذي قرّر بوضوح: أن قتال الكفار إنما هو لدفع شره وضرره عن الإسلام وأهله)[6].
- ومما قاله الجلال(إن آية السيف مختصة بالمحاربين...قتال الكافر المحارب ليس إكراهاً على الدين، بل لدفع شرّه عن الإسلام وأهله، فإذا استسلم-كالمنافق والذمي- لم يجز قتاله...وعلى المحاربين يُحمل حديث: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...**»، ويُصحّح هذا الحمل تركه لقتال الذمي والمنافق)[7]، قال

(١) مسلم (١٩١٠).
(٢) شرح مسلم(١٣/٥٦).
(٣) "فقه الجهاد" للقرضاوي (١/٤٠٥).
(٤) المرجع السابق(١/٤٠٦)
(٥) المرجع السابق، ويقصد بمصنفه "قاعدة في قتال الكفار" وسيأتي ذكرها في جواب المناقشة -بإذن الله-.
(٦) المرجع السابق (١/٤٠٧).
(٧) هذه كل النصوص التي نقلها القرضاوي في "فقه الجهاد"(١/٤٠٧-٤٠٨)، عن الحسن الجلال من كتابه ضوء النهار(٤/٢٥٠٤-٢٥٠٦)، والتي يريد بها إثبات إنكاره لجهاد الطلب !

د.القرضاوي:(هذا ماقاله العلامة الحسن الجلال وهو في غاية الوضوح)[1].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة بأمور:

- تمهيداً للجواب، فإن النزاع في المسألة بين المعاصرين والسلف في مشروعية جهاد الطلب أو عدمها، ثم نقلها المعترض على الإجماع -وهو ممن ينكر جهاد الطلب-، إلى الخلاف في جهاد الطلب هل هو على الوجوب أم على الاستحباب.
- فهذا منه أولاً تسليم بمشروعية جهاد الطلب الذي أنكره قبل ذلك، وقد أبعد في مناقشة الإجماع[2]، وهذا بيان ذلك:
- **أما مانقله عن ابن المبارك(ت١٨١)**، فلا علاقة له بمسألتنا؛ وإنما هو في عقوبةٍ من عقوبات ترك الغزو ، وأن من فعل ذلك «**مات على شعبة من النفاق**»، فابن المبارك: (حمله على النفاق الحقيقي)[3] وخصه بزمن النبي ﷺ، قال النووي: (وهذا الذى قاله ابن المبارك محتمل، وقد قال غيره: إنه عام، والمراد أن من فعل هذا فقد أشبه المنافقين المتخلفين عن الجهاد فى هذا الوصف؛ فإن ترك الجهاد أحد شعب النفاق)[4].
- ما علاقة هذا بوجوب جهاد الطلب أو مشروعيته؟!
- ورحم الله الإمام ابن المبارك لو حاول خرق الإجماع بغيره؛ لأن من أخص صفاته التي يشاد بها الغزو، كما قال الذهبي: (الحافظ، الغازي، أحد الأعلام)[5]، وما أبياته (ياعابد الحرمين لو أبصرتنا...) التي فيها نصح لعياض بالغزو، إلا من شواهد ذلك.

---

(١) فقه الجهاد (٤٠٨/١).

(٢) في مناقشة الإجماع أتى بأشياء لا علاقة لها، ثم أشار إلى استبعاد الإجماع متذرعاً بمقولة أحمد: (من ادعى الإجماع فهو كاذب)، ثم رجع إلى مناقشة الإجماع.

(٣) إكمال المعلم (٣٣٥/٦).

(٤) شرح النووي على مسلم(٥٦/١٣).

(٥) سير أعلام النبلاء(٣٧٩/٨).

- **وأما مانقله عن بعض الصحابة والتابعين بأن: الجهاد تطوع غير فرض،** فهذا -كما سبق- تفريع على إثبات مشروعية الطلب بعد إنكاره له، وليس هذا هو النزاع، وفرق بين من يقول:جهاد الطلب مندوب كماهو قول بعض السلف، ومن يقول: جهاد الطلب محرّم كما هو قول بعض المعاصرين، وحتى يتبين الفرق: لو دعا ولي الأمر إلى الغزو، فإنه يتعين على الرأي الأول وهو إجماع، وعلى الرأي المُحدث لايجاب؛ لأنه لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق(١)!
- ومع ذلك فقد سها أو دلّس في نقله عن السلف، حيث لم يسق النقل هنا بتمامه(٢) بل اكتفى بتقرير أنهم يرون أن الجهاد تطوّع! وفي سياقه بتمامه عن الجصاص ردٌ عليه، ولن أعلّق عليه لكفايته، قال الجصاص:
- (أهل الثغور متى اكتفوا بأنفسهم، ولم تكن لهم حاجة إلى غيرهم فليس يكادون يستنفرون، ولكن لو استنفرهم الإمام مع كفاية من في وجه العدو من أهل الثغور وجيوش المسلمين؛ لأنه يريد أن يغزو أهل الحرب ويطأ ديارهم فعلى من استنفر من المسلمين أن ينفروا. **وهذا هو موضع الخلاف بين الفقهاء في فرض الجهاد، فحكي عن ابن شبرمة والثوري في آخرين أن الجهاد تطوع وليس بفرض**... وقد روي فيه عن ابن عمر نحو ذلك، وإن كان مختلفا في صحة الرواية عنه... وروي عن عطاء وعمرو بن دينار نحوه... وقد ذكر أبو عبيد أن سفيان الثوري كان يقول: ليس بفرض، ولكن لا يسع الناس أن يجمعوا على تركه أن الفرض على كافة الأمة أن ينفر إليهم من يكف عاديتهم عن المسلمين. **وهذا لا خلاف فيه بين الأمة،** إذ ليس من قول أحد من المسلمين إباحة القعود عنهم حتى يستبيحوا دماء المسلمين وسبي ذراريهم، **ولكن**

---

(١) انظر: الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (١/٩٠٨).

(٢) في أول البحث ص(٩/١) ساق النقل عن الجصاص بسياق أتم، وهنا(١/٤٠٥) اقتضبه جداً !

موضع الخلاف بينهم أنه متى كان بإزاء العدو مقاومين له، ولا يخافون غلبة العدو عليهم هل يجوز للمسلمين ترك جهادهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية؟ فكان من قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار وابن شبرمة أنه جائز للإمام والمسلمين أن لا يغزوهم، وأن يقعدوا عنهم... وجائز أن يكون قول ابن عمر وعطاء وعمرو بن دينار في أن الجهاد ليس بفرض يعنون به أنه ليس فرضه متعينا على كل أحد كالصلاة والصوم، وأنه فرض على الكفاية)[(١)].

- **وأما مانسبه لابن تيمية(ت٧٢٨)،** وأنه (من أبرز الذين صنّفوا في ذلك)، في ماذا؟! أتى بمصنّف منسوب لأبي العباس في معرض إنكار الإجماع على جهاد الطلب، وزعم أنه يخالف الإجماع، ثم اكتفى بالنقل عنه على مخالفة الإجماع أنه (صنف في ذلك)! وفي المسائل الجليلة لا يغني التلميح عن التصرح، ولا يكفي قوله(صنف في ذلك) دون بيان تصريحه في مناقضة الإجماع، وهذا بيانٌ في الرسالة:
- **الرسالة المنسوبة لابن تيمية،** وهي: رسالة ملخصة في: (قتال الكفار هل سببه المقاتلة أو مجرد الكفر)[(٢)]، كلها تدور حول سبب قتال الكفار، وليس فيها إنكار جهاد الطلب، ابتدأها بقوله: (فصلٌ في قتال الكفار هل هو سبب المقاتلة، أو مجرد الكفر)[(٣)]، ثم استطرد في بيان أنه لايكره أحد على الدين، وفي أخذ الجزية من جميع

---

(١) أحكام القرآن للجصاص(٣/١٤٦-١٤٧).

(٢) العنوان الموجود في أقدم نسخة مخطوطة وصلتنا، والتي نُسخت عام(١٣٦٣)هـ، واعتمد عليها من طبعها مؤخراً هو: (رسالة ملخصة منقولة من قاعدة لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبدالحليم بن تيمية في **قتال الكفار هل سببه المقاتلة أو مجرد الكفر**) هذا هو العنوان الأدق، ثم طبعت قديماً عام(١٣٦٨)هـ بعنوان: (قاعدة في قتال الكفار هل هو لأجل كفرهم أو دفاعاً عن الإسلام؟)، ثم طبعت مؤخراً عام(١٤٢٥)هـ، بتحقيق د. عبدالعزيز الزير آل حمد ووضع عليها هذا العنوان: (قاعدة مختصرة في قتال الكفار ومهادنتهم وتحريم قتالهم لمجرد كفرهم) وهو اجتهاد منه لايوافق عليها.

(٣) ص (٨٧) هي بداية الرسالة في المطبوع بتحقيق د. الزير.

الكافرين، وفي المقارنة بين شرك المجوس وشرك العرب، وفي العهد المطلق والمقيد، وفي نقض الكفار للعهد، ثم رجع لسبب القتال والاستدلال على مايراه، فقال: (فهذا الأصل الذي ذكرناه وهو أن القتال لأجل الحراب لا لأجل الكفر هو الذي يدل عليه الكتاب والسنة، وهو مقتضى الاعتبار)[1]، **ومقصد الرسالة**: الرد على من قال بأن الكافر يقاتل لأجل كفره كما هو قول الشافعي خلافاً للجمهور، **وثمرة الخلاف:** في قتل الراهب والشيخ الفاني والضعيف ونحوهم، أما النساء والصبيان فاتفق الجميع على عدم قتلهم مالم يقاتلوا، **وسيأتي توثيق الخلاف**.

- **وسأقف مع هذه الرسالة ثلاث وقفات مهمة؛** لأنه(لما رآها بعض من ينتسب إلى العلم وليس من أهل الدراية والفهم، صادفت هوى في نفسه، فطار بها فرحاً، ظنّاً منه أنها الضالة المنشودة)[2]،(وذلك لأن العلماء الذين عللوا قتل الكفار بالمحاربة والمقاتلة نصوا على مرادهم، وهو تلمس الحكمة الشرعية في أمر الله سبحانه بقتال كل كافر باستثناء النساء والأطفال والرهبان والشيوخ العجزة، فقالوا: لو كان علة القتال الكفر لوجب قتل كل كافر، فإذًا العلة هي القدرة على المحاربة والمقاتلة، فإن من عنده الطاقة على القتال فهو مصدر خطر على المسلمين، ولم يقل هؤلاء العلماء إن الكافر لا يقاتَل إلا إذا حارب بالفعل واعتدى، كما هو قول أهل الدفاع الذين يحرفون نصوص العلماء لكي يظهروا للناس بأنهم لم يخرقوا الإجماع، وأن هناك طائفة من العلماء تقول بقولهم)[3]، وكذلك بعض من ردّها وأنكرها أخطأ في فهمها.
- **الوقفة الأولى في ثبوتها:** اختلف العلماء في ثبوتها، فنفاها كثير من أهل العلم، وأثبتها

---

(١) ص(١٨٨).

(٢) "دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع" ص(٢).

(٣) "أهمية الجهاد في نشر الدعوةإلى الله" ص(٣٣٧).

آخرون[1]، والنفي قد يكون متجهاً؛ فإن هذه الرسالة لم يذكرها تلامذته العارفون بكتبه كابن رشيّق، وابن عبدالهادي، وابن رجب[2]، إلا إن ابن عبدالهادي يقول: (وله من الأجوبة والقواعد شيء كثير غير ما تقدم ذكره، يشق ضبطه وإحصاؤه، ويعسر حصره واستقصاؤه)[3].

- **ومما هو متفق عليه:** أن أصل الرسالة لم يصلنا، إنما وصلنا مختصرها، والمُختَصِر لها مجهول العين والحال، وماحذفه غير معلوم، وأول ناسخ لهذا المختصر عن أصله، فيما وصلنا عام(١٣٦٣)، فيكون بينه وبين ابن تيمة أكثر من ستة قرون، وطبعت أولاً ضمن مجموعة رسائل عام (١٣٦٨) في مطبعة السنة المحمدية، ثم طبعت عام(١٤٢٥) بتحقيق د.عبدالعزيز الزير، والمختصر في تحقيقه من ص(٨٧-٢٢٠).
- والمختصر فيه مواضع تدل على حذف كلام قد يكون مؤثراً وفيه قيود مهمة[4]، فلا يُجزم بنسبة ما في المختصر إلى ابن تيمية، مع الحذر في التعامل معها، ومن أدق الكلام فيها قول محمد بن إبراهيم: (هذه الرسالة حقيقتها أن بعضها من كلامه، ومحذوف منها شيء، ومدخل فيها شيء آخر)[5]، والرسالة (عليها بصمات شيخ الإسلام)[1].

(١) انظر: وممن أنكرها: ابن سحمان، وعبدالرحمن بن قاسم، وابن باز، وسليمان بن حمدان في رسالة، وغيرهم، انظر: "رسائل ومسائل منسوبة لابن تيمية" ص(٢١)، "أقوال العلماء في الرسالة المنسوبة إلى شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله- في الجهاد" للخراشي، منشور في موقع صيد الفوائد.

(٢) انظر: "أسماء مؤلفات الإمام أحمد ابن تيمية" لابن رشيّق، ضمن الجامع لسيرة شيخ الإسلام خلال سبعة قرون (٢٨٢-٣١١)، العقود الدرية (٤٢-٨٠)، ذيل طبقات الحنابلة(٤/٥٢٠-٥٢٣).

(٣) العقود الدرية ص(٨٠)، وقال:(ويكتب قواعد كثيرة في فنون من العلم في الأصول والفروع والتفسير وغير ذلك فإن وجد من نقله من خطه وإلا لم يشتهر ولم يعرف)، وابن رشيّق قال لما سئل أن يجمع أسماء كتب الشيخ: (أعجز عن حصرها وتَعْدادها).

(٤) أحصيت في الرسالة (١٥) عشر موضعاً، يقول فيها: (ثم قال)، (إلى أن قال)، (ثم ذكر) ونحوها، انظر: ص(١٠٤-١٢٨-١٢٩-١٣١-١٣٣-١٣٥-١٣٩-١٤٤-١٤٥-١٤٧-١٥٢-١٧٩-١٨٣).

(٥) فتاوى ابن إبراهيم(٦/٢٠١).

- ومن بصماته: تعبيراته وألفاظه، ودخوله وخروجه في المسائل ثم عودته لمسألته، بل إن مثل هذه المضائق العلمية لا يحسنها إلا أمثال أبي العباس، يطرحها بوضوح وجلاء، وقد حيرت بعض من بعده؛ بل إن الصنعاني قرأ تعليل الجمهور الذي قرّبه ابن تيمية ودلّل عليه، قرأه عند غيره فقال: (ولم نعرف له سلفاً في ذلك، حتى وقفنا على رسالة للعلامة المحقق أبي العباس أحمد بن تيمية -رحمه الله-، فيها تحرير القولين)[٢]، وقال في موضع آخر: (السابق إلى التأليف فيها شيخ الإسلام ابن تيمية...والمسألة تعزب عن النظار مظنة أدلتها)[٣].
- هذا كله في الكلام على المختصر المطبوع، و وقفت على مختصر للرسالة أوثق من السابق، اختصره الأمير الصنعاني(ت١١٨٢)، واقتصر فيه على موضوع الرسالة وهو سبب قتال الكفار، وحذف استطرادات الشيخ في الجزية والعهد والمجوس، وهي مطبوعة ضمن كتاب: "ذخائر علماء اليمن" ولذلك جاءت مختصرة من ص(١٥٥-١٦٣)، قال الصنعاني في خاتمتها: (وقفنا على رسالة للعالم المحقق أبي العباس أحمد بن تيمية -رحمه الله- فيها تحرير القولين، وذكر أدلة الفريقين، **إلا أنه لسعة باعه وكثرة اطلاعه يطيل الأبحاث، ويخرج من فائدة إلى أخرى قبل وفائه الكلام على الأولى، فلا يُستخرج المطلوب من كلامه إلا بطول ترديده وتتبعه،** فتتبعت ما أردتُ من كلامه على هذين القولين، وليس[لي] فيه إلا تحرير مقال أو توضيح استدلال)[٤]، كما أن هذه

---

(١) قاله عبدالرحمن البراك، في تعليقاته على رسالة سليمان بن حمدان "دلالة النصوص والإجماع" بتحقيق أخي عبدالله المشعل، يسّر الله نشرها، ومما ذكره البراك أن المختصر أخلّ بها.

(٢) ذخائر علماء اليمن ص(١٦٣).

(٣) ضوء النهار مع حاشية الصنعاني (٧/٧٥٨-٧٦٢).

(٤) ذخائر علماء اليمن ص(١٦٣).

الرسالة أشار إليها الشوكاني(ت١٢٥٠) في نيل الأوطار[١]، بل إن ابن تيمية أشار إليها في كتاب النبوات حين قال: (الكفار إنما يُقاتلون بشرط الحراب؛ كما ذهب إليه جمهور العلماء، وكما دل عليه الكتاب والسنة؛ **كما هو مبسوط في موضعه**)[٢].

- وكرّر الصنعاني ذكرها في حاشية ضوء النهار حين قال: (وأما إيجاب القتال للكفار؛ فاعلم أن في سببه قولين:...وكنت قديما كتبت فيها رسالة مجردة إذ فيها بعض الغرابة، **والسابق إلى التأليف فيها شيخ الإسلام ابن تيمية**)[٣].
- ومن المناسب جداً ذكر فهم الصنعاني والشوكاني لمعنى اختيار ابن تيمية في لب الرسالة، وهو سبب قتال الكفار وأنه: المقاتلة أو الحراب للمسلمين كما هو قول الجمهور وليس مجرد الكفر، فقال الصنعاني: (وليس المراد المقاتلة بالفعل، بل متى كان الكافر من أهل القتال الذين يخيفون أهل الإيمان، ومن شأنه أن يقاتل=فإنه يحل قتله؛ ولذا فإنها لا تقتل المرأة ولا الشيخ الفاني غير ذي الرأي ولا المكفوف؛ لأن القتال للمسلمين ليس من شأنهم)[٤]، ويقول الشوكاني: (قتل من أنبت ليس من أجل التكليف؛ بل لرفع ضرره لكونه مظنة للضرر كقتل الحية ونحوها... وكون قتال الكفار لكفرهم هو مذهب طائفة من أهل العلم، وذهبت طائفة أخرى إلى أن قتالهم لدفع الضرر...ومن القائلين بهذا شيخ الإسلام ابن تيمية حفيد المصنف وله في ذلك رسالة)[٥].
- وتأمل في كلام الصنعاني -واحتمال كونه لابن تيمية قائم-، فهو يبين المراد من

---

(١) نيل الأوطار(٥/٢٩٨).

(٢) النبوات (١/٥٧٠).

(٣) ضوء النهار(٧/٧٥٧-٧٥٨).

(٤) ذخائر علماء اليمن ص(١٥٥)، ويحتمل أن هذا الكلام لابن تيمية، ولم يذكره المختصر في المطبوع المتداول.

(٥) نيل الأوطار (٥/٢٩٨).

الكتاب بجلاء، وفي المختصر المتداول نحوه: (من كان من المحاربين المقاتلين للمؤمنين، فإنه يقاتل حيث ثقف، وليس من حكمه أن لايقاتل إلا في حال قتاله، بل متى كان من أهل القتال الذي يخيف المسلمين، ومن شأنه أن يقاتل=قُتل قائماً أو قاعداً أو نائماً)[1].

- **الوقفة الثانية:** توثيق مذاهب العلماء في سبب قتال الكفار من ابن تيمية ثم من المذاهب ليتضح معنى الحراب والمقاتلة التي هي سبب القتال عند الجمهور:
- في المختصر المطبوع قال: (فصلٌ في قتال الكفار هل هو سبب المقاتلة، أو مجرد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء: الأول قول الجمهور كمالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وغيرهم. الثاني: قول الشافعي، وربما علّل به بعض أصحاب أحمد)[2]، وفي مجموع الفتاوى نحو هذا التقرير حين قال: (فأبو حنيفة رأى أن الكفر مطلقاً إنما يقاتل صاحبه لمحاربته، فمن لا حراب فيه لا يقاتل، ولهذا يأخذ الجزية من غير أهل الكتاب العرب وإن كانوا وثنيين. وقد وافقه على ذلك مالك وأحمد في أحد قوليه...وأما الشافعي فعنده نفس الكفر هو المبيح للدم، إلا أن النساء والصبيان تركوا لكونهم مالاً للمسلمين)[3]، فهذا كلام ابن تيمية وهذا توثيق للمذاهب:
- **أما الحنفية**؛ فقال المرغيناني: (المبيح للقتل عندنا هو الحراب... والشافعي -رحمه الله- تعالى يخالفنا في الشيخ الفاني والمقعد والأعمى لأن المبيح عنده الكفر)[4]، وابن نجيم يقول: (وسبب الجهاد عندنا كونهم حرباً علينا، وعند الشافعي هو كفرهم)[5]، وهذا

(١) الرسالة المختصرة في قتال الكفار ص(١٠٢-١٠٣) بتحقيق د.الزير.

(٢) المرجع السابق (٨٧-٨٨).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٠/١٠١-١٠٢).

(٤) الهداية(٢/٣٨٠).

(٥) البحر الرائق(٥/٧٦).

التعليل بالحراب لا يلزم منه نفي الطلب عندهم ولا عند غيرهم، ولذلك قال القدوري: (وقتال الكفار واجب وإن لم يبدؤونا)(١).

- **وأما المالكية؛** فقال ابن رشد الجد عن ترك قتال الرهبان: (العلة التي من أجلها نهى عن قتلهم، وهي اعتزالهم لأهل دينهم، وترك معونتهم لهم بقتال أو رأي... ولم ينه عن قتلهم لخير عندهم، بل هم أبعد من الله، لاستبصارهم في كفرهم، وإنما نهى عن قتلهم، لاعتزالهم أهل دينهم، وترك معونتهم لهم بيد أو رأي... إنما يقتل من أهل الكفر من يقاتل)(٢)، وهذا لاينفي الطلب كما سبق، ولذلك قال في الكافي: (على الإمام إغزاء طائفة إلى العدو وكل سنة مرة يخرج معهم بنفسه أو يخرج من يثق به ليدعوهم إلى الإسلام ويرغبهم ويكف أذاهم ويطهر دين الله عليهم ويقاتلهم حتى يدخلوا في الإسلام أو يعطوا الجزية... وأما النافلة من الجهاد فإخراج طائفة بعد طائفة وبعث السرايا في أوقات العزة وعند إمكان الفرصة)(٣)، ويستثني الإمام مالك في الطلب الترك والحبشة، كما قال ابن رشد الحفيد: (فأما الذين يُحاربون فاتفقوا على أنهم جميع المشركين...إلا ما روي عن مالك أنه قال: لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب ولا الترك)(٤).

- **وأما الشافعية؛** فقال الشيرازي في الشيخ الذي لايقاتل: (إن لم يكن له رأي، ففيه وفي الراهب قولان: أحدهما: أنه يقتل...لأنه ذكر مكلف حربي، فجاز قتله بالكفر كالشاب)(٥)، ثم ذكر القول الآخر عن الشافعي أنه لا يقتل، قال المزني عن الأول:(

---

(١) مختصر القدوري ص(٢٣١).

(٢) البيان والتحصيل(٢/٢٥٨-٢٥٩).

(٣) الكافي لابن عبدالبر(١/٤٦٣).

(٤) بداية المجتهد(٢/١٤٤).

(٥) المهذب (٣/٢٧٨)، يلاحظ أن للشافعي قولين، ولذلك كان ابن قدامة دقيقاً حين قال في المغني(٩/٣١١-٣١٢):

هذا أولى القولين عندي بالحق؛ لأن كفر جميعهم واحد، وكذلك حل سفك دمائهم بالكفر في القياس واحد)[1]، وهذا لاينفي الطلب كما سبق، ولذلك قال الجويني: (إذا كان الكفار قارّين في ديارهم غيرَ متعلّقين بأطراف ديار الإسلام، فمقاتلتهم فرض على الكفاية، ثم قال الفقهاء: يتعين على الإمام أن يقيم في كل سنة قتالاً مع الكفار، ويجب أن يُغزي إلى كل صوب منهم جنداً إذا أمكن ذلك)[2].

- **وأما الحنابلة**؛ فيكفي نسبة ابن تيمية فيه، وزيادة للتوثيق فقد قال ابن قدامة: (ولنا، في الزمن والأعمى، أنهما ليسا من أهل القتال، فأشبها المرأة...ولأن هؤلاء إنما لم يقتلوا لأنهم في العادة لا يقاتلون)[3]، وهذا لا ينفي الطلب كما سبق، ولذلك قال ابن قدامة: (ويبعث في كل سنة جيش يغيرون على العدو في بلادهم)[4].
- بعد هذا التفريق يظهر بجلاء مشروعية جهاد الطلب في جميع المذاهب، بل هو(معلوم من الضرورة الدينية)[5]، كما قال الشوكاني، والإجماع فيه(أعظم إجماع قام على مسألة شرعية)[6]، وقد سبق نقل الإجماعات فيه.
- و يبقى التفريق بين القتال والقتل كما قال ابن تيمية: (أوجبت الشريعة قتال الكفار، ولم توجب قتل المقدور عليهم منهم...وإن كان من الفقهاء من يرى المن عليه ومفاداته منسوخا)[7]، وقال: (الكفر مبيح للدم لا موجب لقتل الكافر بكل حال،

(وقال الشافعي، في أحد قوليه، وابن المنذر: يجوز قتل الشيوخ... لأنه كافر لا نفع في حياته، فيقتل كالشاب).

(١) مختصر المزني(٣٧٩/٨).

(٢) نهاية المطلب(٣٩٧/١٧).

(٣) المغني(٣١٢/٩-٣١٣).

(٤) المغني(١٩٧/٩).

(٥) السيل الجرار ص(٩٤٥).

(٦) "مجموعة بحوث فقهية" لزيدان ص(٥٧)، وقوله: (أعظم إجماع) لاشتهاره، وإزهاق الدماء فيه، وعدم المخالف.

(٧) السياسة الشرعية ص(١٠٠).

فإنه يجوز أمانه ومهادنته والمن عليه ومفاداته، لكن إذا صار للكافر عهد عصم العهد دمه الذي أباحه الكفر)[1]، والشيخ يفرق بينهما في المختصر، وليس هذا بمهم هنا.

- **وبسبب الخلط بين القضيتين وعدم التفريق بينهما؛ بالغ بعضهم في إنكار هذه الرسالة،** كما قال ابن حمدان: (قال المفتري: فصلٌ في قتال الكفار هل هو سبب المقاتلة، أو مجرد الكفر؟ وفي ذلك قولان مشهوران للعلماء: الأول قول الجمهور كمالك وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة وغيرهم. الثاني: قول الشافعي، وربما علّل به بعض أصحاب أحمد. [قال ابن حمدان:] والجواب: أن جهاد الكفار والمشركين سببه وعلته الكفر والشرك الذي هم عليه، لامجرد المحاربة، وقد تظاهرت بذلك دلائل الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة...وهذا أمر معلوم من الدين بالضرورة...لاينكره إلا مكابر)[2].

- **كما أنه للخلط بين القضيتين وعدم التفريق بينهما؛ بالغ بعضهم في إثباتها،** كما قال د. القرضاوي: (هذا أهم ماذكره ابن تيمية في قاعدته في قتال الكفار، وقد أثبت فيها بما يزيل كل ريب، ويقطع كلّ نزاع عند من تأمّل وأنصف: أن الكفر وحده ليس موجباً ولا مبيحاً[3] لقتل المخالفين، وإنما الموجب هو مايقوم به هؤلاء المخالفون من محاربة وفتنة وعدوان على المسلمين في دينهم أو أهليهم أو أموالهم أو حرماتهم. وماشرع الإسلام القتال إلا لدفع هذا الشر والعدوان. أما المخالف الذي لايتعرض للمسلمين بسوء ولا أذى فإنما مضرة كفره على نفسه)[4]، هكذا قال.

- وقد أخطأ على ابن تيمية، و نسب إليه ما صرّح بضده في هذا المختصر، حيث نسب

---

(١) الصارم المسلول ص(١٦٦).

(٢)"دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع" ص(٥)، وانظر: ص(١٠).

(٣) هذا خطأ واضح على ابن تيمية، وسيأتي في التعقب.

(٤) فقه الجهاد (١/٤٠٢).

له في موجزه المختصر أن الكفر غير مبيح، وابن تيمية يقول في الخلاصة التي كتب ملخصاً لها: (الكفر وإن لم يكن موجباً فصاحبه ليس بمعصوم الدم ولا المال، بل هو مباح الدم والمال)[(١)]، وخطؤه على الشريعة في مناقضة الإجماع، وخطؤه على الأئمة بخلطه بين المسألتين، والله أعلم.

- **الوقفة الثالثة:** هل في الرسالة إنكار جهاد الطلب؟ ليس في الرسالة إنكار لجهاد الطلب، والكلام على تفاصيل الرسالة قد يطول، وخاصة في رد المجمل من كلام ابن تيمية إلى المحكم، وتفسير كلامه ببعضه، لكني سأختم بذكر نصوص واضحة لابن تيمية في إثبات جهاد الطلب، ومن ذلك:
- قوله في نفس المختصر المطبوع: (فإنه يجوز قتال اليهود والمجوس بالنص والإجماع حتى يعطوا الجزية)[(٢)]، كما قال في السياسة الشرعية: (فأما أهل الكتاب والمجوس فيقاتلون، حتى يسلموا، أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون)[(٣)]، ولم يقل:حتى يكفوا عن قتالنا، وأصرح منهما قوله: (فكل من بلغته دعوة رسول الله ﷺ إلى دين الله الذي بعثه به فلم يستجب له؛ فإنه يجب قتاله)[(٤)].
- ونحوه قوله في الجواب الصحيح: (أنزل في ﴿بَرَآءَةٌ﴾ الأمر بنبذ العهود، وأمرهم بقتال المشركين كافة، وأمرهم بقتال أهل الكتاب إذا لم يسلموا حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، ولم يبح لهم ترك قتالهم وإن سالموهم وهادنوهم هدنة مطلقة مع إمكان جهادهم)[(٥)]، ونحوه قوله في منهاج السنة: (فلما نزلت آية الجزية لم يكن بد من

---

(١) الرسالة المختصرة في قتال الكفار ص(٢٠١).

(٢) القاعدة المختصرة في قتال الكفار ص(١٤٨-١٤٩)

(٣) السياسة الشرعية ص(١٠١).

(٤) السياسة الشرعية ص(٩٦).

(٥) الجواب الصحيح(١/٢٣٤).

القتال أو الإسلام، والقتال إذا لم يسلموا حتى يعطوا الجزية)[1]، وقال في الصارم: (الدم لا يباح بالكفر إلا حال وجود الكفر؛ إذ المقصود بقتله أن تكون كلمة الله هي العليا، وأن يكون الدين كله لله، فإذا انقاد لكلمة الله ودان بدين الله، حصل مقصود القتال ومطلوب الجهاد)[2]، وله غير ذلك من الكلام نحوه، لكني أختم بقوله:

- (فإذا وجب علينا جهاد الكفار بالسيف ابتداءً ودفعاً، فلأن يجب علينا بيان الإسلام وإعلامه ابتداءً ودفعاً لمن يطعن فيه بطريق الأولى والأحرى)[3]، والله أعلم.
- **وأما مانسبه للحسن الجلال(ت١٠٨٤)**؛ فيظهر أنه أصرح ماوجده في نقض الإجماع، لمّا لم يجد عند أهل السنة مايدعم به جرأته على نقض الإجماع، فرح بمتأخر من الزيدية، ولا أدري هل من منهجه الفرح بأي خلاف والاعتداد بخلاف المبتدعة[4]، بل احتفى بصاحبه وأشاد بأن: (ممن تبنى هذا القول ونصره الإمام المجتهد، علامة الزيديّين، وفخر اليمنيين: الحسن بن أحمد الجلال)، بألقاب لم يضفها إلى غيره، وبعد النقل عنه قال: (وهو في غاية الوضوح)، ومع ذلك فقد أخطأ عليه، ولن أطيل في بيان ذلك، فالحسن الجلال يقول:
- (إن آية السيف مختصة بالمحاربين...قتال الكافر المحارب ليس إكراهاً على الدين، بل

(١) منهاج السنة النبوية (٥١٧/٨).

(٢) الصارم المسلول ص(٤٣٨).

(٣) الجواب الصحيح(٢٣٩/١).

(٤) في موقع الدرر السنية في قائمة"قراءة ونقد" دراسة عن كتابه الجهاد، مما جاء فيها: (تبنِّي المؤلِّف لمنهج التيسير غير المنضبط وتتبُّع الرُّخَص والأقوال الشاذَّة، في كتابه هذا وسائر كُتبه وفتاويه، والذي يُسمِّيه "الوسطية"، وهو عنوان برَّاق يبهر؛ ولكن من خلال تصفُّح الكتاب وتعليلات أحكام المؤلِّف في مُصنَّفاته، يَتبيَّن أنَّ هذا المنهج يعني تتبع الرُّخَص، واختيار الأسهل والأيسر من الأقوال والآراء أيًّا كانت، وإنْ كان دليلها ضعيفًا، أو محتملًا، أو أثرًا لا يثبُت عن قائله، أو قولًا شاذًّا ليس بمعتبَر. مع توسُّعه في الاستدلال بالفِقه كلِّ الفقه حتى فِقه الفِرق المخالفة لأهل السُّنة والجماعة من الشيعة الزيديَّة والرَّوافض والخوارج وغيرهم، إذا وجد فيها الحلَّ -كما يقول!-).

لدفع شرّه عن الإسلام وأهله، فإذا استسلم-كالمنافق والذمي- لم يجز قتاله...وعلى المحاربين يُحمل حديث: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله...**» ، ويُصحّح هذا الحمل تركه لقتال الذمي والمنافق)[1]انتهى مانقله القرضاوي[2].

- وهذا كما سبق هو قول جمهور العلماء واختيار ابن تيمية أن سبب القتال: هو الحراب، ولاتلازم بينه وبين نفي جهاد الطلب، وقد شرح ذلك الصنعاني في حاشيته، ولكنه أغفلها ولم ينقلها، قال الصنعاني في بيان ما اختار الجلال أن القتال للمحاربين كما هو قول الجمهور: (ليس المراد المقاتلة بالفعل، بل متى كان الكافر من أهل القتال، الذي يخيفون أهل الإيمان، ومن شأنه أن يقاتل فإنه يحل قتله. قالوا ومن ثمة نهي عن قتل الشيخ الفاني والمرأة والصبي؛ لأنهم ليسوا ممن يخيف أهل الإيمان)[3].
- وأزيد على ذلك أن الجلال إنما جعل مقابل المحاربين= من خضع لسلطان المسلمين إما بإظهار الإسلام كالمنافقين، أو بدفع الجزية كالذميين (وهو في غاية الوضوح) !
- **أما مانسبه للصنعاني(ت١١٨٢)؛** فأدع الصنعاني يرد عليه، يقول الأمير عن نبينا ﷺ: (أما غزواته فلو سلّم أنها كانت كلها لدفع شر من يقاتله من الكفار، لما دل ذلك على أنه لا يقاتل الكفار لطلب الإيمان وإزالة الكفر، فإنه قد بعث السرايا قطعاً واتفاقاً إلى قوم لم يقاتلوه، ولا خاف شرهم)[4]، وسبق نقل الإجماع عنه، وأنه قد (عُلم من ضرورة الدين وجوب الجهاد على المسلمين للكفار بالله الجاحدين).
- وبعد هذا الجواب عن مانوقش به الإجماع، تبيّن أنه كله خطأ على العلماء، وفيه

(١) ضوء النهار(٧/٧٥٦-٧٦٤).

(٢) "فقه الجهاد"(١/٤٠٧-٤٠٨).

(٣) ضوء النهار مع حاشية الصنعاني(٧/٧٥٧).

(٤) ضوء النهار مع حاشية الصنعاني (٧/٧٦٢).

تشتيت للقارئ، وتشويه للأئمة، وتلبيس في الكلام، وتدليس للحقائق، ولا أدري ما الداعي لذلك؟ فالإسلام دين كامل، لايُدافع عنه بتحريفه، والجرأة على أصوله، وقد تركت إساءته للعلماء ووصفهم بـ"المتشددين" و"الهجوميين" و "دعاة الحرب"؛ لأن القصد هو الرد العلمي، والله الهادي إلى سواء السبيل.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بقصر جهاد الكفار على الدفع:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/قوله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[١].

وجه الاستدلال:

- أنه(شرع قتال من قاتلنا، ومفهومه عدم قتال من لم يقاتلنا، ونهى عن الاعتداء ومنه: قتال من سالم)[٢]، فـ(الذين لا يبدءون بعدوان، فإنه لا يجوز قتالهم ابتداء)[٣].
- (وتعليل النهي عن العدوان بأن الله لا يحب المعتدين=دليل على أن هذا النهي محكم غير قابل للنسخ، لأن هذا إخبار بعدم محبة الله للاعتداء، والإخبار لا يدخله النسخ، لان الاعتداء هو الظلم، والله لا يحب الظلم أبداً)[٤].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- **بعدم التسليم**، بأن المراد بالآية قتال من قاتلنا، بل المراد بقوله: ﴿ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ﴾

---

(١) الآية (١٩٠) من سورة البقرة.

(٢) فقه الجهاد (٤٢٥/١).

(٣) فقه السنة (٦١٤/٢)

(٤) المرجع السابق.

أي: (الذين هم مستعدون لقتالكم، وهم المكلفون الرجال)[1]، ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ﴾ أي: (لا تقتلوا وليداً ولا امرأة ولا من أعطاكم الجزية من أهل الكتابين والمجوس)[2]، ويدخل في الاعتداء: (ارتكاب المناهي...من المثلة، والغلول، وقتل النساء والصبيان والشيوخ الذين لا رأي لهم ولا قتال فيهم، والرهبان وأصحاب الصوامع، وتحريق الأشجار وقتل الحيوان لغير مصلحة)[3].

- فالآية محكمة ويشبه ماورد فيها قوله ﷺ: «**اغزوا باسم الله في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلّوا، ولا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تقتلوا وليداً**»[4].
- **وعلى فرض التسليم** بأن المراد: قتال من قاتلنا، فليس فيها نهي عن قتال من لم يقاتلنا، فهو مسكوت عنه، ثم أتت المرحلة الأخيرة من مراحل التشريع فأُطلق فيها القتال، فيقاتل من قاتلنا بآية البقرة، ويقاتل من لم يقاتلنا بآية السيف، وهذا إعمال للدليلين.
- ولو فُرض التعارض بينها، فإن المنطوق يقدم على المفهوم عند التعارض، فالمفهوم(حجّة ما لم يعارضه دليل أقوى منه، وقد عارضه ما هو أقوى منه؛ كآية السّيف وغيرها مما يقتضي إطلاق قتل الكفار، قاتلوا أو لم يقاتلو)[5].

٢/واستدلوا: بقوله تعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾[6]، وقوله: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾[7].

---

(١) تفسير السعدي ص(٨٩)، وهذا اختيار ابن جرير وابن كثير أن الآية محكمة كما سبق ذلك عنهما.

(٢) تفسير الطبري(٣/٢٩١).

(٣) تفسير ابن كثير(١/٥٢٤).

(٤) أخرجه مسلم(١٧٣١).

(٥) نواسخ القرآن لابن الجوزي ص(٦٦).

(٦) من الآية (٦١) من سورة الأنفال.

(٧) من الآية (٩٠) من سورة النساء.

وجه الاستدلال:

- فالأولى فيها(الأمر بالجنوح إلى السلم إذا جنح العدو إليها)[1]، وهذا الأمر (حتى بعد وقوع القتال=إذا جنح لها العدو، وإن كان يريد الخداع)[2].
- والأخرى فيها(منعه...صراحة عن قتال من سالمنا)[3]، إذا(كان اعتزالهم هذا اعتزالاً حقيقياً يريدون به السلام، فهؤلاء لا سبيل للمؤمنين عليهم)[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن الذي قال: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا﴾ هو القائل: ﴿فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[5]، والجمع بين النصوص واجب، والجمع هنا معروف عند العلماء، (ولم يقل أحد من السلف فيما أعلم بوجوب الجنوح إلى السلام إذا طلب الكفار)[6]، بل القول بنسخها مشهور، (والآية مقيدة برؤية المصلحة إجماعاً)[7].
- قال الجصاص: (لم يختلفوا أن سورة براءة من أواخر ما نزل من القرآن، وكان نزولها حين بعث النبي ﷺ أبا بكر على الحج في السنة التاسعة من الهجرة، وسورة الأنفال نزلت عقيب يوم بدر، بين فيها حكم الأنفال والغنائم والعهود والموادعات، فحكم سورة براءة مستعمل على ما ورد، وما ذكر من الأمر بالمسالمة إذا مال المشركون إليها حكم ثابت أيضاً.

---

(١) فقه السنة (٢/٦١٥).

(٢) فقه الجهاد (١/٤٢٦).

(٣) فقه الجهاد(١/٤٢٥).

(٤) فقه السنة (٢/٦١٥).

(٥) من الآية (٣٥) من سورة محمد.

(٦) أهمية الجهاد في نشر الدعوة الإسلامية ص(٣٣١-٣٣٢).

(٧) حاشية ابن عابدين(٤/١٣٣).

- وإنما اختلف حكم الآيتين لاختلاف الحالين، فالحال التي أمر فيها بالمسالمة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم، وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾ فنهى عن المسالمة عند القوة على قهر العدو وقتلهم)[١].
- قال ابن حجر: (الأمر بالصلح مقيد بما إذا كان الأحظ للإسلام المصالحة، أما إذا كان الإسلام ظاهراً على الكفر، ولم تظهر المصلحة في المصالحة فلا)[٢].
- وأما الآية الأخرى؛ فهي في فئة من المنافقين: ﴿فَمَا لَكُمْ فِى ٱلْمُنَٰفِقِينَ فِئَتَيْنِ﴾[٣]، وليست في الكافرين هذا أولاً، والنزاع في قتال الكفار.
- وأما ثانياً؛ فالآية فيها قتال هذه الفئة من المنافقين الذين عُرفوا بنفاقهم ولم يهاجروا: ﴿فَلَا تَتَّخِذُوا۟ مِنْهُمْ أَوْلِيَآءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[٤]، هذا هو الحكم الأصلي، ثم استثنى منهم: من دخل مع كفار بينهم وبين المسلمين عهد: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ﴾[٥]، ومن تنحى عن قتال المسلمين والكفار واستسلم: ﴿أَوْ جَآءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَن يُقَٰتِلُوكُمْ أَوْ يُقَٰتِلُوا۟ قَوْمَهُمْ ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَٰتَلُوكُمْ ۚ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ

---

(١) أحكام القرآن (٣/٩٠).

(٢) فتح الباري(٦/٢٧٦).

(٣) من الآية (٨٨) من سورة النساء.

(٤) من الآية(٨٩) من سورة النساء.

(٥) من الآية (٩٠) من سورة النساء.

ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾[(١)].

- قال ابن جرير: (وأما قوله: ﴿ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾، فإنه يقول: إذا استسلم لكم هؤلاء المنافقون الذين وصف صفتهم صلحاً منهم لكم، فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً، أي: فلم يجعل الله لكم على أنفسهم وأموالهم وذراريهم ونسائهم طريقاً إلى قتل أو سباء أو غنيمة، بإباحة منه ذلك لكم ولا إذن ، فلا تعرضوا لهم في ذلك إلا سبيل خير. ثم نسخ الله جميع حكم هذه الآية والتي بعدها بقوله تعالى ذكره: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾)[(٢)].
- وأيّاً ما كان فقد قال الجصاص: (ولا نعلم أحداً من الفقهاء يحظر قتال من اعتزل قتالنا من المشركين، وإنما الخلاف في جواز ترك قتالهم لا في حظره)[(٣)].

٣/ومن أدلتهم: قوله تعالى ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾[(٤)]، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾[(٥)]، وقوله: ﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُلْ حَسْبِىَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[(٦)].

وجه الاستدلال:

أن الله(منع الإكراه في الدين بأي وجه من الوجوه)[(٧)]، وأمر الله ﷻ رسوله ﷺ(بالتولي والإعراض عن المشركين إذا لم يستجيبوا لدعوته، ولم يؤمر بقتالهم)[(٨)].

---

(١) من الآية (٩٠) من سورة النساء.
(٢) تفسير الطبري (٧/ ٢٩٨).
(٣) أحكام القرآن (٢/٢٧٨).
(٤) من الآية (٢٦٥) من سورة البقرة.
(٥) من الآية (٩٩) من سورة يونس.
(٦) من الآية (١٢٩) من سورة التوبة.
(٧) فقه الجهاد (١/٤٢٦).
(٨) المرجع السابق.

ونوقش هذا الاستدلال:

- **بأن** القائل: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾، هو القائل ﷻ: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾، وهو القائل ﷻ: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾[1].
- و(المنفي في الآية هو الإكراه على الدخول في الإسلام، وليس الإكراه على الخضوع للنظام الإسلامي الذي ورد في آية الجزية: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ ...-إلى قوله- حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾)[2].
- (وأما القتال وعدمه فلم تتعرض له، وإنما يؤخذ فرض القتال من نصوص أخر، ولكن يستدل في الآية الكريمة على قبول الجزية من غير أهل الكتاب)[3].
- (ونظيرها قوله تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾)[4]، (وعلى هذا فكل من رأى قبول الجزية من جنس، تُحمل الآية عليه)[5]، (واتفق المسلمون على أخذها من أهل الكتاب والمجوس وتنازع العلماء في سائر الكفار)[6]، كما قال ابن تيمية واختار أنها تؤخذ من جميع الكفار؛ وأن آية أخذ الجزية من أهل الكتاب فيها

---

(١) من الآية (١٦) من سورة الفتح، قال ابن زيد:(في قوله "﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ﴾ قال: حتى لا يكون كفر، وقرأ: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾) كما أخرجه ابن جرير في تفسيره(٣/٣٠٠)، وقال ابن الجوزي في زاد المسير(٤/١٣٢): (وقال بعض أهل العلم: لا يجوز أن تكون هذه الآية إلا في العرب، لقوله: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمۡ أَوۡ يُسۡلِمُونَۖ﴾، وفارس والروم إنما يقاتلون حتى يسلموا أو يؤدّوا الجزية).

(٢) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية (٧٦٦/١).

(٣) تفسيرالسعدي ص(١١٠).

(٤) دفع إيهام الإضطراب ص(٣٥).

(٥) أحكام القرآن لابن العربي (٣١١/١)، واختار ابن جرير أنه أريد بها الخصوص فقال في تفسيره(٥٥٣/٤): (وأولى هذه الأقوال بالصواب قول من قال: نزلت هذه الآية في خاص من الناس...أهل الكتابين والمجوس، وكل من جاء إقراره على دينه المخالف دين الحق، وأخذ الجزية منه).

(٦) منهاج السنة النبوية(٥١٤/٨)،وعلى هذا فالآية يراد بها عموم الكفار.

تنبيه(على أن من هو دونهم من المشركين أولى أن لا يهادن بغير جزية)[1].

- ومن السياقات المهمة في تفسير الآية قول الحافظ ابن كثير: (يقول تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ أي: لا تكرهوا أحدا على الدخول في دين الإسلام؛ فإنه بيّن واضح جلي دلائله وبراهينه لا يحتاج إلى أن يكره أحد على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة، ومن أعمى الله قلبه وختم على سمعه وبصره فإنه لا يفيده الدخول في الدين مكرهاً مقسوراً...وقد ذهب طائفة كثيرة من العلماء أن هذه محمولة على أهل الكتاب ومن دخل في دينهم قبل النسخ والتبديل إذا بذلوا الجزية. وقال آخرون: بل هي منسوخة بآية القتال، وأنه يجب أن يدعى جميع الأمم إلى الدخول في الدين الحنيف دين الإسلام، فإن أبى أحد منهم الدخول فيه ولم ينقد له أو يبذل الجزية= قوتل حتى يقتل، وهذا معنى الإكراه، قال الله تعالى: ﴿سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُوْلِى بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَـٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾...وفي الصحيح: «**عجب ربك من قوم يقادون إلى الجنة في السلاسل**» يعني: الأسارى الذين يقدم بهم بلاد الإسلام في الوثائق والأغلال والقيود والأكبال، ثم بعد ذلك يسلمون وتصلح أعمالهم وسرائرهم، فيكونون من أهل الجنة.

- فأما الحديث الذي رواه الإمام أحمد: حدثنا يحيى عن حميد عن أنس: أن رسول الله ﷺقال لرجل: «**أسلم**» قال: إني أجدني كارهاً. قال: «**وإن كنت كارهاً**» فإنه ثلاثي صحيح، ولكن ليس من هذا القبيل فإنه لم يكرهه النبي ﷺ على الإسلام بل دعاه إليه، فأخبر أن نفسه ليست قابلة له بل هي كارهة فقال له: أسلم وإن كنت كارهاً فإن

(١) المرجع السابق(٨/٥١٦)، وقال(٨/٥١٧): (ومما يبين ذلك أن آية براءة لفظها يخص النصارى، وقد اتفق المسلمون على أن حكمها يتناول اليهود والمجوس).

الله سيرزقك حسن النية والإخلاص)[1].

- وأما قول الحق: ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ، فليس فيها نفي القتال، ولم أقف على من فهم منها ذلك، بل في الآية قبلها مايدل على عكس مراده، وقد فرّعت عليها بالفاء مما يدل على ترتب الآية بعدها على حاصل التي قبلها، وتضمنت قتل الكفار الذي يعزّ على النبي ﷺ وقوعه لفوات الهداية عنهم: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[2]، قال ابن جرير:(أي: عزيز عليه عنتكم، وهو دخول المشقة عليهم والمكروه والأذى...حريص على هدى ضلّالكم وتوبتهم ورجوعهم إلى الحق...وإنما وصفه الله جل ثناؤه بأنه عزيز عليه عنتهم؛ لأنه كان عزيزاً عليه أن يأتوا ما يعنتهم؛ وذلك أن يضلوا فيستوجبوا العنت من الله بالقتل والسبي)[3].

- وفي تخصيص المؤمنين بأنه ﷺ بهم رؤوف رحيم مايدل على ذلك أيضاً، (وأما رحمته العامة الثابتة بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾، فهي رحمة مشوبة بشدة على غير المؤمنين، فهو بالنسبة لغير المؤمنين رائف وراحم، ولا يقال: بهم رؤوف رحيم)[4]، والختم بهاتين الآيتين في سورة التوبة التي أتت بالسيف على الكافرين المعرضين مناسبة عظيمة، يراجع فيها كتاب ابن عاشور فقد أبدع بالربط.

- وسياقها في التوكل على الله، والتثبيت لنبيه ﷺ ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۖ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾

---

(١) تفسير ابن كثير (٦٨٢/١-٦٨٣)، والحديث أخرجه أحمد(١٢٠٦) من طريق ابن أبي عدي عن حميد عن أنس ورجاله رجال الشيخين.

(٢) الآية (١٢٨) من سورة التوبة.

(٣) تفسير الطبري (٩٦/١٢-٩٨).

(٤) التحرير والتنوير(٧٣/١١).

[1]، وأنه لايملك إدخال الهداية إلى قلوبهم ﴿ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[2]، والتوكل لاينافي فعل الأسباب ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُواْ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُواْ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ ﴾[3].

٤/ ومن أبرز أدلتهم: (أن حروب الرسول ﷺ كانت كلها دفاعاً، ليس فيها شيء من العدوان)[4]، و(لم يبدأ أحداً بقتال قط)[5].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- **بعدم التسليم،** فإن الجهاد الطلبي شُرع في آخر حياة النبي ﷺ في السنة التاسعة، ومع ذلك فتجد قبل نزولها خروج النبي ﷺ لطلب عير لقريش، وهي سبب معركة بدر، وقوله ﷺ بعد الأحزاب: «**الآن نغزوهم ولا يغزوننا، نحن نسير إليهم**»[6]، (ثم فتح مكة سنة ثمان، وهوازن وحنين، وحاصر الطائف، ودخل الناس في دين الله أفواجًا، فكان كما قال)[7].
- وبعد ذلك في الستة التاسعة، بعد أن دانت له العرب، وطهّر الجزيرة من الشرك،

(١) الآية (٧٩) من سورة النمل.

(٢) الآية (٨٢) من سورة النحل.

(٣) من الآية (١٧٣) من سورة آل عمران.

(٤) فقه السنة (٦١٦/٢)، وهذا الدليل استدل به جميع من ذكرت ممن ينكر جهاد الطلب: محمد عبده، وكرره رشيد رضا كثيراً، ود.يوسف القرضاوي، وذكره غيرهم، وورد في كلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ولكنه مقيد بوجود الهدنة.

(٥) فقه الجهاد(٤٠٣/١).

(٦) أخرجه البخاري(٤١١٠)، قال ابن حجر في الفتح (٤٠٥/٧): (فيه علم من أعلام النبوة فإنه ﷺ اعتمر في السنة المقبلة فصدته قريش عن البيت، ووقعت الهدنة بينهم إلى أن نقضوها فكان ذلك سبب فتح مكة، فوقع الأمر كما قال ﷺ، وأخرج البزار بإسناد حسن من حديث جابر شاهداً لهذا الحديث ولفظه: أن النبي ﷺ قال يوم الأحزاب وقد جمعوا له جموعاً كثيرة: «**لا يغزونكم بعد هذا أبداً ولكن أنتم تغزونهم**»).

(٧) التوضيح لشرح الجامع الصحيح(٢٣٦/٢١).

(جمع المسلمين لغزو الشام وذلك عام تبوك، حتى وصلها في حرٍّ شديد وجهد، فرجع عامه ذلك، ثم بعث قبل موته أسامة بن زيد مولاه؛ ليغزو تخوم الشام)[1].

- بل في قول أنس ﷺ: «**أن النبي ﷺ كان إذا غزا بنا قوماً، لم يكن يغزو بنا حتى يصبح وينظر، فإن سمع أذاناً كفّ عنهم، وإن لم يسمع أذاناً أغار عليهم**»[2]، مايدل على أنه لم يتيقن كفر من أغار عليهم، فكيف يقال بأنه قاتلهم لعداوتهم أو ابتدائهم للقتال؟

- قال الصنعاني عن نبينا ﷺ: (فإنه قد بعث السرايا **قطعاً واتفاقاً** إلى قوم لم يقاتلوه ولا خاف شرهم...ولأنه لو كان غزوه -صلى الله عليه وآله وسلم- ليس إلا لدفع شر الكفار لا لأجل الكفر=لم يخرج من المدينة في غزاة ولا بعث سريّة، بل يبقى في المدينة فمن قصده دافعه فيها)[3].

- مع أن التكاليف الشرعية يكفي فيها الأمر أو الحث الشرعي ولا يشترط تحقق الفعل النبوي، فهذا شرط زائد للتكليف بأن يتوفر القول مع الفعل، الأذان، وصيام داود، والعمرة في رمضان كلها فاضلة، ولم يرد فعلها عن النبي ﷺ، مع أن القول -لقوة دلالته- لو تعارض مع الفعل لقدّم القول، كيف والقول هنا قد توافق مع الفعل، فبدأه النبي ﷺ وأكمل مسيرته صحابته أعرف الناس بشريعته وطرائقه وأحواله.

- ولعلي أختم البحث بهذا السياق المهم لابن كثير حين قال: (أمر الله تعالى المؤمنين أن يقاتلوا الكفار أولاً فأولاً، الأقرب فالأقرب إلى حوزة الإسلام؛ ولهذا بدأ رسول الله

---

(١) البداية والنهاية (٥٤١/٩).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخار(٦١٠)واللفظ له، ومسلم(٣٨٢).

(٣) حاشية الصنعاني على ضوء النهار (٧٦٢/٧)، وجاء في الفقه الميسر للطيار ومن معه(٢٣٤/٧): (وغزوات الرسول ﷺ المختلفة فيها ما هو طلب ومبادأة كغزوة بدر وحنين وخيبر وغيرها، وفيها ما هو دفاع كغزوة أحد والأحزاب وغيرها، وقد قام الصحابة ﷺ بفتح فارس والعراق والشام ومصر وغيرها، وذلك إجماع منهم على أن الجهاد يقوم على الطلب والمبادأة كما يقوم على الدفاع والذود عن حمى الإسلام والمسلمين)

ﷺ بقتال المشركين في جزيرة العرب، فلما فرغ منهم وفتح الله عليه مكة والمدينة، والطائف، واليمن واليمامة، وهجر، وخيبر، وحضرموت ، وغير ذلك من أقاليم جزيرة العرب، ودخل الناس من سائر أحياء العرب في دين الله أفواجاً، **شرع في قتال أهل الكتاب، فتجهز لغزو الروم الذين هم أقرب الناس إلى جزيرة العرب، فبلغ تبوك ثم رجع** ...ثم اشتغل في السنة العاشرة بحجته حجة الوداع. ثم عاجلته المنية، صلوات الله وسلامه عليه، بعد الحجة بأحد وثمانين يوماً، فاختاره الله لما عنده.

- وقام بالأمر بعده وزيره وصديقه، وخليفته أبو بكرﷺ وقد مال الدين ميلة كاد أن ينجفل، فثبته الله تعالى به فوطد القواعد، وثبت الدعائم، ورد شارد الدين وهو راغم، ورد أهل الردة إلى الإسلام، وأخذ الزكاة ممن منعها من الطغام، وبين الحق لمن جهله، وأدى عن الرسول ما حمله، ثم شرع في تجهيز الجيوش الإسلامية إلى الروم عبدة الصلبان، وإلى الفرس عبدة النيران، ففتح الله ببركة سفارته البلاد، وأرغم أنفس كسرى وقيصر ومن أطاعهما من العباد. وأنفق كنوزهما في سبيل الله، كما أخبر بذلك رسول الإله.
- وكان تمام الأمر على يدي وصيه من بعده، وولي عهده الفاروق الأوّاب، شهيد المحراب، أبي حفص عمر بن الخطاب، فأرغم الله به أنوف الكفرة الملحدين، وقمع الطغاة والمنافقين، واستولى على الممالك شرقاً وغرباً. وحملت إليه خزائن الأموال من سائر الأقاليم بعداً وقرباً. ففرقها على الوجه الشرعي، والسبيل المرضي.
- ثم لما مات شهيداً وقد عاش حميداً، أجمع الصحابة من المهاجرين والأنصار، على خلافة أمير المؤمنين أبي عمرو عثمان بن عفان شهيد الدار، فكسى الإسلام بجلاله رياسة حلة سابغة. وأمدت في سائر الأقاليم على رقاب العباد حجة الله البالغة، وظهر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، وعلت كلمة الله وظهر دينه. وبلغت

الأمة الحنيفية من أعداء الله غاية مآربها، فكلما علوا أمة انتقلوا إلى من بعدهم، ثم الذين يلونهم من العتاة الفجار، امتثالا لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلۡكُفَّارِ﴾... وهكذا الأمر لما كانت القرون الثلاثة الذين هم خير هذه الأمة، في غاية الاستقامة، والقيام بطاعة الله تعالى، لم يزالوا ظاهرين على عدوهم، ولم تزل الفتوحات كثيرة، ولم تزل الأعداء في سفال وخسار.

- ثم لما وقعت الفتن والأهواء والاختلافات بين الملوك، طمع الأعداء في أطراف البلاد، وتقدموا إليها، فلم يمانعوا لشغل الملوك بعضهم ببعض، ثم تقدموا إلى حوزة الإسلام، فأخذوا من الأطراف بلداناً كثيرة، ثم لم يزالوا حتى استحوذوا على كثير من بلاد الإسلام، ولله سبحانه، الأمر من قبل ومن بعد. فكلما قام ملك من ملوك الإسلام، وأطاع أوامر الله، وتوكل على الله، فتح الله عليه من البلاد، واسترجع من الأعداء بحسبه، وبقدر ما فيه من ولاية الله، والله المسئول المأمول أن يمكن المسلمين من نواصي أعدائه الكافرين، وأن يعلي كلمتهم في سائر الأقاليم، إنه جواد كريم)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن قصر جهاد الكفار على الدفع فقط رأي شاذ**؛ لمخالفته النصّ، والإجماع الصحيح، وأوّل من خالف فيها وقفت عليه هو محمد عبده (ت١٣٢٣)، ثم تتابع الكتّاب بعده.

ومنهم من يتلطف مع الطاعنين على شريعة الجهاد وأهل الإسلام ويضيف إلى الدفع: قتال من يصد عن الدعوة أو يؤذي الدعاة، (وهذا الرأي محدث لا أصل له في كتاب ولا

---

(١) تفسير ابن كثير(٤/٢٣٧-٢٣٩).

سنّة ولا في كلام العلماء)[1].

وبعد أن ظهر القول بقصر مشروعية الجهاد على الدفع في القرن الماضي، لم يفتر العلماء في الرد عليه، وبعضهم يطيل في الاستدلال لباطله مما يستدعي إطالة الرد، ولو كان ردّاً صريحاً للنصوص لكان أسهل، ولكنه استعمال للشريعة في إبطال بعض الشريعة، وصدق المعلمي حين قال: (فالردُّ الصريح أخف ضرراً على المسلمين، وأهون مؤنة على أهل العلم والدين، من إثارة الشبه والتطويل والتهويل الذي يغترّ به كثير من الناس، ويضطر العالم إلى صرف وقته في كشف ذلك! والله المستعان)[2].

ولم يمرّ علي في المسائل التي بحثتها كهذا الرأي في تحريف معاني القرآن الكثيرة، مع أنه(معلوم من الضرورة الدينية)[3]، والإجماع فيه(أعظم إجماع قام على مسألة شرعية)[4]، فهو إجماع الصحابة شاركوا فيه بفعلهم، واشتهر بينهم، ولم يخالف فيه أحد.

وقبل ختم المقالة فإنه غني عن التعريف أن يقال:

بأن التكليف مناط بالقدرة، ولا واجب مع العجز، وأن كل عبادة لها شروطها، وأن حال الضعف ليس كحال القوة، وأنه (إذا سقط الشيء لوجود مانعه، فإنه يعود وجوبه لزوال مانعه...فالواجب على المسلم إذا لم يتمكّن من الجهاد بفعله أن ينويه بقلبه)[5]، و(يجب على الأمة الإسلامية أن تستعد لعدوها)[6]، وكل هذا كلام علمي شرعي، أما من أنكر جهاد الطلب في الشريعة فـ(كفى خطأً بقوله خروجه عن أقوال أهل العلم، لو لم يكن على

---

(١) قاله عبدالرحمن البراك، كما سبق توثيقه، ويعني به الرأي الذي فيه تلطّف.

(٢) آثار المعملي(١٠/٣٥٢).

(٣) قاله الشوكاني في السيل الجرار ص(٩٤٥)، وقال نحوه الصنعاني وسبق نقل قوله.

(٤) "مجموعة بحوث فقهية" ص(٥٧).

(٥) الدروس الفقهية من المحاضرات الجامعية لابن عثيمين(٢/٣٦٦-٣٦٧).

(٦) فتاوى ابن عثيمين(٢٥/٣١٥).

خطئه دلالة سواه ، فكيف وظاهر التنزيل ينبئ عن فساده)[1]، والله أعلم.

(١) هذه عبارة ابن جرير الطبري في تفسيره (٧٢١/٨)، وهي ليست لهذه المسألة ولكنها مناسبة للسياق.

المبحث الثاني : جواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

في المبحث السابق جاءت الإشارة إلى حكم قتل النساء والصبيان والرهبان والشيوخ ونحوهم، عند الكلام على علّة قتال الكفار وهل هي: المقاتلة أو الكفر؟ وأن علة المقاتلة قال بها الجمهور، و(ليس المراد المقاتلة بالفعل، بل متى كان الكافر من أهل القتال، الذي يخيفون أهل الإيمان، ومن شأنه أن يقاتل فإنه يحل قتله. قالوا ومن ثمة نُهي عن قتل الشيخ الفاني والمرأة والصبي؛ لأنهم ليسوا ممن يخيف أهل الإيمان)[1]، وثمرة الخلاف بين رأي الجمهور، وبين من رأى أن العلة هي الكفر تظهر في قتل غير النساء والصبيان، ممن لاشأن له في القتال، كالرهبان والشيوخ الكبار[2]، وقتل هؤلاء يعبّر عنه بعضهم في زماننا بـ: (قتل المدنيين)، ولعل هذا أوسع ممن لا شأن له في القتال، فيدخل فيه من لم يشارك في القتال بالفعل وإن كان من شأنه أن يقاتل، ثم إن النساء والصبيان المتفق على تحريم قتالهم، هناك حالات يستثنى منها ذلكم التحريم.

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

١. (لا خلاف أن قتل النساء والذراري محظور)[3]، (وأجمع العلماء على القول بذلك، ولا

---

(١) قاله الصنعاني في حاشية ضوء النهار (٧/٧٥٧)، وانظر: ذخائر علماء اليمن ص(١٥٥).

(٢) قال ابن عبدالبر في التمهيد(١٦/١٣٨-١٣٩): (واختلفوا في طوائف ممن لا يقاتل، فجملة مذهب مالك وأبي حنيفة وأصحابهما أنه لا يقتل الأعمى، والمعتوه، ولا المقعد، ولا أصحاب الصوامع، الذين طينوا الباب عليهم ولا يخالطون الناس... وعن الشافعي قولان، أحدهما: أنه يقتل الشيخ والراهب وهو عنده أولى القولين).

(٣) أحكام القرآن للجصاص(١/٣١٣).

يجوز عندهم قتل نساء الحربيين ولا أطفالهم؛ لأنهم ليسوا ممن يقاتل في الأغلب)[١]

٢. واستثنى العلماء: من قاتل منهم بفعله أو شارك برأيه[٢]، وفي حالة عدم قصدهم أو الاضطرار كالتبييت [٣]،والغارة[٤]، والترس [٥].

٣. أما قصد نساء وصبيان الكفار معاملة لمن قصد نساء وصبيان المسلمين بالمثل مع إمكان التمييز، فقد ذهب إليه بعض المعاصرين، **ونُسب إلى الشذوذ، وهذا الرأي هو**

---

(١) الاستذكار (٥/٢٤)، قال ابن حجر في الفتح(١٤٨/٦): (وحكى الحازمي قولاً بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب، وزعم أنه ناسخ لأحاديث النهي، وهو غريب).

(٢) قال ابن عبدالبر: (لم يختلف العلماء فيمن قاتل من النساء والشيوخ، أنه مباح قتله، ومن قدر على القتال من الصبيان وقاتل= قُتل) هكذا قال، مع أنه نقل في موضع آخر مايوهم وجود الخلاف حين قال في الاستذكار أيضاً: (٢٥/٥): (واختلفوا في النساء والصبيان إذا قاتلوا فجمهور العلماء على أنهم إذا قاتلوا قوتلوا)، ووافقه في نفي الخلاف غير واحد، كابن قدامة حين قال في المغني: ("ومن قاتل من هؤلاء أو النساء أو المشايخ أو الرهبان في المعركة قتل" لا نعلم فيه خلافاً)، ونقل بعضهم مايؤيد وجود الخلاف اليسير، كما قال ابن حجر في الفتح(١٤٨/٦): (وقال ابن حبيب من المالكية: لا يجوز القصد إلى قتلها إذا قاتلت، إلا إن باشرت القتل وقصدت إليه، قال: وكذلك الصبي المراهق).

(٣) جاء في الإنجاد في أبواب الجهاد ص(٢٢٥): (وأما المحظور باتفاق: فقتلُ النساء والصبيان، حيث لا يضطرُّ إلى ذلك إمَّا في البيات أو المدافعة حال القتال)، والتبييت أو البيات: (أن يغار عليهم بالليل بحيث لا يعرف الرجل من المرأة والصبي) كما في شرح مسلم للنووي(٥٠/١٢)، وقد ورد في جوازه حديث الصعب بن جثامة في الصحيحين، قال الإمام أحمد: (ولا نعلم أحداً كره بيات العدو...أما أن يتعمد قتلهم، فلا)كما في المغني(٢٨٧/٩).

(٤) قال ابن رشد في بداية المجتهد(١٤٨/٢): (اتفق عوام الفقهاء على جواز رمي الحصون بالمجانيق، سواء كان فيها نساء وذرية، أو لم يكن؛ لما جاء: ((**أن النبي – عليه الصلاة والسلام – نصب المنجنيق على أهل الطائف**))).

(٥) قال ابن هبيرة في اختلاف الأئمة(٣٠٣/٢): (اتفقوا على أنه إذا تترس المشركون بالمسلمين جاز لبقية المسلمين الرمي ويقصدون المشركين)، وهذا مقيد بالضرورة، قال ابن تيمية في الفتاوى(٥٤٦/٢٨): (اتفق العلماء على أن جيش الكفار إذا تترسوا بمن عندهم من أسرى المسلمين وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا فإنهم يقاتلون؛ وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم)انتهى، هذا في المسلمين، ونساء الكفار وأطفالهم أولى، وقد قال النبي ﷺ في مسألة التبييت: ((**هم منهم**))، فإذا لم يمكن تمييزهم فهذا حكمهم، وإن أمكن تمييزهم فلا يجوز التعرض لهم، وقد جاء في الموسوعة الفقهية الكويتية(١٣٨/١٠): (وإن تترس الكفار بذراريهم ونسائهم فيجوز رميهم مطلقا عند الحنفية، وهو المذهب عند الحنابلة، ويقصد بالرمي المقاتلين...وذهب المالكية والشافعية: إلى أنه لا يجوز رميهم، إلا إذا دعت الضرورة ويتركون عند عدم الضرورة).

المراد بحثه، وتصحيح نسبته للشذوذ من عدمه.

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا الرأي من المعاصرين:

ابن عثيمين (ت١٤٢١)[١]، وغيره[٢].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/ مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ النص على شذوذه ، وقد نص على شذوذه:

- اليافعي[٣] بقوله: (قرأت في الإنترنت فتوى لبعض من ينتسب للعلم يجيز فيها قتل النساء والصبيان من أهل الحرب، في حالة ما إذا قتل الكفارُ نساءَ المسلمين وصبيانهم، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾ ...وهذا الاستدلال مع كونه مخالفاً للإجماع غريب عجيب...بعض الشباب المتهور

---

(١) قال في فتح ذي الجلال والإكرام شرح بلوغ المرام(٥/٤٧٠): (لو فعلوا ذلك بنا بأن قتلوا صبياننا ونساءنا فهل نقتلهم؟ الظاهر أنه لنا أن نقتل النساء والصبيان ولو فاتت علينا المالية، لما في ذلك من كسر قلوب الأعداء وأهانتهم، ولعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾)، وقال في شرحه لمسلم(٩/٤٧): (فإن قال قائل: إذا قصد الكفار قتل أبناء المسلمين ونسائهم، فهل يُعاملون بالمثل؟ فالجواب: يُنظر إلى المصلحة؛ لأنه سبق أن هناك مراعاة لجانب المصلحة للمسلمين بتملُّك هؤلاء، فينظر للمصلحة، فإذا كان في هذا إغاظة للمشركين وسبب لذلّهم فلا بأس، وإلا فهو حرام).

(٢) جاء في موقع الإسلام أون لاين بعنوان "قتل المدنيين الإسرائليين : رؤية فقهية": (الأصل أنه يحرم قتل المدنيين، وقتل النساء والأطفال، ولكن يستثنى من ذلك بعض الحالات:...الرابعة: أن يقتل الأعداء المدنيين من المسلمين، فتكون المعاملة بالمثل)، وختمت الفتوى بقولهم: (مجموعة مفتين) ولم يتبيّن لي من هم، وينظر الرابط:
https://archive.islamonline.net/?p=71

(٣) عبدالفتاح بن صالح اليافعي، عضو الإفتاء بوزارة الأوقاف القطرية، له العديد من المؤلفات والمشاركات العلمية والدعوية، ينظر ترجمته في ختام رسالته "حكم قتل المدنيين في الفقه الإسلامي" ص(٧١-٧٦).

يجد في مثل هذه الفتاوى المستعجلة الغريبة الشاذة مستنداً له)(١).

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم قتل نساء وأطفال الكفار معاملة لهم بالمثل، إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث ابن عمر -رضي الله عنهما- المتفق عليه: أن امرأة وُجدت في بعض مغازي النبي ﷺ مقتولة، «**فأنكر رسول الله ﷺ قتل النساء والصبيان**»(٢)، وفي رواية أنه قال: «**ما كانت هذه لتقاتل**»(٣).

وجه الاستدلال:

أن نهي النبي ﷺ عن قتل النساء والأطفال فيه تخصيص لعموم قتل الكفار، وقوله: «**ماكانت هذه لتقاتل**» (مفهومه أنها لو قاتلت لقتلت)(٤)، وإذا لم تقاتل فلا تقصد بالقتل.

ويمكن أن يناقش هذا الاستدلال:

بما ورد في حديث الصعب بن جثّامة ﷺ قال: قال: سئل النبي ﷺ عن الذراري من المشركين؟ يبيتون فيصيبون من نسائهم وذراريهم؟ ، فقال: «**هم منهم**»(٥).

ويمكن أن يجاب عن المناقشة:

---

(١) حكم قتل المدنيين في الفقه الإسلامي ص(٦٨).

(٢) متفق عليه، أخرجه البخاري(٣٠١٤)، ومسلم(١٧٤٤).

(٣) أخرجها أحمد(٥٩٥٩) من طريق شريك، عن محمد بن زيد، عن نافع، عن ابن عمر به، وشريك سيء الحفظ، والمحفوظ أن هذه الرواية جاءت من حديث رباح بن الربيع ﷺ عند أحمد(١٥٩٩٢)، وأبوداود(٢٦٦٩)، وابن ماجه(٢٨٤٢) وغيرهم من طريق المرقع بن صيفي، عن جده رباح بن الربيع به، قال البيهقي في معرفة السنن(٢٥١/١٣): (هذا إسناد لا بأس به).

(٤) فتح الباري(١٤٨/٦).

(٥) متفق عليه، أخرجه البخاري(٣٠١٢)، ومسلم(١٧٤٥) وهذا لفظه.

بأن(قوله: «**هم منهم**»، أي: في الحكم تلك الحالة، وليس المراد إباحة قتلهم بطريق القصد إليهم، بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم)[1]، ويتأيد ماقاله بالدليل الآتي.

٢/ الدليل الثاني هو: الإجماع .

١. قال ابن حزم(ت٤٥٦): (واتفقوا أن إزالة المرء عن نفسه ظلماً بأن يظلم من لم يظلمه قاصداً إلى ذلك لا يحل)[2].

والإجماع على تحريم قتل النساء والصبيان مستصحب هنا، وقد نقله غير واحد من العلماء :

٢. فقال ابن حزم أيضاً: (واتفقوا أنه لا يحل قتل صبيانهم ولا نسائهم الذين لا يقاتلون)[3].

---

(١) فتح الباري (٦/ ١٤٧).

(٢) مراتب الإجماع ص(١٦٥-١٦٦)، وانظر: الإقناع لا بن القطان(٢/٣٠٧)، وقد استدرك عليه ابن تيمية في نقد المراتب ص(٣٠١-٣٠٢) بتعليق ليس فيه ذكر لمسألتنا لكنه فيه فائدة حيث قال: (دعوى الإجماع في مثل هذا الأمر العام الذي يتناول أنواعاً كثيرة ليس مستنده نقلاً في هذا عن أهل الإجماع، ولكن هو بحسب ما يعتقده الناقل في أن مثلَ هذا ظلمٌ مُحَرَّمٌ لا يبيحه عالم، وفي بعض ما يدخل في هذا نزاع وتفصيل، كما لو تترس الكفار بأسرى المسلمين... وكذلك لو أكره رجلٌ رجلًا على إتلاف مالِ غيره، وإن لم يتلفه قتله، جاز له إتلافه بشرط الضمان. والعدو المحاصر للمسلمين إذا طلب مال شخصٍ وإن لم يدفعوه اصطلمهم العدو، فإنهم يدفعون ذلك المال ويضمنون لصاحبه، وأمثال ذلك كثيرة. وقد ذكر -رحمه الله- تعالى إجماعاتٍ من هذا الجنس في هذا الكتاب، ولم يكن قصدنا تتبع ما ذكره من الإجماعات التي عُرِف انتقاضها، فإن هذا يزيد على ما ذكرناه. مع أن أكثر ما ذكره من الإجماع هو كما حكاه، لا نعلم فيه نزاعا، وإنما المقصود أنه مع كثرة اطلاعه على أقوال العلماء وتبرزه في ذلك على غيره، واشتراطه ما اشترطه في الإجماع الذي يحكيه، يظهر فيما ذكره في الإجماع نزاعات مشهورة، وقد يكون الراجح في بعضها خلاف ما يذكره في الإجماع. وسبب ذلك: دعوى الإحاطة بما لا يمكن الإحاطة به، ودعوى أنَّ الإجماع الإحاطي هو الحجة لا غيره. فهاتان قضيتان لا بد لمن ادعاهما من التناقض إذا احتج بالإجماع. فمن ادَّعى الإجماع في الأمور الخفية بمعنى أنه يعلم عدم المنازع، فقد قفا ما ليس له به علم، وهؤلاء الذين أنكر عليهم الإمام أحمد. وأما من احتج بالإجماع بمعنى عدم العلم بالمنازع، فقد اتبع سبيل الأئمة، وهذا هو الإجماع الذي كانوا يحتجون به في مثل هذه المسائل)انتهى.

(٣) مراتب الإجماع ص(١١٩).

٣. وقال الجصاص(ت٣٧٠): (لا خلاف أن قتل النساء والذراري محظور)[١].

٤. وقال ابن عبدالبر(ت٤٦٣): (وأجمع العلماء على القول بجملة هذا الحديث، ولا يجوز عندهم قتل نساء الحربيين ولا أطفالهم لأنهم ليسوا ممن يقاتل في الأغلب)[٢].

٥. وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (أجمع العلماء على الأخذ بهذا الحديث فى ترك قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا)[٣].

٦. وقال ابن رشد(ت٥٩٥): (لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم ولا قتل نسائهم ما لم تقاتل المرأة والصبي)[٤].

٧. وقال النووي(ت٦٧٦): (أجمع العلماء على العمل بهذا الحديث، وتحريم قتل النساء والصبيان إذا لم يقاتلوا)[٥].

٨. وقال ابن دقيق(ت٧٠٢): (هذا حكم مشهور متفق عليه فيمن لا يقاتل، ويحمل هذا الحديث على ذلك لغلبة عدم القتال على النساء والصبيان)[٦].

٩. وقال ابن تيمة(ت٧٢٨): (ولا تقتل نساؤهم إلا أن يقاتلن بقول أو عمل باتفاق العلماء)[٧].

١٠. وقال ابن الملقن (ت٨٠٤): (أجمع العلماء على العمل بهذا الحديث وتحريم قتلها إذا لم يقاتلوا)[٨].

---

(١) أحكام القرآن (٣١٣/١).
(٢) التمهيد(١٣٨/١٦)، وانظر: الاستذكار(٢٤/٥).
(٣) إكمال المعلم (٤٨/٦).
(٤) بداية المجتهد(١٤٦/٢).
(٥) شرح النووي على مسلم (٤٨/١٢).
(٦) إحكام الأحكام (٣١٠/٢).
(٧) مجموع الفتاوى (٤١٤/٢٨).
(٨) الإعلام بفوائد عمدة الأحكام (٣٣٧/١٠).

١١. وقال الحطاب(ت٩٥٤): (وأما النساء فإن كففن أذاهن على المسلمين ولزمن قعر بيوتهن فلا خلاف في حريم قتلهن)(١).

- **تنبيه:** جاء في تبيين الحقائق للزيلعي: (فإذا كان يجوز قتل صبيان المشركين لمصلحة المسلمين، فقتل شيوخهم أولى إذا كان فيه مصلحة بأن كان ملكاً)(٢)، ولعله تصحيف من النساخ، استدركه صاحب الحاشية الشِّلبي بقوله: (الذي بخط الشارح "فإذا كان يجوز قتل صبيان المسلمين لمصلحة المسلمين، فقتل صبيانهم أولى")(٣).
- فيكون أول كلام الزيلعي: (قتل صبيان المسلمين) متفق مع ماورد في كتب المذهب ويقصدون بها مسألة التترس، كما في مختصر القدوري: (وإن تترسوا بصبيان المسلمين أو بالأسارى لم يكفوا عن رميهم، ويقصدون بالرمي الكفار)(٤).
- وقوله : (للمصلحة)، يعللون بها في مسألة التترس في ذات السياق كما في اللباب: (وإن كان فيه مفسدة لكنها خاصة، فيجوز ارتكابها لمصلحة عامة، كما إذا تترس الكفار بصبيان المسلمين وذراريهم)(٥).
- وقوله:(بأن كان ملكاً) قال الشلبي: (أي الصغير للكفار)(٦)، فإذا كان الصغير ملكاً فيجوّز الحنفية قتله، وبذلك يقول النسفي في الكنز الذي شرحه الزيلعي بالتبيين، عبارة تزيل الإشكال: (وقتل امرأة، وغير مكلف، وشيخ فان، وأعمى، ومقعد، إلا

---

(١) مواهب الجليل (٣/٣٥١).

(٢) تبيين الحقائق(٣/٢٤٥).

(٣) المرجع السابق.

(٤) مختصر القدوري ص(٢٣١).

(٥) اللباب في الجمع بين السنة والكتاب(١/٧٨)، وفي الغرة المنيفة ص(٩٩): (ارتكاب أمر جائز وإن كان فيه مفسدة خاصة يجوز ارتكابها لمصلحة عامة، كما إذا تترس الكفار بصبيان المسلمين وأسراهم).

(٦) تبيين الحقائق وحاشية الشلبي(٣/٢٤٥).

أن يكون أحدهم ذا رأي في الحرب، أو ملكاً)[1]، وهي التي ورد عليها الشرح بالعبارة التي قد تُشكل، ومعلوم أن المَلك له رأي، و في قتله تفريق للجيش، وأيّاً ماكان فلم يرد عندهم ولا عند غيرهم -فيما وقفت عليه- تجويز قتل الصبيان قصداً لهم على سبيل المقابلة لقتل الكفار لصبيان المسلمين، والله أعلم.

المسألة الثانية: أدلة من قال بجواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا:

استدل أصحاب هذا القول:

١/ بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2].

وجه الاستدلال:

- أن إطلاق الآية وعمومها يشمل رد اعتداءهم وقتلهم لنساء وصبيان المسلمين بمثله، و(لما في ذلك من كسر قلوب الأعداء وإهانتهم)[3].
- وهذه المصلحة ترجح على مفسدة تفويت ماليتهم، فـ(تفويت المال على المسلمين ليس بشيء غريب،ولهذا يحرق رحل الغال مع أنه فيه تفويت مال على أحد الغزاة)[4].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال:

- بأن إطلاق جواز رد الاعتداء هنا مقيّد بألا يكون ذلك: بمحرم لعينه[5]، وألا يتعدى

---

(١) كنز الدقائق ص(٣٧٠)، وفي الاختيار لتعليل المختار(١٢٠/٤): (ولا يقتلوا مجنونا، ولا امرأة، ولا صبيا، ولا أعمى، ولا مقعدا، ولا مقطوع اليمين، ولا شيخا فانيا، إلا أن يكون أحد هؤلاء ملكا، أو ممن يقدر على القتال أو يحرض عليه، أو له رأي في الحرب، أو مال يحث به أو يكون الشيخ ممن يحتال).

(٢) من الآية (١٩٤) من سورة البقرة.

(٣) فتح ذي الجلال والإكرام(٤٧٠/٥)، وقال في شرحه لمسلم(٤٧/٩): (فإذا كان في هذا إغاظة للمشركين وسبب لذلّهم فلا بأس، وإلا فهو حرام).

(٤) فتح ذي الجلال والإكرام (٤٧٠/٥-٤٧١)،

(٥) قال ابن قدامة في المغني(٣٠٤/٨): (وإن قتله بما لا يحل لعينه، مثل إن لاط به فقتله، أو جرعه خمرا أو سحره، لم

ذلك إلى غير المعتدي[1]، وألا يكون فيه خيانة[2].

- وقد ختم الله الإذن في رد الاعتداء على من اعتدى بالأمر بالتقوى؛ لأن (النفوس -في الغالب- لا تقف على حدها إذا رُخّص لها في المعاقبة لطلبها التشفي، أمر تعالى بلزوم تقواه، التي هي الوقوف عند حدوده، وعدم تجاوزها)[3].
- وأما التعليل بمصلحة إذلال الكفرة وأنها أعظم من مفسدة تفويت المالية، فهذا مبني على علّة قتال الكفار، فإن كانت المقاتلة كما قال الجمهور فالنساء والصبيان ليسوا من أهل القتال[4]، وإن كانت الكفر كما في أحد قولي الشافعي فقد قالوا: (وقد نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان؛ لكونهم مالاً مغنوماً)[5].
- هذا تمهيد لفهم المالية وأنها على مقتضى قول الشافعية؛ لكنهم لايجوّزون قتل النساء والصبيان من باب المقابلة -فيما وقفت عليه- ، ولو فُرض وجود هذا القول بناء على هذه العلة، فإن من شروط صحة العلة المستنبطة ألا تعود على النص بالإبطال[6]؛ (إذ الظن المستفاد من النص أقوى من المستفاد من الاستنباط، لأنه فرع لهذا الحكم،

يقتل بمثله اتفاقاً).

(١) قال ابن العربي في تفسيره (١٥٩/١): (وأما إن أخذ عرضك فخذ عرضه لا تتعداه إلى أبويه ولا إلى ابنه أو قريبه).

(٢) قال الشوكاني في نيل الأوطار(٣٥٥/٥): (قوله: «**ولا تخن من خانك**» فيه دليل على أنه لا يجوز مكافأة الخائن بمثل فعله فيكون مخصصاً لعموم...قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾).

(٣) تفسير السعدي ص(٩٠).

(٤) في التجريد للقدوري(٦١٤٦/١٢):(قال حين رأى امرأة مقتولة: «**ما كانت هذه لتقاتل**»، ونهى عن قتل النساء، فجعل العلة في ذلك أنها لا تقاتل).

(٥) قال ابن تيمية في مجموع الفتاوى(١٠١/٢٠-١٠٢): (أبو حنيفة رأى أن الكفر مطلقاً إنما يقاتل صاحبه لمحاربته، فمن لا حراب فيه لا يقاتل...وقد وافقه على ذلك مالك وأحمد في أحد قوليه...وأما الشافعي فعنده نفس الكفر هو المبيح للدم، إلا أن النساء والصبيان تركوا لكونهم مالاً للمسلمين).

(٦) انظر: البحر المحيط(١٩٣/٧).

والفرع لا يرجع على إبطال أصله، وإلا لزم أن يرجع إلى نفسه بالإبطال)[1].

- فـ(كلّ تعليل يتضمّن إبطال النّص باطل)[2]، وكل مصلحة عارضت النص فهي مصلحة ملغاة.
- وقد صحّ في مسألتنا النهي عن قتل النساء والصبيان، وخُص من هذا النهي: التبييت، والغارة، والترس بنص أو إجماع، وكل هذه الصور يجمعها أنه جاز قتلهم تبعاً لا استقلالاً، بخلاف مسألتنا.
- وأما قتل المقاتل من النساء والصبيان، فهذا وإن جاز استقلالاً وقصداً إلا أنه قد اتفق عليه، وهو الذي صح أن يستدل عليه بقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ لأن رد الاعتداء هنا على المعتدي نفسه لا غيره، وقاعدة الشريعة ألا يؤاخذ الشخص بجريرة غيره، والله أعلم.

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فإن نسبته القول إلى الشذوذ محل تردد وإن كانت غير بعيدة؛** لمخالفته النصَّ والاتفاق الذي حكاه ابن حزم(ت٤٥٦) بأن (إزالة المرء عن نفسه ظلماً بأن يظلم من لم يظلمه قاصداً إلى ذلك لا يحل)[3]، على أن ابن تيمية لم يسلّم بعمومه كما سبق، ويبقى استصحاب الإجماع على تحريم قصد النساء والصبيان الذين لم يقاتلوا بالقتل، ولم أقف على قول يوافق قول الشيخ مع أن الفتوح والقتال قائم في زمانهم أكثر من زماننا، فلو كانت المقابلة من الصور الجائزة لاستثنوها كما استثنوا التبييت والغارة والترس ومن شارك، والله أعلم .

---

(١) المرجع السابق.

(٢) موسوعة القواعد الفقهية (٨/٣٧٤).

(٣) مراتب الإجماع ص(١٦٥-١٦٦).

المبحث الثالث: جواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الكنائس في اللغة: جمع كنيسة(وهي معربة أصلها كُنْشِت)[1]، (وهي تقع على بيعة النصارى وصلاة اليهود)[2]، وفي القاموس: (متعبد اليهود أو النصارى أو الكفار)[3].

ولا يخرج المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، وقد قيل: (الكنيسة متعبد اليهود وتطلق أيضا على متعبد النصارى)[4]، وقيل: (الكنيسة: موضع صلاة اليهود وجمعها الكنائس، والبِيعَة موضع صلاة النصارى وجمعها البِيَع)[5]، والأصل التباين[6]، على أن أحكام المعابد غير الإسلامية واحد، فما يقال في الكنيسة فإنه لايختص به [7]، ولما ذكر ابن القيم معابد للنصارى ذُكرت في الشروط العمرية المشهورة -وستأتي- قال: (وحكم هذه الأمكنة كلها حكم الكنيسة)[8].

وقبل الشروع في بيان حكم المسألة، يحسن معرفة أقسام أمصار المسلمين التي يعيش فيها غير المحاربين، فـ(البلاد التي تفرّق فيها أهل الذمة والعهد ثلاثة أقسام:

---

(١) لسان العرب(٦/١٩٩)، وانظر:تهذيب اللغة (٨/١٨٠).

(٢) المغرب في ترتيب المعرب ص(٤١٧).

(٣) القاموس المحيط (١/٥٧١)، وانظر: تاج العروس (١٦/٤٥٣)، قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات(٤/١٢٠): (والكنيسة: المتعبد للكفار).

(٤) المصباح المنير(٢/٥٤٢).

(٥) طلبة الطلبة ص(٩٣).

(٦) انظر: المطلع على ألفاظ المقنع ص(٢٦٧).

(٧) انظر: أحكام المعابد للعصيمي ص(٢٢).

(٨) أحكام أهل الذمة(٣/١١٧٢)، وقال ابن حجر في الفتح(١/٥٣١): (ويدخل في حكم البِيعة: الكنيسة، وبيت المدراس، والصومعة، وبيت الصنم، وبيت النار، ونحو ذلك).

أحدها: بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام[1].

الثاني: بلاد أنشئت قبل الإسلام، فافتتحها المسلمون عنوة[2]، وملكوا أرضها وساكنيها.

الثالث: بلاد أنشئت قبل الإسلام، وفتحها المسلمون صلحاً)[3].

وبعبارة أخرى فإنه لا (يخل حالهم من ثلاثة أقسام: أحدها: ما أحياه المسلمون. والثاني: ما فتحوه عنوة. والثالث: ما فتحوه صلحاً)[4].

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة:

١. أما جزيرة العرب أو الحجاز؛ فلها عند الفقهاء خصوصية، ولايجوز فيها إحداث الكنائس ولا إبقاؤها، فهي أشد من غيرها في ذلك[5].

٢. وأما (ما مصَّره المسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد وواسط، **فلا يجوز فيها إحداث بيعة، ولا كنيسة، ولا مجتمع لصلاتهم، ولا صومعة بإجماع أهل العلم**)[6].

---

(١) (وهو: ما ابتدأ المسلمون إنشاءه في بلاد الإسلام من موات لم يجر عليه ملك كالبصرة والكوفة) كما في الحاوي الكبير (٣٢١/١٤).

(٢) في طلبة الطلبة ص(٨٦): (عنوة أي: قهراً على وجه عناء أهلها... والعاني الأسير).

(٣) أحكام أهل الذمة (١١٧٣/٣).

(٤) الحاوي الكبير(٣٢١/١٤).

(٥) قال الطبري في اختلاف الفقهاء- كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ص(٢٣٦): (وأجمعوا أنه ليس لهم أن يبتدئوا إحداث بيعة ولا كنيسة في أمصار المسلمين التي مصّروها، **ولافي شيء من أرض الحجاز**)، وفي فتاوى اللجنة الدائمة- المجموعة الثانية(٤٦٩/١): (أجمع العلماء -رحمهم الله تعالى- على أن بناء المعابد الكفرية، ومنها الكنائس في جزيرة العرب، أشد إثماً وأعظم جرماً؛ للأحاديث الصحيحة الصريحة بخصوص النهي عن اجتماع دينين في جزيرة العرب)، وفي الموسوعة الفقهية الكويتية(١٣٣/٣): (صرّح الحنفية بأن أرض العرب - الحجاز وما سواه - لا يجوز إحداث كنيسة فيها، ولا بيعة، ولا صومعة، ولا بيت نار، ولا صنم، تفضيلاً لأرض العرب على غيرها، وتطهيرا لها عن الدين الباطل كما عبر صاحب البدائع. وسواء في ذلك مدنها وقراها وسائر مياهها. وكذلك لا يجوز إبقاء شيء منها محدث أو قديم، أي سابق على الفتح الإسلامي. ويفهم مثل ذلك من كلام المالكية وعند الشافعية والحنابلة: أن ذلك في الحجاز خاصة. أما سائر أرض العرب فحكمها حكم غيرها من بلاد الإسلام)انتهى.

(٦) فتح القدير لابن الهمام(٥٨/٦)، وسيأتي توثيق لحكايات الإجماع عن غيره في الأدلة -بإذن الله-.

٣. وكذلك (ما فتحه المسلمون عنوة؛ **فلا يجوز فيها إحداث شيء بالإجماع**، وما كان فيها شيء من ذلك، هل يجب هدمه؟)[١]،فيه خلاف و(في وجوب هدمها قولان: ولا نزاع في جواز هدم ما كان بأرض العنوة إذا فتحت)[٢]، و(الصحابة ﷺ، فتحوا كثيرا من البلاد عنوة، فلم يهدموا شيئاً من الكنائس...ولأن الإجماع قد حصل على ذلك، فإنها موجودة في بلاد المسلمين من غير نكير)[٣].

٤. وما مافُتح صلحاً؛ فهو على نوعين: (أحدهما: أن يصالحهم على أن الأرض لهم، ولنا الخراج عنها، فلهم إحداث ما يحتاجون فيها؛ لأن الدار لهم[٤]. والثاني: أن يصالحهم على أن الدار للمسلمين، ويؤدون الجزية إلينا، فالحكم في البيع والكنائس على ما يقع عليه الصلح معهم، من إحداث ذلك، وعمارته)[٥].

٥. والحاصل مما سبق أنه لايجوز إحداث كنيسة بين المسلمين، سواء في البلاد التي

---

(١) فتح القدير لابن الهمام (٦/٥٨).

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية(٢٨/٦٥٥).

(٣) المغني لابن قدامة (٩/٣٥٥)، ولا نزاع في الجواز كما قال ابن تيمية، ولا يعارض ذلك مانقله ابن قدامة، ولذلك قال ابن تيمية بعد ذلك مايؤيد ماذكره ابن قدامة كما في الفتاوى(٢٨/٦٥٥): (ولو أقرت بأيديهم لكونهم أهل الوطن **كما أقرهم المسلمون على كنائس بالشام ومصر**، ثم ظهرت شعائر المسلمين فيما بعد بتلك البقاع، بحيث بنيت فيها المساجد: فلا يجتمع شعائر الكفر مع شعائر الإسلام)، قال ابن القيم في أحكام أهل الذمة(٣/١٢٠٠-١٢٠٢): (وفصل الخطاب أن يقال: إن الإمام يفعل في ذلك ما هو الأصلح للمسلمين...ويدل عليه أن عمر بن الخطاب والصحابة معه أجلوا أهل خيبر من دورهم ومعابدهم بعد أن أقرهم رسول الله ﷺ فيها... فبهذا التفصيل تجتمع الأدلة، وهو اختيار شيخنا، وعليه يدل فعل الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من أئمة الهدى، وعمر بن عبد العزيز هدم منها ما رأى المصلحة في هدمه وأقر ما رأى المصلحة في إقراره. وقد أفتى الإمام أحمد المتوكل بهدم كنائس السواد وهي أرض العنوة).

(٤) في النجم الوهاج للدميري(٩/٤١٩): (هذا لا خلاف فيه، وكأنهم صالحوا على أن تكون البيع والكنائس لهم؛ **لأنه إذا جاز الصلح على أن كل البلد لهم، فعلى بعضه أولى**).

(٥) المغني(٩/٣٥٥)، وانظر: حاشية ابن عابدين (٤/٢٠٣)، الكافي لابن عبدالبر(١/٤٨٣)،الحاوي الكبير(١٤/٣٢٢)، أحكام أهل الذمة(٣/١٢٠٢).

أحدثوها أو فتحوها عنوة، وحكي إجماع العلماء على ذلك، **وخالف بعض المعاصرين فجوّز إحداثها، وهذا هو الرأي المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين :

أبرز من قال بهذا القول من المعاصرين:

د.عبدالكريم زيدان(ت١٤٣٥)[١]، وغيره[٢].

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول :

١/مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ حُكم بعض العلماء عليه بالخطأ ونحوه مما يرادف الشذوذ، ومن ذلك:

- قول السبكي(ت٧٥٦): (فقد سئلت عن ترميم الكنائس أو إعادة الكنيسة المضمحلة... وهذا الترميم يقع السؤال عنه كثيراً ولا سيما في الديار المصرية ويفتي كثير من الفقهاء بجوازه وتخرج به مراسيم من الملوك والقضاة بلا إذن فيه **وذلك خطأ بإجماع المسلمين**)[٣].
- وابن عابدين (١٢٥٢) بقوله: (لا يجوز إحداث كنيسة في القرى ومن أفتى بالجواز فهو مخطئ ويحجر عليه...وفي الوهبانية: إنه الصحيح من المذهب الذي عليه

---

(١) قال في رسالته "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام" ص(٨٩-٩٩): (يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والمعابد الأخرى في أمصار المسلمين، وفيما فتحوه عنوة إذا أذن لهم الإمام بذلك...أما منعهم من الإحداث في أرض الحجاز كما ذهب إليه جميع الفقهاء فلا كلام لنا فيه؛ لأن الحجاز لايتوطّن فيها أهل الذمة).

(٢) كالقرضاوي حيث قال في كتابه "فقه الجهاد" (١٠٠٩/٢): (الذي أراه في هذه المسألة الشائكة، وفي ضوء نصوص القرآن ومقاصد الشرعية، وفي ظل المتغيرات الدوليّة والإقليمية والمحلية، وسيادة مفهوم المواطنة لدى الأمم المختلفة= أنه لامانع من إنشاء كنائس في ديار الإسلام)، وقال(١٠١٢/٢): (فما عدا جزيرة العرب -على مافسرها به الإمام الشافعي- لانجد مانعاً شرعياً من بناء الكنائس، مادام أهل الذمة يتكاثرون).

(٣) فتاوى السبكي(٣٦٩/٢).

المحققون، إلى أن قال: فقد علم أنه لا يحل الإفتاء بالإحداث في القرى لأحد من أهل زمامنا بعدما ذكرنا من التصحيح والاختيار للفتوى، وأخذ عامة المشايخ، ولا يلتفت إلى فتوى من أفتى بما يخالف هذا، ولا يحل العمل به، ولا الأخذ بفتواه، ويحجر عليه في الفتوى،ويمنع، لأن ذلك منه مجرد إتباع هوى النفس وهو حرام)[1].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم بناء الكنائس في بلاد المسلمين:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/ حديث قابوس بن أبي ظبيان عن أبيه عن ابن عباس -رضي الله عنهما- قال: قال رسول الله ﷺ: ((**لا تصلح قبلتان في أرض**))، وفي رواية: ((**لا تكون قبلتان في بلد واحد**))[2].

وجه الاستدلال:

أن إنشاء الكنيسة فيه إحداث لقبلة في بلد مسلم مع قبلة المسلمين، والنفي في الحديث يراد به النهي وهو أبلغ في المراد.

ونوقش الاستدلال بالحديث:

بأن الحديث لا يصح موصولاً، قال السبكي: (وفي القلب منه شيء ولا يتبين لي قيام

(١) حاشية ابن عابدين (٢٠٢/٤).

(٢) أخرجه أحمد(١٩٤٩)، وأبوداود(٣٠٣٢)، والترمذي(٦٣٣)، وغيرهم ومداره عند جميعهم على قابوس وقد اختُلف فيه والجمهور على ضعفه، قال الإشبيلي في الأحكام الوسطى(١١٩/٣): (مرة وثقه ابن معين ومرة ضعفه، وضعفه غيره، وكان يحيى بن سعيد يحدث عنه)انتهى، والظاهر أنه يعتبر به، (وهذا الحديث قد اختلف في إسناده وإرساله) كما قال السبكي في فتاويه(٣٧٤/٢)، قال الترمذي: (حديث ابن عباس قد روي عن قابوس بن أبي ظبيان، عن أبيه، عن النبي ﷺمرسلاً)، وقال ابن تيمية: (إسناد جيد)، ويقصد الموصول، كما في الفتاوى(٢٨/ ٦٣٥).

الحجة به وحده)[1].

٢/ **الدليل الثاني هو ماجاء في الشروط العمرية** على النصارى وفيها: (أن لا نحدث في مدينتنا ولا فيها حولها دَيْراً، ولا كنيسة، ولا قلَّاية، ولا صومعة راهب[2]، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحيي ما كان منها في خطط المسلمين)[3]، **وقول ابن عباس** -رضي الله عنهما- عندما سئل: هل للمشركين أن يتخذوا الكنائس في أرض العرب؟ فقال ابن عباس: (أما ما مصَّر المسلمون فلا ترفع فيه كنيسة، ولا بيعة، ولا بيت نار، ولا صليب، ولا ينفخ فيه بوق، ولا يضرب فيه ناقوس، ولا يدخل فيه خمر، ولا خنزير، وما كان من أرض صولحت صلحاً، فعلى المسلمين أن يفوا لهم بصلحهم)[4].

---

(١) فتاوى السبكي(٣٧٥/٢)، وانظر: "فقه الجهاد" (١٠١٠/١).

(٢) قال ابن القيم في أحكام أهل الذمة(١١٧١/٣): (فأما الدَّير فللنصارى خاصة يبنونه للرهبان خارج البلد، يجتمعون فيه للرهبانية والتفرد عن الناس. وأما القلَّاية فيبنيها رهبانهم مرتفعة كالمنارة، والفرق بينها وبين الدَّير أن الدير يجتمعون فيه، والقلَّاية لا تكون إلا لواحد ينفرد بنفسه، ولا يكون لها باب بل فيها طاقة يتناول منها طعامه وشرابه وما يحتاج إليه. وأما الصومعة فهي كالقلاية تكون للراهب وحده).

(٣) أخرجه البيهقي(١٨٧١٧) من طريق يحيى بن عقبة بن أبي العيزار، عن سفيان الثوري، والوليد بن نوح، والسري بن مصرف، يذكرون عن طلحة بن مصرف، عن مسروق، عن عبد الرحمن بن غنم عن عمر به، وقد سكت عنه الإشبيلي في الأحكام الوسطى(١١٥/٣) ولم يتعقبه ابن القطان، وفي البدر المنير(٢١٤/٩): (يحيى بن عقبة بن أبي العيزار، وهو ضعيف وإن سكت عبد الحق على إسناده)انتهى، قلت وقد نقله ابن كثير في مسند الفاروق من غير طريق يحيى بن عقبة ثم قال(٣٣٨/٢): (فهذه طرق يشدُّ بعضها بعضًا)، وللسبكي في فتاويه(٣٩٩/٢)كلام محرّر في إثبات هذه الشروط عن عمرﷺ، وينظر: جزء فيه شروط النصارى لابن زبر ص(٢١-٢٦) وقد أخرج ابن زبر ص(١٩) مرفوعاً: (لا تبنى بيعةٌ في الإسلام، ولا يجدد ما خرب منها) وأخرجه من طريقه ابن عساكر في تاريخ دمشق(٥٣/٥٠)، قال ابن كثير في مسند الفاروق (٣٤١/٢): (والصحيح: أنه موقوف)، يعني على عمر.

(٤) أخرجه عبدالرزاق(١٠٠٠٢)، وأبوعبيد في الأموال(٢٦٩)، وابن أبي شيبة(٣٢٩٨٢)، وغيرهم، كلهم من طريق الحسين الرحبي الملقب بحنش عن عكرمة عن ابن عباس به، وحنش حديثه منكر، قال البخاري في التاريخ الكبير(٣٩٣/٢): (ترك أحمد حديثه)، وهذا مما يشكل على احتجاج أحمد بهذا الأثر، قال ابن قدامة في المغني(٣٥٥/٩): (رواه الإمام أحمد، **واحتج به**) انتهى، **أما رواية الإمام أحمد؛** فقد أخرجها الخلال في أحكام أهل الملل والردة ص(٣٤٥) قال:أخبرني عبد الله بن أحمد، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا معتمر بن سليمان

وجه الاستدلال:

قال السبكي: (أخذ العلماء بقول ابن عباس هذا وجعلوه مع قول عمر وسكوت بقية الصحابة إجماعاً)[1]، وهو واضح في المنع من إحداث الكنائس في بلاد المسلمين.

ونوقش الاستدلال بأثر ابن عباس:

بأن المقصود به: (الأمصار الإسلامية التي مصّرها المسلمون فلا يقاس عليها غيرها)[2].

والجواب عن هذه المناقشة:

- بأن أمصار المسلمين لا يخرج عنها مما بأيدي المسلمين إلا ماصولح الكفار عليه من الأراضي، قال عبدالرزاق بعد إخراجه للأثر: (تفسير ما مصّر المسلمون: ما كانت من أرض العرب، أو أخذت من أرض المشركين عنوة)[3]، وقال أبوعبيد:(يكون التمصير على وجوه: فمنها البلاد التي يسلم عليها أهلها، مثل المدينة والطائف، واليمن، ومنها كل أرض لم يكن لها أهل فاختطها المسلمون اختطاطاً ثم نزلوها، مثل الكوفة والبصرة، وكذلك الثغور، ومنها كل قرية افتتحت عنوة، فلم ير الإمام أن يردها إلى الذين أخذت منهم، ولكنه قسمها بين الذين افتتحوها كفعل رسول الله

التيمي، عن أبيه، عن حنش به، **وأما احتجاجه**؛ ففي أحكام أهل الملل لخلال ص (٣٤٧): (قيل لأبي عبد الله: أيش الحجة في أن يمنع أهل الذمة أن يبنوا بيعة، أو كنيسة إذا كانت الأرض ملكهم، وهم يؤدون الجزية، وقد منعنا من ظلمهم، وأذاهم؟ قال: حديث ابن عباس أيما مصر مصرته العرب)انتهى، وهذا مُشكل لحال حنش، ومما يزيل الإشكال أن هذا الحديث مما انتقاه الإمام أحمد فقد قال في العلل برواية ابنه عبدالله(٢/٤٨٦): (حسين بن قيس، يقال له: حنش: **متروك الحديث له حديث واحد حسن**. روى عنه التيمي في قصة البيع أو نحو ذلك الذي استحسنه أبي)انتهى، وهذا نص مهم جداً، قال صالح آل الشيخ في التكميل ص(٧٣): (وقوله " البِيَع " لعلها جمع بيعة، فيعني هذا الأثر عن ابن عباس...احتج به؛ لأن العمل عليه، ولأنه ليس ثمّ مايدفعه، وهذه قاعدة أحمد).

(١) فتاوى السبكي(٢/٣٩١).

(٢) فقه الجهاد(٢/١٠١١).

(٣) مصنف عبدالرزاق (٦/٦٠).

ﷺ بأهل خيبر، فهذه **أمصار المسلمين، التي لا حظ لأهل الذمة فيها**، إلا أن رسول الله ﷺ كان أعطى خيبر اليهود معاملة لحاجة المسلمين كانت إليهم، فلما استغنى عنهم أجلاهم عمر، وعادت كسائر بلاد الإسلام، فهذا حكم أمصار العرب)[١]، وقال الطبري: (وأمصار المسلمين ما كان خططاً، أو عنوة مقسومة، أو صلحاً أسلم أهلها عليها مثل الطائف والمدينة)[٢].

- فهذه هي أمصار المسلمين التي مصّروها وهذا هو مفهومها عند العلماء، والمُناقش لم يحرم بناء الكنائس إلا على جزيرة العرب، وجوّزها في بقية أمصار المسلمين! فهل أمصار المسلمين لاتعني عنده إلا جزيرة العرب ؟
- ثم إن المُناقش لم يتعرض لشروط عمر المشهورة عند الفقهاء، و(هذه الشروط أشهر شيء في كتب الفقه والعلم، وهي مجمع عليها في الجملة، بين العلماء من الأئمة المتبوعين، وأصحابهم، وسائر الأئمة، ولولا شهرتها عند الفقهاء لذكرنا ألفاظ كل طائفة فيها) كما قال ابن تيمية [٣]، قال السبكي: (حتى رأيت في كتب الحنابلة أنه عند الإطلاق يحمل على شروط عمر كأنها صارت معهودة شرعاً)[٤]، وقال ابن القيم: (شهرة هذه الشروط تغني عن إسنادها، فإن الأئمة تلقوها بالقبول وذكروها في كتبهم واحتجوا بها، ولم يزل ذكر الشروط العمرية على ألسنتهم وفي كتبهم، وقد أنفذها بعده الخلفاء وعملوا بموجبها)[٥].

٣/ الدليل الثالث هو: الإجماع.

---

(١) الأموال ص(١٢٧).

(٢) اختلاف الفقهاء- كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ص(٢٣٦).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم (١/٣٦٥).

(٤) فتاوى السبكي(٢/٣٩٩).

(٥) أحكام أهل الذمة (١/١١٦٥).

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال الطبري(ت٣١٠): (وأجمعوا أنه ليس لهم أن يبتدئوا إحداث بيعة ولا كنيسة في أمصار المسلمين التي مصّروها، ولا في شيء من أرض الحجاز)[١].

٢. قال ابن حزم(ت٤٥٦) بعد أن ذكر أنهم اتفقوا أن أهل الذمة يدفعون الجزية: (على أن يلتزموا على أنفسهم أن لايحدثوا شيئاً في مواضع كنائسهم وسكناهم ولاغيرها، ولا بيعة، ولاديراً، ولاقلّاية، ولاصومعة، ولايجددوا ماخرب منها، ولايحيوا ما دثر)، وذكر أموراً مما يجب التزامهم بها، ثم قال: (فاذا فعلوا كل ما ذكرنا، ولم يبدلوا ذلك الدين الذي صولحوا عليه بين الإسلام، فقد حرمت دماء كل من وفى بذلك وماله وأهله وظلمه، واختلفوا إن لم يف بشيء من الشروط التي ذكرنا ولا بواحد أيحرم قتله وسبي أهله وغنيمة ماله أم لا)[٢].

٣. وقال الطرطوشي(ت٥٢٠): (وأما الكنائس فإن عمر بن الخطاب ﷺ أمر بهدم كل كنيسة لم تكن قبل الإسلام، ومنع أن تحدث كنيسة...وكان عروة بن محمد يهدمها بصنعاء، وهذا مذهب علماء المسلمين أجمعين)[٣].

٤. وقال ابن هبيرة: (ت٥٦٠): (واتفقوا على أنه لا يجوز لهم إحداث كنيسة، ولا بيعة في المدن والأمصار في بلاد الإسلام، ثم اختلفوا: هل يجوز إحداث ذلك فيما قارب المدن؟)[٤] فذكر المنع عند الجمهور والجواز عند الحنفية إذا كانت القرية بعيدة [٥].

---

(١) اختلاف الفقهاء- كتاب الجهاد والجزية وأحكام المحاربين ص(٢٣٦).

(٢) مراتب الإجماع ص(١١٦).

(٣) سراج الملوك ص(١٣٨).

(٤) اختلاف الأئمة العلماء (٣٣٧/٢)، و المقصود بالاتفاق هنا اتفاق الأربعة، كما سبق التنبيه عليه.

(٥) قال: (قال أبو حنيفة: إن كان الموضع قريباً من المدينة بحيث يكون حكمه حكم المصر بحيث يجوز فيه صلاة الجمعة أو العيدين، وهو قدر ميل أو أقل، وهو ثلث فرسخ فلا يجوز فيه إحداث ذلك، وإن كان الموضع أبعد من هذا

٥. وقال العمراني (ت٥٨٨): (رُوِي عن ابن عبَّاس: أنه قال: "أيما مصر مصرته العرب.. فليس للعجم أن يبنوا فيه كنيسة" ولا مخالف له في الصحابة)(١).

٦. وقال ابن تيمية (ت٧٢٨): (اتفق المسلمون على أن ما بناه المسلمون من المدائن لم يكن لأهل الذمة أن يحدثوا فيها كنيسة)(٢)، وقال: (شروط عمر ﷺ، التي اتفقت عليها الصحابة، وسائر الفقهاء بعدهم)(٣)، وقال: (هذه الشروط أشهر شيء في كتب الفقه والعلم، وهي مجمع عليها في الجملة) (٤)، وفي الفروع: (ويمنعون من إحداث الكنائس والبيع، ذكره شيخنا إجماعاً، إلا فيما شرطوه فيما فتح صلحاً على أنه لنا)(٥).

٧. وقال ابن القيم (ت٧٥١): (إن قيل: فما حكم هذه الكنائس التي في البلاد التي مصرها المسلمون؟ قيل: هي على نوعين: أحدهما: أن تحدث الكنائس بعد تمصير المسلمين لمصر فهذه تزال اتفاقاً)(٦).

٨. وقال السبكي(ت٧٥٦): (بناء الكنيسة حرام بالإجماع، وكذا ترميمها)(٧)، وقال: (وقد أخذ العلماء بقول ابن عباس هذا وجعلوه مع قول عمر وسكوت بقية الصحابة إجماعاً)(٨).

المقدار جاز، فأما إذا كان بين البيوت وكان ذلك الموضع دون ثلث فرسخ، فهو في حكم البلد لا يجوز إحداث البيع فيه)انتهى، وسبق النقل عن ابن عابدين وقوله: (لا يجوز إحداث كنيسة في القرى ومن أفتى بالجواز فهو مخطئ ويحجر عليه...وفي الوهبانية: إنه الصحيح من المذهب الذي عليه المحققون).

(١) البيان في مذهب الإمام الشافعي (٢٨٠/١٢).

(٢) مجموع الفتاوى(٦٣٤/٢٨-٦٣٥).

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم(٥١٠/١).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٦٥/١).

(٥) الفروع (٣٣٨/١٠).

(٦) أحكام الذمة (١١٨٥/٣).

(٧) فتاوى السبكي (٣٦٩/٢).

(٨) المرجع السابق(٣٩١/٢).

٩. وقال قاضي صفد محمد بن عبدالرحمن الدمشقي(ت بعد ٧٨٠ هـ): (اتفقوا على أنه لا يجوز إحداث كنيسة ولابيعة في المدن والأمصار بدار الإسلام. واختلفوا: هل يجوز إحداث ذلك فيما قارب؟)[١].

١٠. وقال العيني(ت٨٥٥): (ما مصره المسلمون... فلا يجوز فيها إحداث بيعة، ولا كنيسة ولا مجتمع لصلواتهم ولا صومعة، بإجماع أهل العلم... ما فتحه المسلمون عنوة، فلا يجوز إحداث شيء فيها بالإجماع)[٢].

١١. وقال ابن الهمام(ت٨٦١): (ما مصره المسلمون... فلا يجوز فيها إحداث بيعة ولا كنيسة ولا مجتمع لصلاتهم ولا صومعة بإجماع أهل العلم...ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز فيها إحداث شيء بالإجماع)[٣].

١٢. وقال برهان الدين ابن مفلح(ت٨٨٤) عن الكنائس والبِيع: (يمنعون من إحداثهما في دار الإسلام إجماعاً)[٤].

١٣. وقال الدردير(ت١٢٠١): (أما البلد التي اختطها المسلمون[٥] كالقاهرة فلا يجوز الإحداث فيها باتفاق)[٦].

١٤. وقصّ ابن عابدين(ت١٢٥٢) قصة حدثت في زمنه لإعادة بناء كنيسة في زمنه للنصارى، وقد كانت لليهود، يقول: (طلبوا فتوى على صحة ذلك الإذن، وعلى

(١) رحمة الأمة ص(٤٠١)، ويشبه كلامه كلام ابن هبيرة، فلعله أخذه منه.

(٢) البناية شرح الهداية(٧/٢٥٥-٢٥٦)، ونقله ابن نجيم في البحر(٥/١٢١).

(٣) فتح القدير(٦/٥٨)، والظاهر أنه نقله عن البناية، وهو يصرح بالنقل عن العيني في مواضع، ولم يصرح هنا.

(٤) المبدع (٣/٣٧٨).

(٥) (أي: نزلها المسلمون، قال في النهاية: الخِطة بالكسر، الأرض يختطها الإنسان لنفسه، بأن يعلم عليها علامة، ويخط عليها خطاً ليعلم أنه قد احتازها، وبه سميت خطط الكوفة والبصرة) كما في شرح خليل للخرشي(٣/١٤٨).

(٦) الشرح الكبير (٢/٢٠٤).

كونها صارت معبداً للنصارى، فامتنعت من الكتابة...وقلت: إن ذلك غير جائز فكتب لهم بعض المتهورين طمعاً في عرض الدنيا أن ذلك صحيح جائز، فقويت بذلك شوكتهم...وهذه الكنيسة كذلك جعلوها معبداً لهم حادثاً، فما أفتى به ذلك المسكين **خالف فيه إجماع المسلمين**...ولا شك أن من أفتاهم وساعدهم وقوى شوكتهم يخشى عليه سوء الخاتمة، والعياذ بالله تعالى)(١).

١٥. وقال ابن باز(ت١٤٢٠): (أجمع العلماء -رحمهم الله- على تحريم بناء الكنائس في البلاد الإسلامية، وعلى وجوب هدمها إذا أُحدثت، وعلى أن بناءها في الجزيرة العربية؛ كنجد والحجاز، وبلدان الخليج، واليمن، أشد إثماً وأعظم جرماً)(٢).

١٦. وفي فتاوى اللجنة الدائمة: (أجمع العلماء على تحريم بناء المعابد الكفرية، مثل: الكنائس في بلاد المسلمين، وأنه لا يجوز اجتماع قبلتين في بلد واحد من بلاد الإسلام، ...وأجمعوا على وجوب هدم الكنائس وغيرها من المعابد الكفرية إذا أحدثت في أرض الإسلام...وأجمع العلماء -رحمهم الله تعالى- على أن بناء المعابد الكفرية، ومنها الكنائس في جزيرة العرب، أشد إثماً وأعظم جرماً)(٣).

١٧. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (يختلف حكم إحداث المعابد في أمصار المسلمين باختلاف الأمصار على النحو التالي: أ - ما اختطه المسلمون كالكوفة والبصرة، فلا يجوز فيها إحداث كنيسة ولا بيعة ولا مجتمع لصلاتهم ولا صومعة بإجماع أهل العلم. ب - ما فتحه المسلمون عنوة، فلا يجوز فيه إحداث شيء بالاتفاق

---

(١) حاشية ابن عابدين(٤/٢٠٤-٢٠٥).

(٢) من تقديمه لرسالة إسماعيل الأنصاري "حكم بناء الكنائس والمعابد الشركية في بلاد المسلمين" ص(٦).

(٣) فتاوى اللجنة الدائمة-المجموعة الثانية(١/٤٦٩)، والفتوى سنة (١٤٢١)هـ، برئاسة عبدالعزيز آل الشيخ.

لأنه صار ملكاً للمسلمين، واختلفوا في هدم ما كان فيه...)[1].

ونوقش الاستدلال بالإجماع:

- (أن من فقهاء المسلمين من أجاز لأهل الذمة إنشاء الكنائس والبيع وغيرها من المعابد في الأمصار الإسلامية، وفي البلاد التي فتحها المسلمون عنوة...إذا أذن لهم إمام المسلمين)[2].
- أما(مامصّره المسلمون كالكوفة والبصرة وبغداد...قال الزيدية: يجوز لهم الإحداث إذا أذن لهم الإمام بذلك...مافتحه المسلمون عنوة...قال ابن القاسم المالكي: يجوز لهم الإحداث إذا أذن لهم الإمام بذلك)[3].
- (ويرى المالكية أنه لا مانع من إحداث كنيسة؛ إن كان في ذلك مصلحة أو ترتب على منع إحداث كنيسة مفسدة أعظم، فيجوز؛ ارتكاباً لأخف الضررين)[4].

ويمكن الجواب عن هذه المناقشة:

- أما ما مصّره المسلمون وأحدثوه من البلدان، فقد نقل د.زيدان فيه خلاف الزيدية ثم رجّحه، وهذا لا يعتبر خلافاً، ولا يعتد به في مقابل الإجماع، فإن الزيدية وفاقهم وخلافهم غير معتبر، وقد قال النووي: (قالت الزيدية والقاسمية من الشيعة لا يجوز الاستنجاء بالأحجار مع وجود الماء) ثم قال: (وأما الشيعة **فلا يعتد بخلافهم**، ومع هذا فهم محجوجون بالأحاديث الصحيحة أن النبي ﷺ أمر بالاستنجاء بالأحجار

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية (٣٨/ ١٥٠).

(٢) فقه الجهاد(٢/١٠٠٩).

(٣) "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام" ص(٩٦)، ثم قال: (والقول الراجح من أقوال الفقهاء فيما يخص معابد أهل الذمة هو ماذهب إليه الزيدية وابن القاسم المالكي)، وقد نقل د.القرضاوي عن د.زيدان هذه الأقوال لكنه جعل مافتح عنوة وما مصره المسلمون شيئاً واحداً في اختيار ابن القاسم والزيدية وهذا خطأ لاختلاف القولين.

(٤) فقه الجهاد (٢/١٠٠٩).

وأذن فيه وفعله)[1]، وقال في رفع اليدين للتكبير: (ونقل العبدري عن الزيدية أنه لا يرفع يديه عند الإحرام، **والزيدية لا يعتد بهم في الإجماع**)[2].

- ولذلك تجد أساطين الوفاق والخلاف كابن المنذر وابن عبدالبر، لا يذكرونهم فضلاً عن أن يعتدوا بهم، وقد قال ابن حزم في مراتب الإجماع: (وإنما نعني بقولنا: العلماء، من حفظ عنه الفتيا من الصحابة والتابعين وتابعيهم وعلماء الأمصار وأئمة أهل الحديث، ومن تبعهم ﷺ أجمعين)[3]، ثم قال في أحد المواضع: (وإنما أدخلت هذا الاتفاق على جوازه لخلاف الزيدية)[4]، فتعقبه ابن تيمية بقوله: (قد ذكر هو أنه لا يذكر إلا خلاف أهل الفقه والحديث، دون المعتزلة والخوارج والرافضة ونحوهم، فلا معنى لإدخال الزيدية في الخلاف وفتحِ هذا الباب)[5].
- وأما مافتحه المسلمون عَنوة؛ فما نُقل عن ابن القاسم من جواز إحداث الكنائس فيه، يوضحه الرجوع إلى كلامه والنظر في سياقه وقيوده، فقد قال في المدونة:
- (ولا أرى أن يمنعوا من ذلك في قراهم التي صالحوا عليها؛ لأن البلاد بلادهم يبيعون أرضهم وديارهم ولا يكون للمسلمين منها شيء، **إلا أن تكون بلادهم غلبهم عليها المسلمون وافتتحوها عنوة فليس لهم أن يحدثوا فيها شيئاً**؛ لأن البلاد بلاد المسلمين ليس لهم أن يبيعوها ولا أن يورثوها وهي فيء للمسلمين، فإذا أسلموا لم يكن لهم فيها شيء، فلذلك لا يتركون، وأما ما سكن المسلمون عند افتتاحهم وكانت مدائنهم التي اختطوها مثل الفسطاط والبصرة والكوفة وإفريقية وما أشبه ذلك من

---

(١) المجموع (١٠١/٢).

(٢) المرجع السابق(٣٠٥/٣).

(٣) مراتب الإجماع ص(١٢).

(٤) المرجع السابق ص(١٢٥).

(٥) نقد مراتب الإجماع ص(٢٩٨).

مدائن الشام فليس ذلك لهم، إلا أن يكون لهم شيء أعطوه فيوفى لهم به[1]؛ لأن سكك المدائن قد صارت لأهل الإسلام مالاً لهم يبيعون ويورثون وليس لأهل الصلح فيها حق، فقد صارت مدائن أهل الإسلام أموالاً لهم)[2].

- والمهم من كلامه ما يختص بأرض العنوة وقوله: (إلا أن تكون بلادهم غلبهم عليها المسلمون وافتتحوها عنوة فليس لهم أن يحدثوا فيها شيئاً)، وهو صريح في المنع من إحداث الكنائس في أرض العنوة التي هي فيء للمسلمين ولاتُملك، وقد ذكر أولاً أرض الصلح وهذه لا إشكال فيها، وذكر آخر الأمر الأرض التي اختطها المسلمون وأحدثوها، واستثنى شيئاً واحداً في هذه الأرض وأنه يجوز للإمام أن يتنازل عن جزء من هذه الأرض مشروط في عقد الجزية فتكون لهم يعطيها إياهم، أو يكون المراد: أنه إذا اختط المسلمون والكفار بلدة جديدة فيعطى الكفار ما اختطوه، وتكون كأرض الصلح في جواز الإحداث، وهذا أظهر.

- قال الدسوقي: (وأما لو كانت تلك البلد اختطها المسلمون معهم، ففي جواز إحداثها وعدمه قولا ابن القاسم وابن الماجشون)[3]، وقد ذكر الحطاب القولين بقوله: (مذهب ابن القاسم على ما نقله ابن عرفة أن يترك لأهل الذمة كنائسهم القديمة في بلد العنوة المقر بها أهلها، وفيما اختطه المسلمون فسكنوه معهم، وأنه لا يجوز إحداثها إلا أن يعطوا ذلك، وهذا هو المأخوذ من المدونة في كتاب الجعل والإجارة **بعد تأمل كلامه وكلام شراحه**، وقال عبد الملك: لا يجوز الإحداث مطلقاً

---

(١) التوفية بالعهد في هذا المقام ورد عن الإمام مالك أيضاً، وذكره ابن تيمية في سياق أرض العنوة حين قال: (والمدينة التي يسكنها المسلمون والقرية التي يسكنها المسلمون، وفيها مساجد المسلمين لا يجوز أن يظهر فيها شيء من شعائر الكفر؛ لا كنائس؛ ولا غيرها؛ إلا أن يكون لهم عهد فيوفى لهم بعهدهم)، كما في الفتاوى(٦٣٥/٢٨).

(٢) المدونة(٤٣٥/٣).

(٣) حاشية الدسوقي (٢٠٤/٢).

ولا يترك لهم كنيسة..وهو الذي رآه البساطي فاعترض على المؤلف)[1]انتهى، والبساطي شارح خليل، واعترض على عبارة لخليل مشكلة وهي قوله:

- (**وللعنوي إحداث كنيسة إن شرط وإلا فلا**)[2]، وقد قال الدردير بعدها: (وهذا ضعيف، والمعتمد أنه ليس له الإحداث، ولا يمكن منه شرط أو لا)[3]، وقال الزرقاني: (والذي عليه المحققون، وتجب به الفتوى أنه لا يمكّن العنوي من الإحداث مطلقًا، شرط أم لا)[4]، وقال العدوي: (والمعتمد الذي عليه المحققون، وتجب به الفتوى أنه لا يمكن العنوي من الإحداث مطلقا سواء شرط أم لا)[5].
- هذا كله استشكالاً منهم لظاهر العبارة، وإلا فلو حُملت على الكافر الذي اختط وأحدث بلاداً جديدة مع المسلمين وأعطي إياها لزال الإشكال، كما قال الدسوقي معقباً على الدردير: (كان الأولى للشارح حذف المبالغة، ويقول في حلّ المتن: لا يجوز للكفار الإحداث ببلد انفرد المسلمون باختطاطها ثم انتقل الكفار إليها وسكنوا فيها مع المسلمين)[6].
- وقد قال القرافي: (وأما أهل العنوة فلا يمكنون من ذلك، وإن كانوا معتزلين عن بلادنا؛ لأن قهرنا لهم أزال ذلك والتمكن منه فلا نعيده)[7]، وفي ديوان الأحكام:

---

(١) مواهب الجليل (٣/٣٨٤).

(٢) مختصر خليل ص(٩٢)، والعنوي (أي الذي فتحت بلده بقتال) كما في منح الجليل(٣/٢٢١)، وقوله:إن شرط، أي:(الإحداث عند ضرب الجزية عليه، أي: إن سأل الإمام فأجابه لذلك، وإلا فالعنوي مقهور لا يتأتى منه شرط) كما في الشرح الكبير للدردير(٢/٢٠٣).

(٣) الشرح الكبير (٢/٢٠٣-٢٠٤).

(٤) شرح الزرقاني(٣/٢٥٧)، وينظر: حاشية البناني معه فقد اعترض عليه.

(٥) حاشية العدوي على الخرشي(٣/١٤٨).

(٦) حاشية الدسوقي (٢/٢٠٤).

(٧) الذخيرة (٣/٤٥٨).

(وإن كانوا بين أظهر المسلمين منعوا من ذلك كله...وإن شرطوا ألا يمنعوا من إحداث الكنائس وصالحهم الإمام على ذلك عن جهل منه، فنهي رسول الله ﷺ عن ذلك أولى بالاتباع والانقياد، ويمعنون من ذلك في حريم الإسلام وفي قراهم التي سكنها المسلمون معهم، ولا عهد في معصية الله إلا في رمِّ كنائسهم إن اشترطوا ذلك لا غير، فيوفى لهم به)[١].

- وبعد هذا العرض المختصر، فإن المعاصر نسب لابن القاسم جواز إحداث الكنائس في أرض العنوة ولم يذكر شيء من الإشكال في النسبة إليه، ولا ما اعتُرِض به على خليل، وإهدار الإجماع ليس بأسهل من إهدار نسبة قول غير جلي حتى عند بعض أرباب المذهب، على أنه لو سُلِّم بأن مراد ابن القاسم أرض العنوة، فإن شرط الإحداث= إذن الإمام ودفع الجزية، كما قال خليل: (إن شرط)، أي: (الإحداث، أي: أذن له الإمام فيه حين ضرب الجزية عليه، فلا ينافي العنوة (وإلا) أي: وإن لم يأذن له الإمام فيه حينه، بأن منعه أو سكت (فلا) يجوز له إحداث كنيسة، هذا مذهب ابن القاسم)[٢].
- **والخلاصة:** أنه ليس في قول ابن القاسم تجويز إحداث الكنيسة في أرض العنوة، وإن سُلِّم بذلك في قوله أو قول من بعده فهو مشروط بإذن الإمام عند ضرب الجزية عليهم، فيقتطع لهم أرضاً لايخالطهم المسلمون فيها[٣].
- وأما قول د. القرضاوي: (ويرى المالكية أنه لا مانع من إحداث كنيسة؛ إن كان في ذلك **مصلحة**، أو **ترتب على منع إحداث كنيسة مفسدة أعظم**، فيجوز؛ ارتكاباً

(١) ديوان الأحكام الكبرى(٦٢٨).

(٢) منح الجليل (٣/٢٢٢).

(٣) وقد عرضت هذا الكلام على بعض المالكية فأقروه ومنهم د.عبدالحميد المبارك، من شيوخ المالكية في الأحساء.

لأخف الضررين)[1]، فقيده الأول وهو: المصلحة؛ هذا من كيسه وهو خطأ على المالكية، وقد وثّقه في الحاشية بقوله: (انظر: التاج والأكليل(٣/٣٨٥)، حاشية الدسوقي(٢/٢٠٤) نقلاً عن مدونة الفقه المالكي وأدلته للصادق بن عبدالرحمن الغرياني(٢/٤٧٣))، وقد رجعت إلى جميع ما ذكره وليس فيها هذا القيد ![2]

- وأما قيد: المفسدة الأعظم، فهي قاعدة أخف الضررين؛ ولا تختص بهذا الباب من المحرمات، وهي تدل على أن هذا الأمر محرم في الأصل وليس بجائز، فانعكس مراده وقد تحرّز من ذلك بزيادة "المصلحة" من عنده، وهذا نص خليل: (وللصلحي الإحداث، وبيع عرصتها، أو حائط، لا ببلد الإسلام إلا لمفسدة أعظم)[3].
- وعلى كل حال فالمالكية حتى في بلد الصلح لايجوزون بناء الكنائس، إلا إذا لم يكن معهم مسلمون، قال ابن رشد الجد: (وإنما يكون لأهل الصلح أن يحدثوا الكنائس في قراهم التي صالحوا عليها، وأن يَرُمُّوا كنائسهم القديمة، إذا كانوا منقطعين عن دار الإسلام وحريمه، ولم يسكن المسلمون معهم في موضعهم، وإن لم يشترطوه... وأما إذا كانت قراهم في بلاد الإسلام، فليس ذلك لهم، إلا أن يكون لهم أمر أعطوه، قاله مالك في المدونة، واختلف في أهل العنوة، فقال ابن القاسم: ليس ذلك لهم، وقال

---

(١) فقه الجهاد (٢/١٠٠٩).

(٢) د. القرضاوي هنا يزيد حرفاً مؤثراً في الحكم عند الفقهاء، ولو التزم الأدب مع أئمة الإسلام لكان الأمر أيسر، لكنه سبق ذكر ماوصفهم به في المبحث السابق، وهو هنا يقول عن السواد العظيم لأئمة الإسلام (٢/١٠٠٩): (ومما يدعو للدهشة أن المتشددين من الفقهاء الذين منعوا أو ضيّقوا في إقامة كنائس في أرض الإسلام، قد تأثروا بالجو السائد في العالم في تلك الأزمنة) انتهى! ومارميه لهم بسذاجة الاستدلال وأنه تأثر بالأجواء بأهون من رميهم بالمتشددين، مع أن قوله في تبرير رأيه: (وفي ظل المتغيرات الدوليّة والإقليمية والمحلية، وسيادة مفهوم المواطنة لدى الأمم المختلفة= أنه لامانع من إنشاء كنائس في ديار الإسلام)، منه تأثر بالجو السائد، والله المستعان.

(٣) مختصر خليل ص(٩٢).

غيره: ذلك لهم، والقولان في الجعل والإجارة من المدونة)[١]، وهذا تلخيص حسن.

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين: استدل أصحاب هذا القول:

بـ(أن الإسلام يقر أهل الذمة على مذاهبهم، ومن لوازم هذا الإقرار السماح لهم بإنشاء معابدهم إلا إذا وجد مانع من ذلك)[٢]، (وليس من المعقول أن يقر الإسلام أهل الذمة، على دينهم ومعتقداتهم وشعائرهم، ثم ينهاهم عن إقامة معابدهم التي يتعبدون فيها)[٣].

ويمكن مناقشة هذا الاستدلال[٤]:

- بأن هذا اللازم لم يفهمه أهل الإجماع الذي انفضّ أهله، وهذا المعقول مصادم للمنقول عن عمر وابن عباس ﭫ.
- ثم إنه غير لازم وذلك أن الإقرار ينافي الإنشاء فليس من لوازمه، فالإقرار يتعلق بالماضي، والإنشاء يتعلق بالمستقبل.
- وطرد هذا اللازم يجعلهم يدعون إلى دينهم أيضاً ويظهرون شعائرهم، فلايكون فرق بين دار الكفر ودار الإسلام، فهم يُمنعون من إقامة عباداتهم في مجامع المسلمين، وإظهار الفطر في رمضان، والإعلان بشرب وأكل مايعتقدون حله، ولايمنعون من ذلك في بيوتهم.
- و(إحداث هذه الأمور إحداث شعار الكفر، وهو أغلظ من إحداث الخمارات والمواخير، فإن تلك شعار الكفر وهذه شعار الفسق، ولا يجوز للإمام أن يصالحهم

---

(١) البيان والتحصيل (٩/٣٤٠-٣٤١)، وقوله: (قال غيره)، قاله سحنون في المدونة(٣/٤٣٦)، ولم يبين من هم.

(٢) "أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام" ص(٩٩).

(٣) فقه الجهاد (٢/١٠٠٩).

(٤) أفادني في كثير من هذه المناقشة بعض الإخوة، جزاهم الله خيراً.

في دار الإسلام على إحداث شعائر المعاصي والفسوق، فكيف إحداث موضع الكفر والشرك؟ !)[1].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، فـ**الذي يظهر أن نسبة القول بجواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين إلى الشذوذ صحيحة**؛ لمخالفته للإجماع الصحيح، وجزيرة العرب أشد في ذلك، وقد استثناها حتى المعاصرين الذي خالفوا في غيرها، ويليها أمصار المسلمين التي أحدثوها أو فتحوها عنوة، أما أرض الصلح فهي لهم، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصحُّ أن يخرم به الإجماع، إلا مانُسب لابن القاسم(ت١٩١) في أرض العنوة، وتقدّم أنه لايصح عنه بإطلاق، وأصل الباب ماجاء في الشروط العمرية وما احتج به الإمام أحمد من قول ابن عباس -رضي الله عنهما-: **(أما ما مصَّر المسلمون فلا ترفع فيه كنيسة...وما كان من أرض صولحت صلحاً، فعلى المسلمين أن يفوا لهم بصلحهم)**، وقد (أخذ العلماء بقول ابن عباس هذا، وجعلوه مع قول عمر، وسكوت بقية الصحابة إجماعاً)[2]، والله أعلم.

---

(١) أحكام أهل الذمة (١١٨٥/٣).

(٢) فتاوى السبكي(٣٩١/٢).

المبحث الرابع: جواز تولّي الكافر رئاسة الدولة
وفيه أربعة مطالب:
المطلب الأول: صورة المسألة وتحرير محل الشذوذ:

الدولة في اللغة: أصل (يدل على تحول شيء من مكان إلى مكان)[1]، وقد قيل: بأن (الدُّولةُ والدَّوْلةُ لغتان)[2]، وقيل:(الدُّولة في المال، والدَّولة فِي الحرب)[3]، قال ابن فارس: (وإنما سميا بذلك من قياس الباب؛ لأنه أمر يتداولونه، فيتحول من هذا إلى ذاك، ومن ذاك إلى هذا)[4]، فالمال يتنقل بين الناس، قال الله: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾[5] ، والحرب دُول، والذي يُدال له هو المنتصر، قال الله: ﴿وَتِلۡكَ ٱلۡأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيۡنَ ٱلنَّاسِ﴾[6]، و(دالت الأيام تدول مثل: دارت تدور وزناً ومعنى)[7].

والدولة في الحرب هي الأقرب للمراد، وقد تطرقت بعض المعاجم المعاصرة للمعنى المراد بالبحث، ومن ذلك ماجاء في المعجم الوسيط في تعريف الدولة بأنها: (مجموع كبير من الأفراد يقطن بِصفة دائمة إقليماً معيناً ويتمتع بالشخصية المعنوية، وبنظام حكومي وبالاستقلال السياسي)[8].

وأما الدولة في الاصطلاح الفقهي،فإنه (لم يشع استعمال الفقهاء لهذا المصطلح،

---

(١) مقاييس اللغة(٢/٣١٤).

(٢) العين (٨/٧٠).

(٣) تهذيب اللغة (١٤/١٢٤).

(٤) مقاييس اللغة(٢/٣١٤).

(٥) من الآية(٧) من سورة الحشر.

(٦) من الآية(١٤٠) من سورة آل عمران.

(٧) المصباح المنير (١/٢٠٣)، وانظر: لسان العرب(١١/٢٥٢).

(٨) المعجم الوسيط(١/٣٠٤)، وفي معجم متن اللغة(٢/٤٧٦) جاء في تعريف الدولة: (المملكة تساس بنظامٍ واحدٍ، أو أنظمةٍ يسيطر عليها نظام واحد).

وورد استعماله في بعض كتب السياسة الشرعية والأحكام السلطانية)(١)، وكان يطلق (عليها الفقهاء اصطلاح "دار الإسلام"، لأن اصطلاح "الدولة" لم يكن معروفاً)(٢)، فالكلام على دار الإسلام وأركانها يمكن نقله هنا في أحكام الدولة، و(المعهود أن "الدولة"هي: مجموعة الإيالات تجتمع لتحقيق السيادة على أقاليم معينة، لها حدودها، ومستوطنوها، فيكون الحاكم أو الخليفة، أو أمير المؤمنين، على رأس هذه السلطات)(٣)، والمراد بالدولة في بحث المسألة: الدولة المسلمة، والكلام عن الإمامة العظمى(٤).

وهذا هو تحرير محل الشذوذ، وتبيين محل النزاع في المسألة :

---

(١) الموسوعة الفقهية الكويتية(٢١/٣٦).

(٢) الفقه الإسلامي وأدلته للزحيلي(٨/٦٣٠٤).

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١/٣٦)، و(الإيالة: السياسة، وأخذت في بعض كتب الأنظمة الإسلامية معنى السلطة، فيقال: إيالة القضاء، إيالة الحسبة، وهكذا "الغياثي ٢٥٦") كما حاشية المرجع نفسه.

(٤) بعض الفقهاء يتسامح في بعض الأعمال التي ليس فيها ولاية على المسلمين، كوزارة التنفيذ ونحوها في جباية الجزية والخراج، كما قال الماوردي في الأحكام السلطانية ص(٥٦-٥٩): (وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقل؛ لأن النظر فيها مقصور على رأي الإمام وتدبيره، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاة يؤدي عنه ما أمر، وينفذ عنه ما ذكر، ويمضي ما حكم، ويخبر بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدد من حدث ملم؛ ليعمل فيه ما يؤمر به، فهو معين في تنفيذ الأمور، وليس بوال عليها ولا متقلداً لها، فإن شورك في الرأي كان باسم الوزارة أخص، وإن لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة أشبه، وليس تفتقر هذه الوزارة إلى تقليد، وإنما يراعى فيها مجرد الإذن، ولا تعتبر في المؤهل لها الحرية ولا العلم؛ لأنه ليس له أن ينفرد بولاية ولا تقليد). إلى أن قال: (الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ)، وانظر: الأحكام السلطانية للفراء ص(٣١)، ومع سهولة هذا المنصب بالنسبة إلى رئاسة الدولة ونحوها من الولايات إلا أن ذلك لم يقرّ فقد استدركه الجويني على المؤلف فقال في الغياثي ص(١٥٦): (**وهذه عثرة ليس لها مقيل**، وهي مشعرة بخلو صاحب الكتاب عن التحصيل، فإن الثقة لا بد من رعايتها، وليس الذمي موثوقاً به في أفعاله وأقواله، وتصاريف أحواله، وروايته مردودة، وكذلك شهادته على المسلمين، فكيف يقبل قوله فيما يسنده ويعزيه إلى إمام المسلمين، **فمن لا تقبل شهادته على باقة بقل، ولا يوثق به في قول وفعل، كيف ينتصب وزيراً؟ وكيف ينتهض مبلغاً عن الإمام سفيراً**، على أنا لا نأمن في أمر الدين شره، بل نرتقب - نفساً فنفساً - ضره، وقد توافت شهادة نصوص الكتاب والسنة على النهي عن الركون إلى الكفار، والمنع من ائتمانهم، واطلاعهم على الأسرار...)الخ.

١. اتفق العلماء على وجوب الإمامة[١]، وأن (الإمامة: موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالإجماع)[٢].

٢. و(أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال)[٣]، وذهب بعض المعاصرين إلى جواز تولي الكافر على المسلمين، وحُكم على قولهم بالبطلان، **وهذا هو الرأي المراد بحثه وتحقيق نسبته للشذوذ من عدمه.**

المطلب الثاني: القائلون بهذا الرأي من المعاصرين:

أبرز من قال بهذا القول من المعاصرين:

د. علي جمعة[٤]، وغيره [٥].

(١) قال ابن حزم في الفصل في الملل(٧٢/٤): (اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة التي أتى بها رسول الله ﷺ، حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة).

(٢) الأحكام السلطانية للماوردي ص(١٥)، قال: (وإن شذ عنهم الأصم).

(٣) قاله ابن المنذر، كما نقله ابن القيم عنه في أحكام أهل الذمة(٧٨٧/٢).

(٤) في برنامج على موقع اسمه: "بُص وطل"، الحلقة (٨٤) مع مفتي مصر د.علي جمعة، سئل سؤالاً هذا نصه: (ماحكم تولّي مسيحي حكم البلاد؟) فكان من جوابه: (أظن أنه يقصد حكم مصر...بلاد مصر تتميز بأن الغالبية العظمى الساحقة من سكانها هم من المسلمين، ولكن يوجد فيها غير المسلمين...ولكننا مع وجود الدولة الحديثة تساوى الناس جميعاً في الحقوق والواجبات وأصبح هذا السؤال لامحلّ له...والقضية ليست على قضية الدين، فإن الدين لم يعد هو الذي بموجبه يتم الاختيار، بل لابد الاختيار أن يتم بناء على الكفاءة والكفاية، **فإذا كانت هناك كفاءة وكفاية لمنصب معين، وبما في ذلك رئيس الجمهورية، فإنه يجوز لأي مواطن أن يتقدم وأن يكون كذلك)** انتهى، ويمكن رؤية الحلقة عبر هذا الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=fbVHm7MJPlc

(٥) كالقرضاوي ففي مقطع بعنوان "يوسف القرضاوي: لا مانع من تولي نصراني أو إمراة رئاسة الحكم" على الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=phqjcoG5zWc، سأله المذيع: هل تقبل ترشّح قبطي للرئاسة في مصر؟ فكان من جوابه: (نعم...ليست مشكلة...الذي يمنع أن يرشح له غير المسلم...هو الخليفة الذي يرأس الأمة الإسلامية بصفة عامة، وهذا له طبيعة دينية...بينما مصر أو غيرها يعتبر إقليم من أقاليم هذه الدولة الكبرى)، هكذا قال هنا، مع أنه قال في "فقه الجهاد" (١٠١٧/٢): (ولأهل الذمة الحق في تولي وظائف الدولة كالمسلمين، إلا ماغلب عليه الصبغة الدينية كالإمامة، **ورئاسة الدولة**، والقيادة في الجيش، والقضاء بين المسلمين، والولاية على

المطلب الثالث: وجه شذوذ هذا القول:

١/مخالفة الإجماع المحكي، وسيأتي توثيقه في المطلب الرابع.

٢/ حُكم بعض العلماء عليه بالبطلان ونحوه مما يرادف الشذوذ، ومن ذلك:

- قول مصطفى العدوي عندما سئل عمن أفتى بجواز تولي النصراني لرئاسة الجمهورية، فقال: (كلامه باطل...لا تجوز ولاية نصراني على بلاد المسلمين)[١]، وقال: (إن هؤلاء الذين يقولون: نولي أمر المسلمين كفاراً، قوم زائغون بلا شك)[٢].

المطلب الرابع: الأدلة والمناقشة ، وفيه ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: أدلة القائلين بتحريم تولّي الكافر رئاسة الدولة:

استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

١/قوله تعالى: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾[٣].

وجه الاستدلال:

(أن الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً بالشرع؛ فإن وجد ذلك فبخلاف الشرع)[٤]، (والخلافة أعظم السبيل)[٥]، ورئاسة الدولة نحوها، بل هي قائمة مقامها.

٢/قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ﴾[٦]، و حديث

الصدقات ونحو ذلك).

(١) كما في مقطع بعنوان "حكم تولي النصراني والمرأة منصب رئاسة الجمهورية" على هذا الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=_c17zKKgpKQ

(٢) كما في مقطع بعنوان "الرد على من يجيز ترشيح النصارى لرئاسة الجمهورية" على هذا الرابط: https://www.youtube.com/watch?v=m_E25HNw3pI

(٣) من الآية(١٤١) من سورة النساء.

(٤) أحكام القرآن لابن العربي(٦٤١/١).

(٥) الفصل في الملل لابن حزم(١٢٨/٤).

(٦) من الآية (٥٩) من سورة النساء.

عبادة ﷺ مما أخذه عليهم النبي ﷺ: ((**أن لا ننازع الأمر أهله، إلا أن تروا كفراً بواحاً**))[1].

وجه الاستدلال:

أن الله قال ﴿وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡ﴾ والكافر ليس منّا، ولذلك نهى النبي ﷺ عن منازعة الأمر أهله إلا إن رأى المسلمون كفراً، فالإسلام شرط في تولّيه، والكفر سببٌ لعزله[2]، ويتأيد ذلك بالإجماع الآتي.

٣/ الدليل الثالث هو: الإجماع.

وقد نقل الإجماع في هذه المسألة غير واحد من العلماء:

١. قال ابن المنذر(ت٣١٩): (أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم أن الكافر لا ولاية له على مسلم بحال)[3].

٢. وقال ابن حزم(ت٤٥٦): (اتفقوا أن الامامة لا تجوز لامرأة، ولا لكافر، ولا لصبي لم يبلغ)[4].

٣. وقال القاضي عياض(ت٥٤٤): (لا خلاف بين المسلمين أنه لا تنعقد الإمامة للكافر، ولا تستديم له إذا طرأ عليه)[5].

٤. وقال الطيبي(ت٧٤٣): (وأجمعوا على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، ولو طرأ عليه

(١) متفق عليه، أخرجه البخاري(٧٠٥٦)، ومسلم(١٧٠٩)، قال ابن حجر: (((**وأن لا ننازع الأمر أهله**)) أي: الملك والإمارة) كما في الفتح(٨/١٣).

(٢) انظر: الانتخابات وأحكامها ص(١٩١-١٩٢).

(٣) قاله ابن المنذر، كما نقله ابن القيم عنه في أحكام أهل الذمة(٧٨٧/٢)، ولعل كلامه هذا فيما لم يصلنا من الأوسط، وفي الإشراف قال(٢٣/٥): (أجمع عامة من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الكافر لا يكون ولياً لابنته المسلمة، لقطع الله تبارك وتعالى الولاية بين المسلمين والكافرين).

(٤) مراتب الإجماع ص(١٢٦)،ولم يتعقبه ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع بشيء.

(٥) إكمال المعلم(٢٤٦/٦)، ونقله عنه النووي وغيره.

الكفر انعزل)[1].

٥. وقال ابن حجر(ت٨٥٢): (تقدم البحث في هذا الكلام على حديث عبادة في الأمر بالسمع والطاعة إلا أن تروا كفراً بواحاً بما يغني عن إعادته، وهو في كتاب الفتن، **وملخصه أنه ينعزل بالكفر إجماعاً**)[2].

٦. وفي الموسوعة الفقهية الكويتية: (فالمتفق عليه من شروط الإمامة: أ - الإسلام)[3].

المسألة الثانية: أدلة القائلين بجواز تولي الكافر رئاسة الدولة:

لم أقف لمن قال بهذا القول على دليل، لكن مما علّلوا به:

- أن الدولة الحديثة تختلف عن الدولة سابقاً، وتساوى الناس جميعاً في الحقوق والواجبات[4].
- وماورد من منع تولية الكافر إنما هو في الخلافة العظمى دون رئاسة الدولة ونحوها[5].

ويمكن مناقشة ذلك بأمور:

- أن اختلاف الدولة الحديثة لا يلغي أحكام الشريعة، ومن ذلك: الولاء للمؤمنين والبراءة من الكافرين، قال الله: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَـٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ

---

(١) شرح المشكاة (٢٥٦٠/٨).

(٢) فتح الباري(١٢٣/١٣)، وقد نظرت في كلامه على حديث عبادة في الفتن، ولم أقف على حكايته للإجماع هناك.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويتية (٢١٨/٦).

(٤) كما ذكر د.علي جمعة، وسبق ذكر كلامه هذا عند توثيق قوله.

(٥) ذكره د.الطنطاوي، ود.القرضاوي كما سبق عند توثيق قوله.

ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ ﴾[1].

- قال ابن القيم: (ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعاً من تولّيهم، وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبداً، والولاية إعزاز، فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية صلة، فلا تجامع معاداة الكافر أبداً)[2].
- والتعلل بأن الأدلة الواردة بالمنع إنما هي في الخلافة العظمى على جميع بلاد المسلمين= منقوض بالمنع من ولاية الكافر ولاية عامة دونها، وبالمنع من ولايته ولاية خاصة، بل لا مدخل له في الولايات الكبيرة والصغيرة، وهذا كما سبق بالإجماع أنه: (لا ولاية له على مسلم بحال)[3].
- و أما الولاية العامة التي هي دون رئاسة الدولة؛ فالقضاء (ولا خلاف في اعتبار الإسلام)[4] في القاضي.
- وأما الولاية الخاصة، فولاية النكاح ولو كانت ابنته، وقد(أجمعوا أن الكافر لا يكون ولياً لابنته المسلمة)[5].
- بل فيما هو دون ذلك قال نبينا ﷺ لمن أراد المشاركة معه في القتال وهو مشرك:

---

(١) من الآية(٢٨) من سورة آل عمران.

(٢) أحكام أهل الذمة(١/٤٩٩).

(٣) قاله ابن المنذر، كما نقله ابن القيم عنه، وسبق توثيقه قبل صفحتين.

(٤) العدة في شرح العمدة ص(٦٦٠).

(٥)الإجماع لابن المنذر ص(٧٨)، وقال ابن قدامة (أما الكافر فلا ولاية له على مسلمة بحال، بإجماع أهل العلم) كما في المغني(٧/٢٧).

«**فارجع فلن أستعين بمشرك**»[1]، فكيف برئاسة الدولة التي يتبعها قيادة السلم والحرب، وتدبير أمور المسلمين.

- والفاروق عمر ﷺ لما قال له أبوموسى الأشعري ﷺ: (إن لي كاتباً نصرانياً، قال: ما لك؟ قاتلك الله! أما سمعت الله تبارك وتعالى، يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلۡيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوۡلِيَآءَۘ بَعۡضُهُمۡ أَوۡلِيَآءُ بَعۡضٖ﴾؟ ألا اتخذت حنيفاً؟ قال: قلت: يا أمير المؤمنين، لي كتابته وله دينه. قال: **لا أكرمهم إذ أهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم، ولا أدنيهم إذ أقصاهم الله**)[2]، قال ابن تيمية في سياقه: (كان السلف رضي الله عنهم يستدلون بهذه الآيات على ترك الاستعانة بهم في الولايات)[3]، وقال ابن كثير: (ففيه: أنه لا يجوز توليتُهم على شيء من أعمال المسلمين)[4].

المسألة الثالثة: حُكم نسبة هذا الرأي إلى الشذوذ:

بعد عرض هذا الرأي ودراسته، **فالذي يظهر أن نسبة القول بجواز تولّي الكافر رئاسة الدولة إلى الشذوذ صحيحة،** لمخالفته الإجماع الصحيح، ولم يثبت بعد البحث مخالف يصح أن يخرم به الإجماع، وهو من الأمور القطعية فيما دونها بكثير فمن لا

---

(١) أخرجه مسلم (١٨١٧).

(٢) أخرجه الخلال كما في أحكام أهل الملل ص(١١٧) قال: أخبرنا عبد الله، قال: حدثني أبي، قال: حدثنا وكيع، قال: حدثنا إسرائيل، عن سماك بن حرب، عن عياض الأشعري، عن أبي موسى به، قال ابن تيمية في اقتضاء الصراط(١/١٨٤): (فروى الإمام أحمد بإسناد صحيح) فذكره، وأخرجه البيهقي(١٨٧٢٧) وغيره من غير طريق الإمام أحمد، وفيه زيادة عدم إدخال النصراني المسجد.

(٣) اقتضاء الصراط المستقيم(١/١٨٤).

(٤) مسند الفاروق(٢/٣٤٦).

تقبل شهادته في باقة بقل، ولايزوّج ابنته المسلمة لعدم ولايته عليها، لايمكن أن يكون رئيساً على عموم المسلمين ووليا لأمرهم.

بل(لا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة. فخروج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء)[1]، فإذا كانوا لايدخلون أصلاً في اختيار الإمام وتنصيبه، فكيف يقال بجواز تنصيبهم أئمة على المسلمين؟! والله أعلم.

(١) غياث الأمم ص(٦٢-٦٣)

الخاتمة

الحمدلله الذي علّم بالقلم، وصلى الله وسلم على نبينا محمد، أما بعد:

فهذه أهم نتائج بحث: "الآراء الفقهية المعاصرة المحكوم عليها بالشذوذ" في العبادات:

ضابط الحكم على الرأي بالشذوذ: مخالفة النص الصريح الصحيح أو الإجماع الثابت، وأكثر مايقع هو مخالفة الإجماع، وبعد البحث فقد انقسمت المسائل المبحوثة إلى ثلاثة أقسام: مسألة تبين شذوذ الرأي المبحوث فيها، و مسألة تبين عدم شذوذ الرأي المبحوث فيها، ومسألة لم يُجزم بشذوذها، وهذا هو بيانها:

الآراء التي تبين بعد البحث شذوذها:

١. طهارة الخمر.

٢. القول بطهارة الدم الكثير.

٣. جواز استعمال آنية الذهب والفضة في غير الأكل والشرب.

٤. تحريم ختان الإناث.

٥. جواز حلق اللحية.

٦. وجوب قص ما زاد عن القبضة من اللحية.

٧. القول ببدعية النقاب.

٨. جواز التصوير المجسم لما له نفس.

٩. بدعية وضع الكفين على بعضهما بعد الرفع من الركوع.

١٠. وجوب متابعة الإمام إذا زاد في صلاته وعلم المأموم بالزيادة.

١١. عدم جواز الزيادة على إحدى عشرة ركعة في التراويح.

١٢. صحة إمامة المرأة للرجال في الفريضة أو خطبتها للجمعة، أما إمامتها في التراويح بقيود فهو ضعيف إلا إنه ليس بشاذ.

١٣. وجوب صلاة الجمعة على المسافر، إذا جمّع بنفسه، وكذلك وجوبها على المسافر السائر، وأما النازل الذي لم يسمع النداء فوجوبها عليه أيضاً أقرب إلى الشذوذ، وأما النازل الذي سمع النداء فوجوبها عليه قيل بشذوذه، وبعد البحث تبيّن عدمه.

١٤. سقوط صلاة الجمعة وصلاة الظهر عمن صلى العيد إذا وافقت يوم الجمعة.

١٥. مشروعية الاقتصار على خطبة واحدة في العيد.

١٦. تحريم الذهب المحلق.

١٧. عدم وجوب زكاة عروض التجارة.

١٨. عدم وجوب زكاة الأوراق النقدية.

١٩. الاعتماد على الحساب في دخول الشهر.

٢٠. عدم وجوب القضاء بالسعوط، وأما عدم وجوب القضاء بالحقنة فمحل تردد .

٢١. تحريم صيام يوم السبت.

٢٢. عودة الحاج محرماً بعد حله إذا لم يطف قبل الغروب يوم النحر.

٢٣. عدم وجوب الفدية في فعل المحظور أو ترك الواجب إلا في حلق الرأس والوطء قبل التحلل.

٢٤. جواز الأضحية بغير بهيمة الأنعام .

٢٥. قصر جهاد الكفار على الدفع فقط.

٢٦. جواز بناء الكنائس في بلاد المسلمين.

٢٧. جواز تولي الكافر رئاسة الدولة.

الآراء التي تبين بعد البحث عدم شذوذها:

١. جعل المائعات كلها كالماء إذا وقعت فيها النجاسة وأنها لاتنجس إلا بالتغير.

٢. وجوب غسل يدي النائم قبل غمسهما في الإناء.

٣. جواز قراءة القرآن للجنب.

٤. تقييد جواز المسح على الخفين بوجود الحاجة.

٥. وجوب التقيد بما محله قبل السلام أو بعده في سجود السهو.

٦. لا إعادة للصلاة لمتعمد تركها في وقتها.

٧. صحة صلاة التطوع من المضطجع القادر على القيام.

٨. جواز الجمع بين الصلاتين في الحضر لعذر المشقة مطلقاً.

٩. جواز الزيادة على أربع تكبيرات في صلاة الجنازة.

١٠. عدم وجوب الصيام على من رأى هلال رمضان وحده وردت شهادته.

١١. جواز دخول مكة دون إحرام.

١٢. القول بأن محاذاة الميقات كون الميقات واقعاً بين ميقاتين على خط واحد.

الآراء التي لم يُجزم بشذوذها:

١. سنية وضع اليدين على الصدر في الصلاة، إلا من قال بأن السنة هو الوضع على الصدر لاغير فهذا شاذ، وليس من أقوال أهل العلم المعتبرة.

٢. بطلان صلاة من لم يصل على النبي ﷺ في التشهد الأخير.

٣. بدعية الذكر بالسبحة.

٤. وجوب الكفارة دون القضاء على من جامع في نهار رمضان متعمداً، وهو غير بعيد عن الشذوذ.

٥. جواز قتل نساء وأطفال الكفار إذا قتلوا نساءنا وأطفالنا، محل تردد وإن كانت إلى الشذوذ أقرب.

وفي البحث تفصيلات في بعضها، وتقسيمها إلى مراتب وأنواع، والحكم على بعضها بالشذوذ دون بعض، ويرجع إلى كل بحث في موضعه، وأوصي بالاهتمام بهذا الموضوع

البالغ الأهمية؛ حفظاً للدين وللفقه الإسلامي من كل قول دخيل، ومن وسائل ذلك: إقامة مرصد للأقوال الشاذة تحت إشراف اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ويُختار لها الأكفاء من أهل العلم والإنصاف والدين، والله أعلم وصلى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهارس العلمية

أولاً: فهرس الآيات

فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ	٩٣٦
فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ	١٠٤٢
فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ	١٠٤٤
فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ	١٠٤٨
فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ	٢٨٢
فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ	١٠٤٨
فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ	٩٣٦
فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ	٤
فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ	٢٨٩
فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ	٩٩٨
فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ	١٠١٥
فَقَبَضْتُ قَبْضَةً	٢٢٥
فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ	١٠٤٢
فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ	٢٠١
فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَٰئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا	٣٨٢
فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ	١٠٦١
فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ	٧٥٧،٧٥٠،٨٤٦
فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ	٩٢٩،٩٤٣
فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ	٥٤٩
قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ	١٠١٦،١٠١٣
قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا	٧٧٦،٧٧٨
قُل لَّا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا	٧٥،٩٣،٩٧
قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ	٤٩٨

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

ثالثاً: فهرس آثار الصحابة

رابعاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

خامساً: فهرس أهم المصادر والمراجع

١. الإبداع في مضار الإبتداع، لعلي محفوظ، تحقيق:سعيد بن نصر، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢. إبهاج المؤمنين بشرح منهج السالكين، للجبرين، اعتنى به: أبوأنس علي أبولوز، مدار الوطن للنشر، الطبعة الثالثة ١٤٢٧هـ.

٣. الإبهاج في شرح المنهاج، لابن السبكي ووالده، دار الكتب العلمية –بيروت، ١٤١٦هـ .

٤. الإتقان في علوم القرآن|، للسيوطي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٣٩٤هـ.

٥. آثار الحرب في الفقه الإسلامي، للدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، الطبعة الثالثة ١٤١٩هـ.

٦. إجابة السائل على أهم المسائل، لمقبل الوادعي، دار الحرمين–القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ.

٧. الإجماع، لابن المنذر، المحقق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار المسلم، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ .

٨. إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، للعلائي، المحقق: د. محمد سليمان الأشقر، جمعية إحياء التراث الإسلامي–الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٩. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ.

١٠. إحكام الإحكام شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق العيد، مطبعة السنة المحمدية.

١١. أحكام الأهلة والآثار المترتبة عليها، لأحمد الفريح، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

١٢. أحكام الأوراق النقدية والتجارية في الفقه الإسلامي- رسالة ماجستير، لستر الجعيد، جامعة أم القرى، ١٤٠٥هـ.

١٣. أحكام الفدية في الحج والعمرة، لمحمد اليحيى، رسالة ماجستير من جامعة أم القرى، ١٤٣١هـ.

١٤. أحكام القرآن، لابن العربي، اعتنى به: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٤ هـ.

١٥. أحكام القرآن، للجصاص، تحقيق: عبدالسلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٦. إحكام المباني في نقض وصول التهاني، لعلي الحلبي، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

١٧. أحكام المجاهد بالنفس في سبيل الله عز وجل في الفقه الإسلامي،لمرعي الشهري، مكتبة العلوم والحكم-المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

١٨. الإحكام شرح أصول الأحكام، لعبد الرحمن ابن قاسم، الطبعة الثانية ١٤٠٦ هـ.

١٩. الإحكام في أصول الأحكام، لابن حزم، المحقق: أحمد محمد شاكر، قدم له: إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة- بيروت.

٢٠. الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي، المحقق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي.

٢١. إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة – بيروت.

٢٢. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، للفاكهي، المحقق: د. عبد الملك عبد الله دهيش، دار خضر – بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٢٣. اختلاف الأئمة العلماء [الإفصاح]، لابن هُبَيْرَة، المحقق: السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٤. اختلاف الفقهاء- قطع من كتاب المدبر إلى كتاب الضمان، لابن جرير، مصحح الكتاب: فريدريك الألماني البرليني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٢٥. اختلاف الفقهاء-كتاب الجهاد وكتاب الجزية وأحكام المحاربين، لابن جرير، عني بنشره: يوسف شاخت، مطبعة بريل في مدينة ليدن، ١٣٥٢هـ-١٩٣٣م.

٢٦. الاختيار لتعليل المختار، للموصلي، وتعليقات: محمود أبو دقيقة، مطبعة الحلبي – القاهرة، ١٣٥٦هـ.

٢٧. آداب الخطبة والزفاف، لعمرو عبدالمنعم سليم، دار الضياء، الطبعة الثالثة ١٤٢٢هـ.

٢٨. الآداب الشرعية والمنح المرعية، لشمس الدين ابن مفلح، عالم الكتب.

٢٩. أدب الطلب ومنتهى الأدب، للشوكاني، المحقق: عبد الله يحيى السريحي، دار ابن حزم – لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٠. الأدب المفرد، للإمام البخاري، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٠٩هـ.

٣١. آراء الشيخ الألباني الفقهية في العبادات-رسالة دكتوراه، د.الشريف مساعد الحسني، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٣٢. آراء الشيخ الألباني الفقهية، قسم المعاملات وبقية أبواب الفقه، د.خالد المشعان، دار التدمرية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٣٣. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، للقسطلاني، المطبعة الكبرى الأميرية-مصر، الطبعة السابعة ١٣٢٣هـ.

٣٤. إرشاد السالك إلى أشرف المسالك في فقه الإمام مالك، لعبدالرحمن بن محمد بن عسكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده- مصر، الطبعة الثالثة.

٣٥. إرشاد الفحول، للشوكاني، المحقق: أحمد عزو، قدم له: خليل الميس و د. ولي الدين صالح فرفو، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٣٦. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد، لصالح الفوزان، دار ابن الجوزي، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ.

٣٧. إرشاد أهل الملة في إثبات الأهلة، لمحمد بخيت المطيعي، مطبعة كردستان العلمية- مصر، ١٣٢٩هـ.

٣٨. الإرشاد في معرفة علماء الحديث، للخليلي،المحقق: د. محمد سعيد عمر إدريس، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.

٣٩. الإرشادات في تقوية الأحاديث بالشواهد والمتابعات، طارق بن عوض الله، مكتبة ابن تيمية – القاهرة، دار زمزم –الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٤٠. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٥ هـ.
٤١. الاستدلال بالدليل في غير ماسيق له، د.عبدالرحمن الشعلان، منشور في مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الرابع.
٤٢. الاستذكار، لابن عبد البر، تحقيق: سالم محمد عطا، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.
٤٣. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لابن عبدالبر، المحقق: علي محمد البجاوي، دار الجيل- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.
٤٤. أسد الغابة في معرفة الصحابة، لابن الأثير، المحقق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.
٤٥. أسماء القرآن وأوصافه في القرآن الكريم ، لعمر الدهيشي ، دار ابن الجوزي.
٤٦. أسنى المطالب في شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري، ومعه حاشية الرملي الكبير، دار الكتاب الإسلامي.
٤٧. الأشباه والنظائر، لابن نجيم، اعتنى به: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.
٤٨. الأشباه والنظائر، للسبكي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.
٤٩. الأشباه والنظائر، للسيوطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .
٥٠. الإشراف على مذاهب العلماء، لابن المنذر، المحقق: صغير أحمد الأنصاري، مكتبة مكة الثقافية-رأس الخيمة، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
٥١. الإشراف في منازل الأشراف، لابن أبي الدنيا، المحقق: د نجم عبد الرحمن خلف، مكتبة الرشد- الرياض، الطبعة الأولى ١٤١١هـ .
٥٢. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، للشنقيطي، دار الفكر-بيروت – لبنان، ١٤١٥ هـ.

٥٣. إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين[حاشية على فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات الدين]، للبكري، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

٥٤. الاعتصام، للشاطبي، تحقيق: د. محمد الشقير و د. سعد آل حميد و د. هشام الصيني، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ.

٥٥. الإعراب عن الحيرة و الالتباس الموجودين في مذاهب أهل الرأي والقياس، لابن حزم، تحقيق: د. محمد بن زين العابدين رستم، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٥٦. الأعلام ، للزركلي ، دار العلم للملايين ، الطبعة الخامسة عشر ، ٢٠٠٢ م.

٥٧. إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن القيم، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٥٨. الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، لابن الملقن، المحقق: عبد العزيز المشيقح، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٥٩. الإعلام بما في دين النصارى من الفساد والأوهام وإظهار محاسن الإسلام، لأبي عبدالله القرطبي، المحقق: د. أحمد حجازي السقا، دار التراث العربي – القاهرة.

٦٠. الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام [نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر]، لعبد الحي الحسني الطالبي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

٦١. الإعلام بنقد كتاب الحلال والحرام، للدكتور/صالح الفوزان، منشور في موقعه الرسمي على الشبكة.

٦٢. الأعمال الكاملة لمحمد عبده، تحقيق وتقديم: د.محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٦٣. إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، لابن قيم الجوزية، المحقق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف-الرياض.

٦٤. أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية-رسالة دكتوراه، لمحمد الأشقر، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة ١٤٢٤ هـ.

٦٥. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، المحقق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب-لبنان، الطبعة السابعة ١٤١٩هـ.

٦٦. الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ، للشربيني الشافعي ، المحقق: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر ، دار الفكر - بيروت ، الطبعة الأولى.

٦٧. الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، للحجاوي، المحقق: عبد اللطيف محمد السبكي، دار المعرفة- بيروت .

٦٨. الإقناع في مسائل الإجماع، لابن القطان، المحقق: حسن فوزي الصعيدي، الناشر: الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ .

٦٩. إكمال المعلم بفوائد مسلم، للقاضي عياض، المحقق: د.يحيى إسماعيل، دار الوفاء-مصر، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٧٠. إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لمغلطاي، المحقق: أبو عبد الرحمن عادل بن محمد و أبو محمد أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

٧١. الألباني شذوذه وأخطاؤه، لحبيب الرحمن الأعظمي، مكتبة دار العروبة، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٧٢. الإلزامات والتتبع، للدارقطني، تحقيق ودراسة: مقبل الوادعي، دار الآثار، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ.

٧٣. الأم ، للإمام الشافعي ، دار المعرفة - بيروت ، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ .

٧٤. الأموال لابن زنجويه، تحقيق: د.شاكر ذيب فياض، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

٧٥. الإنصاف، للمرداوي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية .

٧٦. الأنواء في مواسم العرب، لابن قتيبة، دائرة المعارف العثمانية (بالهند)، ١٣٧٥ هـ.

٧٧. الأوسط في السنن والإجماع والاختلاف، لابن المنذر، تحقيق: صغير أحمد بن محمد حنيف، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.

٧٨. الإيجاز في شرح سنن أبي داود، للنووي، اعتنى به: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الدار الأثرية-عمان، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

٧٩. البتر التناسلي للإناث (ختان الإناث)، د.محمد فياض، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٨٠. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لابن نجيم، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية .

٨١. البحر المحيط في أصول الفقه، للزركشي، تحقيق:محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى١٤٢١هـ.

٨٢. البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان الأندلسي، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت، الطبعة ١٤٢٠هـ.

٨٣. بحوث في قضايا فقهية معاصرة، لمحمد تقي العثماني، دار القلم، طبعة خاصة لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في قطر، ١٤٣٤هـ.

٨٤. بحوث وفتاوى في بعض مسائل الصوم، لعبدالله المنيع، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٨٥. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ، للكاساني ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ .

٨٦. بدائع الفوائد، لابن قيم الجوزية، دار الكتاب العربي- بيروت.

٨٧. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد القرطبي[الحفيد]، دار الحديث، ١٤٢٥هـ .

٨٨. البدر المنير، لابن الملقن، المحقق: مصطفى أبو الغيط وعبد الله بن سليمان و ياسر بن كمال، دار الهجرة-الرياض، الطبعة الاولى ١٤٢٥هـ.

٨٩. بذل الإحسان بتقريب سنن النسائي أبي عبد الرحمن، لأبي إسحاق الحويني، مكتبة التربية الإسلامية لإحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٩٠. البرهان في أصول الفقه، للجويني، أبو المعالي، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٩١. البرهان في علوم القرآن، للزركشي، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى ١٣٧٦ هـ .

٩٢. بلغة السالك لأقرب المسالك [حاشية الصاوي على الشرح الصغير]، للصاوي المالكي، دار المعارف.

٩٣. البناية شرح الهداية، للعيني، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

٩٤. البيان القويم لتصحيح بعض المفاهيم، لعلي جمعة، دار السندس، ١٤٢٧هـ.

٩٥. البيان في مذهب الإمام الشافعي، للعمراني، المحقق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج – جدة، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.

٩٦. بيان معنى المحاذاة بالصور والخرائط وعلاقته بمسألة الإحرام من جدة، للدكتور عامر بهجت، منشور في ملتقى أهل الحديث والملتقى الفقهي.

٩٧. البيان والتحصيل ، لابن رشد القرطبي [الجد] ، حققه: د محمد حجي وآخرون ، دار الغرب الإسلامي - بيروت ، الطبعة الثانية، ١٤٠٨ هـ .

٩٨. تاج التراجم، لابن قُطلُوبغا، المحقق: محمد خير رمضان يوسف، دار القلم- دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

٩٩. التاج والإكليل لمختصر خليل، للمواق، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٠٠. تاريخ الإسلام و وفيات المشاهير والأعلام، للذهبي، المحقق: د. بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ .

١٠١. تاريخ الثقات، للعجلى، دار الباز، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٠٢. تاريخ الطبري [تاريخ الرسل والملوك، وصلة تاريخ الطبري لعريب بن سعد القرطبي]، دار التراث – بيروت، الطبعة الثانية ١٣٨٧ هـ.

١٠٣. تاريخ الفقه الإسلامي، للدكتور عمر الأشقر، دار النفائس ومكتبة الفلاح، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ.

١٠٤. التاريخ الكبير، للإمام البخاري، أشرف عليه: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية - حيدر آباد، وملحق معه كتاب الكنى للبخاري.

١٠٥. تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٠٦. تاريخ دمشق، لابن عساكر، المحقق: عمرو بن غرامة العمروي، دار الفكر، ١٤١٥ هـ .

١٠٧. التبشير والاستعمار في البلاد العربية، للدكتورين مصطفى خالدي و عمر فروخ، الطبعة الخامسة ١٣٩٣هـ.

١٠٨. تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق مع حاشية الشِّلْبِيِّ ، للزيلعي ، المطبعة الكبرى الأميرية ، الطبعة الأولى، ١٣١٣ هـ.

١٠٩. التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، للمرداوي، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين ود. عوض القرني ود. أحمد السراح، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١١٠. تحذير النبلاء من مخالفة الإجماع والقول بطهارة الدماء، لأحمد بن عبد السلام السكندري، منشور في شبكة مشكاة الإسلامية ١٤٣٢هـ.

١١١. تحرير ألفاظ التنبيه، للنووي، المحقق: عبد الغني الدقر، دار القلم - دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

١١٢. تحرير تقريب التهذيب، للدكتور بشار عواد وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١١٣. التحرير والتنوير، لابن عاشور، الدار التونسية للنشر ، ١٤٠٤هـ.

١١٤. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، للمباركفوري، دار الكتب العلمية-بيروت.

١١٥. تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للمزي، مع النكت الظراف على الأطراف، لابن حجر، تحقيق: زهير الشاويش و عبدالصمد شرف الدين، المكتب الإسلامي بلبنان والدار القيمة بالهند، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

١١٦. تحفة الفقهاء، للسمرقندي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.

١١٧. تحفة المودود بأحكام المولود، لابن القيم، المحقق: عبد القادر الأرناؤوط، مكتبة دار البيان – دمشق، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ.

١١٨. التحقيق، للنووي، تحقيق: عادل عبدالموجود و علي معوّض، دار الجيل ، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

١١٩. التذييل على كتاب تهذيب التهذيب، لمحمد طلعت، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

١٢٠. التراويح أكثر من ألف عام في مسجد النبي عليه السلام، لعطية سالم، مطبعة المدني، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ.

١٢١. الترجل من كتاب الجامع لعلوم الإمام أحمد، تحقيق: د.عبدالله بن محمد المطلق، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

١٢٢. الترغيب والترهيب، للمنذري، المحقق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

١٢٣. التشبه المنهي عنه في الفقه الإسلامي–رسالة ماجستير، لجميل بن حبيب اللويحق، جامعة أم القرى ١٤١٧هـ.

١٢٤. تشنيف المسامع بجمع الجوامع، للزركشي، دراسة وتحقيق: د.سيد عبد العزيز و د.عبد الله ربيع، مكتبة قرطبة، المكتبة المكية، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

١٢٥. تصحيح حديث صلاة التراويح عشرين ركعة، ومعه إباحة التحلي بالذهب المحلق للنساء، لإسماعيل الانصاري، مكتبة الإمام الشافعي–الرياض، الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ.

١٢٦. تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، لابن حجر العسقلاني، المحقق: د. عاصم بن عبدالله القريوتي، مكتبة المنار– عمان، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

التعليقات للألباني، حققه واعتنى به: علي بن حسن الحلبي، دار ابن القيم– الرياض، دار ابن عفَّان– القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

١٢٧. تغليق التعليق على صحيح البخاري، لا بن حجر العسقلاني، المحقق: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي ، دار عمار، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

١٢٨. تفسير الألوسي (روح المعاني)، للألوسي، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

١٢٩. تفسير البغوي [معالم التنزيل]، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

١٣٠. تفسير الجلالين، جلال الدين المحلي، وجلال الدين السيوطي، دار الحديث–القاهرة، الطبعة الأولى.

١٣١. تفسير الخازن [لباب التأويل في معاني التنزيل]، للخازن، اعتنى به: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

١٣٢. تفسير الرازي[مفاتيح الغيب]، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤٢٠ هـ.

١٣٣. تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، لابن جرير، تحقيق: د. عبد الله التركي وغيره، دار هجر، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

١٣٤. تفسير القرآن العظيم ، لابن كثير ، المحقق: سامي بن محمد سلامة ، دار طيبة ، الطبعة الثانية ١٤٢٠هـ .

١٣٥. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، لأبي عبدالله القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش ، دار الكتب المصرية ، الطبعة الثانية ١٣٨٤هـ .

١٣٦. التفسير الوسيط للقرآن الكريم، لمحمد سيد طنطاوي، دار نهضة مصر– القاهرة، الطبعة الأولى ١٤١٧–١٤١٨هـ.

١٣٧. تقريب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد – سوريا، الطبعة الأولى ١٤٠٦ هـ.

١٣٨. التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ .

١٣٩. التلخيص في أصول الفقه، للجويني، المحقق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، دار البشائر الإسلامية – بيروت.

١٤٠. التلخيص في معرفة أسماء الأشياء ،لأبي هلال العسكري، تحقيق: د .عزة حسن، دار طلاس – دمشق، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ .

١٤١. تمام المنة في التعليق على فقه السنة، للألباني، دار الراية، الطبعة الخامسة.

١٤٢. التمهيد، لابن عبد البر، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ، محمد عبد الكبير البكري ، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية - المغرب ، ١٣٨٧ هـ .

١٤٣. التمييز، للإمام مسلم بن الحجاج، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، مكتبة الكوثر- السعودية، الطبعة الثالثة ١٤١٠هـ.

١٤٤. تنبيه الهاجد إلى ماوقع من النظر في كتب الأماجد، لأبي إسحاق الحويني، المحجة.

١٤٥. تنبيه الوسنان على أن العيد خطبتان، للدكتور: صبري عبدالمجيد، دار الهدى.

١٤٦. تنقيح التحقيق في أحاديث التعليق، لابن عبد الهادي، تحقيق: سامي بن محمد بن جاد الله وعبد العزيز بن ناصر الخباني، أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

١٤٧. تنوير العينين بأحكام الأضاحي والعيدين، لأبي الحسن مصطفى السليماني، مكتبة الفرقان- عجمان، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

١٤٨. تهذيب الآثار[تتمة لمسند عبدالرحمن بن عوف، ومسند طلحة بن عبيدالله، ومسند الزبير بن العوام]، لابن جرير،المحقق: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث-دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ .

١٤٩. تهذيب الأسماء واللغات، للنووي، اعتنى به: شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية، دار الكتب العلمية - بيروت.

١٥٠. تهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني، مطبعة دائرة المعارف النظامية - الهند - ،الطبعة الأولى، ١٣٢٦هـ .

١٥١. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للمزي، المحقق: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

١٥٢. تهذيب اللغة، للأزهري الهروي، المحقق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى١٤٢٢هـ.

١٥٣. توضيح المشتبه ، لابن ناصر الدين ، المحقق: محمد نعيم العرقسوسي ، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.

١٥٤. التوقيف على مهمات التعاريف، للمناوي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

١٥٥. تيسير علم أصول الفقه، لعبدالله الجديع، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٥٦. ثبوت الأهلة في الشريعة الإسلامية، لنهاد صالح طولون، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير في جامعة أم القرى، ١٤٠٨هـ-١٤٠٩هـ.

١٥٧. الثقات ممن لم يقع في الكتب الستة، لابن قُطْلُوْبَغَا، دراسة وتحقيق: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات-اليمن، الطبعة الأولى١٤٣٢هـ.

١٥٨. الثقات، لابن حبان، اعتنى به: د. محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد -الهند، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.

١٥٩. الثلاثونات في القضايا الفقهية المعاصرة، للدكتور سعدالدين الهلالي، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.

١٦٠. جامع التحصيل في أحكام المراسيل، للعلائي، المحقق: حمدي عبد المجيد السلفي، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ.

١٦١. جامع الترمذي، لمحمد بن عيسى الترمذي، تحقيق وتعليق: أحمد شاكر المجلد ١و٢ ، ومحمد فؤاد عبد الباقي المجلد ٣ ، و إبراهيم عطوة عوض المجلد ٤و٥، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي ، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ .

١٦٢. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، تحقيق: الدكتور محمد الأحمدي أبو النور، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٢٤ هـ .

١٦٣. جامع العلوم والحكم، لابن رجب، تحقيق: شعيب الأرناؤوط - إبراهيم باجس، مؤسسة الرسالة، الطبعة السابعة ١٤٢٢هـ.

١٦٤. جامع المسائل لابن تيمية، لابن تيمية ، تحقيق : محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد.

١٦٥. الجامع المسند الصحيح [صحيح البخاري]، للإمام البخاري، المحقق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ .

١٦٦. الجامع لبيان النجاسات وأحكامها، د. عبدالرحيم الهاشم-رسالة ماجستير، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ .

١٦٧. الجامع لعلوم الإمام أحمد، تأليف: خالد الربَّاط وسيد عزت عيد، دار الفلاح، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

١٦٨. جراحات الذكورة والأنوثة في ضوء الطب والفقه الإسلامي، لمحمد شافعي مفتاح بوشيه، دار الفلاح-مصر.

١٦٩. الجرح والتعديل لابن أبي حاتم، مجلس دائرة المعارف العثمانية -حيدر آباد، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٢٧١ هـ.

١٧٠. جزء القراءة خلف الإمام، للإمام البخاري، حققه: فضل الرحمن الثوري، راجعه: الأستاذ محمد عطا الله خليف، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى، ١٤٠٠ هـ.

١٧١. جزء سعدان، لسعدان بن نصر، المحقق: عبد المنعم إبراهيم، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.

١٧٢. جلباب المرأة المسلمة، للألباني، دار السلام، الطبعة الثالثة ١٤٢٣هـ.

١٧٣. جمهرة اللغة، لابن دريد، المحقق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

١٧٤. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لمحيي الدين الحنفي، الناشر: مير محمد كتب خانه – كراتشي.

١٧٥. الجوهر النقي على سنن البيهقي، لابن التركماني، دار الفكر.

١٧٦. حاشية البجيرمي على الخطيب[تحفة الحبيب على شرح الخطيب]، لسليمان بن محمد بن عمر البُجَيْرِمِيّ، دار الفكر، ١٤١٥هـ.

١٧٧. حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، للدسوقي المالكي، دار الفكر .

١٧٨. حاشية الرهوني على شرح الزرقاني لمختصر خليل، وبهامشة حاشية محمد بن المدني كنون، المطبعة الأميرية ببولاق، الطبعة الأولى ١٣٠٦هـ.

١٧٩. حاشية الروض المربع شرح زاد المستقنع، لعبدالرحمن ابن قاسم، الطبعة الأولى ١٣٩٧ هـ.

١٨٠. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، المحقق: محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

١٨١. حاشيتا قليوبي وعميرة على شرح المحلي لمنهاج الطالبين، دار الفكر – بيروت، ١٤١٥هـ.

١٨٢. الحاوي الكبير، للماوردي، المحقق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ .

١٨٣. حجاب المرأة ولباسها في الصلاة، لابن تيمية، المحقق: الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة السادسة ١٤٠٥هـ.

١٨٤. حراسة الفضيلة، د.بكر أبوزيد، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤٢١هـ.

١٨٥. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للسيوطي، المحقق : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه-مصر، الطبعة الأولى ١٣٨٧ هـ.

١٨٦. حكم قراءة الجنب للقرآن، للعلوان، منشورة في مجلة الحكمة، العدد الخامس.

١٨٧. الحلال والحرام في الإسلام، للقرضاوي، مكتبة وهبة-مصر، الطبعة التاسعة والعشرون ١٤٢٨هـ.

١٨٨. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، لأبي بكر الشاشي القفال، د. ياسين أحمد إبراهيم درادكة، مؤسسة الرسالة، دار الأرقم، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.
١٨٩. حواشي الشرواني والعبادي على تحفة المحتاج للهيتمي، روجعت: على عدة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، الطبعة الأولى ١٣٥٧ هـ .
١٩٠. ختان الإناث بين المشروعية والحظر، د. أحمد علي موافي، الحولية –مركز البحوث والدراسات الإسلامية– ، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
١٩١. ختان الذكور والإناث، د. سامي عوض الذيب، نشر مركز القانون العربي والإسلامي ١٤٣٣هـ.
١٩٢. الختان..رأي الدين والعلم في ختان الأولاد والبنات، أبوبكر عبدالرزاق، دار الاعتصام–القاهرة، الطبعة الأولى.
١٩٣. خلاصة الأحكام في مهمات السنن وقواعد الإسلام، للنووي، المحقق: حسين إسماعيل الجمل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الاولى ١٤١٨هـ.
١٩٤. خلاصة الرد على القرضاوي والجديع، الأثرية للتراث–العراق، الطبعة الأولى ١٤٣١هـ.
١٩٥. الخلافيات –كتاب الطهارة–، للبيهقي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار الصميعي، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.
١٩٦. دخول الشهر القمري بين رؤية الهلال والحساب الفلكي، لفهد بن علي الحسون، منشور في الشبكة العنكبوتية.
١٩٧. الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، للحصكفي، المحقق: عبد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
١٩٨. الدراري المضية شرح الدرر البهية، للشوكاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.
١٩٩. درر العقود الفريدة في تراجم الأعيان المفيدة، للمقريزي، تحقيق: د.محمود الجليلي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٠٠. درهم الصرة في وضع اليدين تحت السرة، مع ترصيع الدرة على درهم الصرة، ومعيار النقّاد في تمييز المغشوش عن الجياد ، كلها لمحمد هاشم السندي، ويليه: دُرّة في إظهار غش نقد الصرّة، لمحمد حياة السندي، اعتنى بها: نعيم أشرف نور أحمد، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية- باكستان، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٠١. الدعوة إلى الله في أقطار مختلفة، للدكتور تقي الدين الهلالي، دار الطباعة الحديثة-الدار البيضاء.

٢٠٢. دفع الإلباس عن وهم الوسواس، للأقفهسي، تحقيق: محمد فارس و مسعد عبدالحميد السعدني، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٢٠٣. دقائق أولي النهى لشرح المنتهى[شرح منتهى الإرادات]، للبهوتي، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٠٤. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للبيهقي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.

٢٠٥. دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين، لأبي عاصم الشحات شعبان محمود، راجعه وقدم له: سامي بن العربي الأثري ، وحيد بن عبد السلام بالي، دار النشر والتوزيع الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٣٢ هـ.

٢٠٦. دلالة النصوص والإجماع على فرض القتال للكفر والدفاع، لسليمان بن حمدان، دار الطباعة والنشر- عمان.

٢٠٧. دليل الطالب لنيل المطالب، لمرعي الكرمي، المحقق: أبو قتيبة نظر الفاريابي، دار طيبة- الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٠٨. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لابن فرحون، تحقيق: د.محمد الأحمدي أبو النور، دار التراث-القاهرة.

٢٠٩. الدين والحياة .. الفتاوى العصرية اليومية، أ.د. علي جمعة، نهضة مصر للطباعة والنشر ، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ.

٢١٠. ديوان الضعفاء والمتروكين، للذهبي، تحقيق: حماد الأنصاري، مطبعة النهضة الحديثة، الطبعة الثانية ١٣٨٧هـ.

٢١١. ديوان الفرزدق، اعتنى به: علي فاعور، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٢١٢. ذخائر علماء اليمن، للقاضي عبدالله بن عبدالكريم الجرافي، جمع: محمد بن عبدالكريم الجرافي، مؤسسة دار الكتاب الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢١٣. الذخيرة، للقرافي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ.

٢١٤. الرد العلمي على كتاب تذكير الأصحاب بتحريم لنقاب، لمحمد أحمد إسماعيل المقدم، تقديم: صالح آل الشيخ، دار الإيمان – إسكندرية.

٢١٥. رد المحتار على الدر المختار [حاشية ابن عابدين]، لابن عابدين، دار الفكر، الطبعة الثانية ١٤١٢هـ .

٢١٦. الرد على الجهمية، للدارمي، المحقق: بدر بن عبد الله البدر، دار ابن الأثير – الكويت، الطبعة الثانية ١٤١٦هـ.

٢١٧. الرد على المفتي " د.علي جمعة"، لعبدالله رمضان موسى، الدار النورانية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٢١٨. الرد على المفتي (د.علي جمعة)، لعبدالله رمضان موسى، الدار النورانية للتراث والبحوث العلمية، الطبعة الأولى ١٤٣٣هـ.

٢١٩. الرد على المنطقيين، لابن تيمية، دار المعرفة-لبنان.

٢٢٠. الرد على من شدّد وعسّر في جواز الأضحية بما تيسّر، لابن المبرْد، تحقيق: إسماعيل بن غازي مرحبا، منشور في مجلة الحكمة، العدد (٢٤).

٢٢١. رسائل ابن حزم الأندلسي، المحقق: إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

٢٢٢. رسائل المقريزي، دراسة وتحقيق: رمضان البدري وأحمد قاسم، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٢٣. رسالة التوحيد، لمحمد عبده، طبعها وعلّق عليها: محمد رشيد رضا، كتاب الثقافة الجديدة، الهيئة العامة لقصور الثقافة.

٢٢٤. الرسالة، للإمام الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية.

٢٢٥. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لتاج الدين السبكي، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار عالم الكتب– لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ.

٢٢٦. رفع الشك وإثبات اليقين في نجاسة الدم بإجماع المسلمين، لسعود بن محمد العقيلي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٢٧. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، للسهيلي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٢٢٨. الروض المربع شرح زاد المستقنع، للبهوتي، ومعه: حاشية للعثيمين وتعليقات للسعدي، خرج أحاديثه: عبد القدوس محمد نذير، دار المؤيد – مؤسسة الرسالة.

٢٢٩. روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي- بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ.

٢٣٠. روضة الناظر وجنة المناظر، لابن قدامة المقدسي أبو محمد، تحقيق : د. عبد العزيز بن عبد الرحمن السعيد، نشر: جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، الطبعة الثانية ١٣٩٩هـ.

٢٣١. الروضة الندية، لصديق خان، ومعها: التعليقات الرَّضية على الروضة النديّة، للألباني، وتعليقات لأحمد شاكر، اعتنى به: علي الحلبي، دار ابن القيم، دار عفان، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٣٢. زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ .

٢٣٣. زاد المعاد في هدي خير العباد، لابن القيم، مؤسسة الرسالة-بيروت، مكتبة المنار الإسلامية- الكويت، الطبعة السابعة والعشرون ١٤١٥هـ.

٢٣٤. زيادة الخشوع بوضع اليدين في القيام بعد الركوع، لبديع الدين السندي، مكتبة السنة- القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٢٣٥. سؤالات أبي داود للإمام أحمد بن حنبل في جرح الرواة وتعديلهم، المحقق: د. زياد محمد منصور، مكتبة العلوم والحكم - المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٢٣٦. سؤالات الآجري لأبي داود في الجرح والتعديل، المحقق: محمد علي قاسم العمري، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية-المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٠٣ه.

٢٣٧. سؤالات البرقاني للدارقطني رواية الكرجي عنه، المحقق: عبد الرحيم محمد أحمد القشقري، كتب خانه جميلي – باكستان، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٢٣٨. سبل السلام ، للأمير الصنعاني ، دار الحديث .

٢٣٩. سلسلة الأحاديث الصحيحة، للألباني، مكتبة المعارف-الرياض، الطبعة الأولى، من ١٤١٥ إلى ١٤٢٢هـ.

٢٤٠. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، للألباني، المؤلف: أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، دار المعارف- الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٢٤١. سلسلة مباحث في الإجماع والشذوذ ، د.فؤاد الهاشمي، منشورة في الملتقى الفقهي على الشبكة.

٢٤٢. السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، لمحمد الغزالي، دار الشروق، الطبعة الرابعة ١٩٨٩م.

٢٤٣. سنن ابن ماجه ، لابن ماجه القزويني ،تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء الكتب العلمية .

٢٤٤. سنن أبي بكر الأثرم، المحقق: عامر حسن صبري، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٢٤٥. سنن أبي داود ، لأبي داود سليمان بن الأشعث ، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت .

٢٤٦. سنن الدارقطني، تحقيق: شعيب الارنؤوط وحسن عبد المنعم شلبي وعبد اللطيف حرز الله وأحمد برهوم، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

٢٤٧. سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

٢٤٨. السنن الصغير، للبيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية- كراتشي، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٢٤٩. السنن الكبرى، للبيهقي، المحقق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية-بيروت ، الطبعة الثالثة ١٤٢٤ هـ ، وهي الأصل، ورجعت في موضع إلى طبعة د.التركي.

٢٥٠. سير أعلام النبلاء، للذهبي، المحقق: شعيب الأرنؤوط وجماعة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة ١٤٠٥ هـ.

٢٥١. السيرة النبوية لابن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية ١٣٧٥هـ.

٢٥٢. السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

٢٥٣. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، مكتبة الثقافة الدينية – القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٥٤. شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق: د.عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٢٥٥. شرح السنة، للبغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط-محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ .

٢٥٦. شرح العمدة في الفقه (من أول كتاب الصلاة إلى آخر باب آداب المشي إلى الصلاة)، لابن تيمية، المحقق: خالد بن علي المشيقح، دار العاصمة، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٥٧. شرح العمدة في الفقه- كتاب الصيام، لابن تيمية، المحقق: زائد بن أحمد النشيري، دار الأنصاري، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٢٥٨. شرح العمدة في الفقه-كتاب الطهارة، لابن تيمية، المحقق: د.سعود بن صالح العطيشان، مكتبة العبيكان-الرياض، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ .

٢٥٩. شرح العمدة في الفقه-كتاب المناسك، لابن تيمية، المحقق: د. صالح بن محمد الحسن، مكتبة الحرمين-الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٩ هـ.

٢٦٠. الشرح الكبير على متن المقنع، لعبدالرحمن ابن قدامة، دار الكتاب العربي، أشرف على طباعته: محمد رشيد رضا.

٢٦١. شرح اللمع، لأبي إسحاق الشيرازي، تحقيق: عبدالمجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٦٢. الشرح الممتع، لابن عثيمين، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ .

٢٦٣. شرح تنقيح الفصول، للقرافي، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، الطبعة الأولى ١٣٩٣ هـ.

٢٦٤. شرح زاد المستقنع (كتاب الطهارة)، لمحمد بن محمد المختار الشنقيطي، الرئاسة العامة للبحوث العلمية والإفتاء، الطبعة الأولى ١٤٢٨ هـ.

٢٦٥. شرح سنن ابن ماجه، لمغلطاي، المحقق: كامل عويضة، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ، وهي الأصل، وقد أرجع لتحقيق: أحمد بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس.

٢٦٦. شرح صحيح البخاري، لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية ١٤٢٣هـ .

٢٦٧. شرح صحيح مسلم[المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج]، للنووي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الثانية ١٣٩٢ه.

٢٦٨. شرح علل الترمذي، لابن رجب، المحقق: د. همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار- الزرقاء، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٦٩. شرح مختصر الروضة، للطوفي الصرصري، المحقق : عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

٢٧٠. شرح مختصر خليل للخرشي ومعه حاشية العدوي، لمحمد بن عبد الله الخرشي، دار الفكر للطباعة – بيروت .

٢٧١. شرح مشكل الآثار، للطحاوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.

٢٧٢. شريعة الإسلام خلودها وصلاحها للتطبيق في كل زمان ومكان، للقرضاوي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ.

٢٧٣. شعب الإيمان، للبيهقي، تحقيق: د.عبد العلي عبد الحميد، إشراف مختار الندوي، مكتبة الرشد بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية ببومباي، الطبعة الأولى ١٤٢٣ هـ.

٢٧٤. الصارم المنكي في الرد على السبكي، لابن عبدالهادي، تحقيق: عقيل بن محمد المقطري، قدم له: مقبل بن هادي الوادعي، مؤسسة الريان،الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٢٧٥. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ.

٢٧٦. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، المحقق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٢٧٧. صحيح ابن خزيمة، المحقق: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي – بيروت .

٢٧٨. صحيفة اليوم السابع الإلكترونية.

٢٧٩. صحيفة مصرس الإلكترونية.

٢٨٠. صفحات الشيخ أبي عبدالرحمن مقبل بن هادي الوادعي(موقع الشيخ الإلكتروني).

٢٨١. الصفدية، لابن تيمية، المحقق : محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية- مصر، الطبعة الثانية ١٤٠٦هـ.

٢٨٢. الصوارم الأسنة في الذب عن السنة، لابن أبي مدين الشنقيطي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٢٨٣. الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، لابن القيم، المحقق: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة-الرياض، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٢٨٤. الضعفاء الكبير، للعقيلي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٢٨٥. الضعفاء، للبخاري، المحقق: أحمد بن إبراهيم بن أبي العينين، مكتبة ابن عباس، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٢٨٦. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ، للسخاوي ، دار مكتبة الحياة – بيروت .

٢٨٧. ضوء النهار المشرق على صفحات الأزهار للحسن الجلال، ومعه منحة الغفار حاشية ضوء النهار للصنعاني، تحقيق: محمد صبحي حلّاق، مكتبة الجيل الجديد-صنعاء، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٨٨. طبقات الحفاظ، للسيوطي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ.

٢٨٩. طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى، المحقق: محمد حامد الف، دار المعرفة – بيروت.

٢٩٠. طبقات الشافعية الكبرى، للسبكي، المحقق: د. محمود محمد الطناحي و د. عبد الفتاح محمد الحلو، دار هجر، الطبعة الثانية ١٤١٣هـ .

٢٩١. طبقات الشافعية، لابن قاضي شهبة، المحقق: د. الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ.

٢٩٢. طبقات الشافعيين، لابن كثير، تحقيق: د أحمد عمر هاشم ود محمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ.

٢٩٣. طبقات الفقهاء، للشيرازي، هذبه: محمد بن مكرم ابن منظور، المحقق: إحسان عباس، دار الرائد العربي-بيروت، الطبعة الأولى١٣٩٠هـ.

٢٩٤. الطبقات الكبرى، لابن سعد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ.

٢٩٥. طرح التثريب في شرح التقريب، لأبي الفضل العراقي، وابنه أبي زرعة، الطبعة المصرية القديمة التي صورتها دار إحياء التراث العربي.

٢٩٦. طلبة الطلبة، للنسفي، المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد، الطبعة الأولى ١٣١١هـ.

٢٩٧. العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى، تحقيق: د. أحمد بن علي بن سير المباركي، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ.

٢٩٨. العدة، حاشية الصنعاني على إحكام الأحكام لابن دقيق، المكتبة السلفية، الطبعة الأولى ١٣٧٩هـ.

٢٩٩. عدد ركعات قيام الليل، لمصطفى العدوي، دار ماجد عسيري، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٣٠٠. عدد صلاة التراويح، للدكتور إبراهيم الصبيحي، طبع بإذن من رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.

٣٠١. العذب النمير من مجالس الشنقيطي في التفسير، لمحمد الأمين الشنيقطي، المحقق: خالد السبت، دار عالم الفوائد، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

٣٠٢. العزيز شرح الوجيز المعروف بالشرح الكبير، للرافعي، تحقيق: علي محمد عوض – عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ.

٣٠٣. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، للدارقطني، من المجلد الأول إلى الحادي عشر، تحقيق وتخريج: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة-الرياض، الطبعة الأولى١٤٠٥هـ، والمجلد الثاني عشر إلى الخامس عشر، علق عليه: محمد بن صالح بن محمد الدباسي، دار ابن الجوزي – الدمام، الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.

٣٠٤. العلل لابن أبي حاتم ، لأبي محمد عبد الرحمن الرازي ابن أبي حاتم ، تحقيق: فريق من الباحثين بإشراف وعناية د. سعد الحميد و د.خالد الجريسي ، مطابع الحميضي ، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٣٠٥. العلل ومعرفة الرجال للإمام أحمد برواية ابنه عبدالله، المحقق: وصي الله بن محمد عباس، دار الخاني – الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.

٣٠٦. العلم المنشور في إثبات أوئل الشهور، للسبكي، صححه وعلق عليه: محمد جمال الدين القاسمي، مطبعة كردستان العلمية-مصر، ١٣٢٩هـ.
٣٠٧. العلو للعلي الغفار في إيضاح صحيح الأخبار وسقيمها، للذهبي، المحقق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.
٣٠٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للعيني، دار إحياء التراث العربي- بيروت.
٣٠٩. العناية شرح الهداية، للبابرتي، دار الفكر.
٣١٠. عودة الحجاب، لمحمد المقدم، المجلد الأول: دار طيبة ، الطبعة العاشرة ١٤٢٨ هـ، المجلد الثاني: دار ابن الجوزي- القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ، المجلد الثالث: دار القمة، دار الإيمان- الإسكندرية ، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.
٣١١. عون المعبود وبحاشيته شرح ابن القيم (تهذيب السنن)، ضبط وتحقيق: عبدالرحمن محمد عثمان ، الناشر: محمد عبدالمحسن ، الطبعة الثانية ١٣٨٨هـ.
٣١٢. غذاء الألباب في شرح منظومة الآداب، للسفاريني، مؤسسة قرطبة-مصر، الطبعة الثانية ١٤١٤ هـ.
٣١٣. الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، لزكريا الأنصاري، مع حاشيتي العبادي والشربيني، المطبعة الميمنية.
٣١٤. غريب الحديث، لإبراهيم الحربي، المحقق: د. سليمان إبراهيم محمد العايد، جامعة أم القرى - مكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.
٣١٥. غريب الحديث، لابن قتيبة الدينوري، المحقق: د. عبد الله الجبوري، مطبعة العاني – بغداد، الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ.
٣١٦. غريب الحديث، للقاسم بن سلاّم، المحقق: د. محمد عبد المعيد خان، مطبعة دائرة المعارف العثمانية-حيدر آباد، الطبعة الأولى ١٣٨٤ هـ .
٣١٧. غريب القرآن[نزهة القلوب]، لمحمد السجستاني، المحقق : محمد أديب عبد الواحد جمران، دار قتيبة-سوريا، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ.

٣١٨. غريب القرآن، لابن قتيبة، تحقيق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.

٣١٩. الغريب المصنف، للقاسم بن سلاّم، المحقق: صفوان عدنان داوودي، الناشر: مجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة النبوية، الأعداد: (١٠١،١٠٢،١٠٣،١٠٤)، ١٤١٤هـ-١٤١٧هـ.

٣٢٠. غوامض الأسماء المبهمة الواقعة في متون الأحاديث المسندة، لابن بشكوال، المحقق: د. عز الدين علي و محمد كمال الدين، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٣٢١. الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، لأبي زرعة العراقي، المحقق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٣٢٢. الفتاوى ، لمحمود شلتوت ، دار الشروق ، الطبعة الثامنة عشر ١٤٢٤ هـ .

٣٢٣. الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ، المجلد التاسع، ١٤١٤هـ.

٣٢٤. الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، المجلد الحادي والعشرين، ١٤١٤هـ.

٣٢٥. الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية، المجلد السادس، ١٤١٨هـ.

٣٢٦. فتاوى البرزلي "جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمفتين والحكّام"، للبُرْزُلي، تحقيق: أ.د. محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٢٧. فتاوى الرملي، شهاب الدين، جمعها ابنه شمس الدين، المكتبة الإسلامية.

٣٢٨. الفتاوى الفقهية الكبرى، لابن حجر الهيتمي، جمعها: تلميذه عبد القادر الفاكهي، المكتبة الإسلامية.

٣٢٩. الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٣٣٠. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الأولى، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الرياض.

٣٣١. فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش،رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء – الرياض.

٣٣٢. فتاوى علي االطنطاوي، جمع وترتيب: مجاهد ديرانيّة، دار المنارة-جدة، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ.

٣٣٣. فتاوى مصطفى الزرقاء، اعتنى بها: مجد أحمد مكي، دار القلم، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٣٣٤. فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ، جمع وترتيب وتحقيق: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٣٣٥. فتح الباري، لابن حجر العسقلاني، رقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، أشرف على طبعه: محب الدين الخطيب، تعليقات: ابن باز، دار المعرفة ، ١٣٧٩هـ.

٣٣٦. فتح الباري، لابن رجب، تحقيق: محمود بن شعبان بن عبد المقصود وجماعة، مكتبة الغرباء الأثرية-المدينة النبوية، الطبعة الأولى١٤١٧هـ.

٣٣٧. فتح الحميد المجيد في بيان الراجح في خطبة العيد، لعبدالحميد الحجوري، دار الحديث السلفية بدماج، منشور البحث في موقع عبدالحميد الرسمي.

٣٣٨. فتح القدير، لابن الهمام، دار الفكر.

٣٣٩. فتح المعين بشرح قرة العين بمهمات، للمليباري الهندي، دار بن حزم، الطبعة الأولى.

٣٤٠. فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، للسخاوي، المحقق: علي حسين علي، مكتبة السنة-مصر، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٣٤١. الفروسية، لابن القيم، تحقيق: مشهور بن حسن سلمان، دار الأندلس-السعودية، الطبعة: الأولى ١٤١٤هـ.

٣٤٢. الفروع لابن مفلح، ومعه تصحيح الفروع للمرداوي، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ، هذا هو الأصل، ورجعت لمخطوطين في موضع واحد، الأول: من المكتبة الأزهرية، والآخر: من مكتبة عنيزة الوطنية، وكلاهما مرفوع على الشبكة في موقع الألوكة.

٣٤٣. الفروق [أنوار البروق في أنواء الفروق]، للقرافي، عالم الكتب.

٣٤٤. الفروق اللغوية، للعسكري، حققه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة- مصر.

٣٤٥. الفصول في الأصول، للجصاص، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

٣٤٦. فضائل القرآن، للقاسم بن سلام، تحقيق: مروان العطية ومحسن خرابة ووفاء تقي الدين، دار ابن كثير، الطبعة الأولى ١٤١٥ هـ.
٣٤٧. فضل الرحيم الودود تخريج سنن أبي داود، لأبي عمرو ياسر آل عيد، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٣٤هـ.
٣٤٨. الفقه الإسلامي وأدلته، لـ أ. د. وهبة الزّحيلي، دار الفكر - دمشق، الطبعة الرابعة.
٣٤٩. فقه السنة، لسيد سابق، دار الكتاب العربي- بيروت، الطبعة الثالثة ١٣٩٧ هـ.
٣٥٠. فقه اللغة وسر العربية، للثعالبي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.
٣٥١. فقه عطاء بن أبي رباح في المناسك، للدكتور محمد اللحيدان، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.
٣٥٢. الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، للنفراوي، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
٣٥٣. فيض القدير شرح الجامع الصغير، للمناوي، المكتبة التجارية الكبرى- مصر، الطبعة الأولى ١٣٥٦هـ.
٣٥٤. القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، د.سعدي أبو حبيب، دار الفكر-دمشق، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.
٣٥٥. القاموس المحيط، للفيروزآبادي، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسُوسي ، مؤسسة الرسالة - بيروت ، الطبعة الثامنة، ١٤٢٦ هـ .
٣٥٦. قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، للدكتور محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.
٣٥٧. قرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار، لابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت.
٣٥٨. القرى لقاصد أم القرى، للمحب الطبري، تحقيق: مصطفى السقا، المكتبة العلمية-بيروت.
٣٥٩. قواطع الأدلة في الأصول، للسمعاني، المحقق: محمد حسن، دار الكتب العلمية- بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٣٦٠. قواعد الترجيح عند المفسرين، لحسين الحربي، تقديم: مناع القطان، دار القاسم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٣٦١. قوت القلوب في معاملة المحبوب، لأبي طالب المكي، المحقق: د. عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

٣٦٢. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، للذهبي، المحقق: محمد عوامة و أحمد الخطيب، دار القبلة، مؤسسة علوم القرآن-جدة، الطبعة الأولى ١٤١٣ هـ.

٣٦٣. الكافي في فقه الإمام أحمد، لابن قدامة، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى١٤١٤هـ.

٣٦٤. الكافية في الجدل، للجويني، تحقيق: د.فوقيّة حسين محمود، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٣٦٥. الكبائر، للذهبي، اعتنى به: مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة الفرقان، الطبعة الثانية ١٤٢٤هـ.

٣٦٦. كتاب العين، للخليل، المحقق: د مهدي المخزومي و د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال.

٣٦٧. الكتاب: تفسير ابن عطية[المحرر الوجيز]، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٣٦٨. كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي، دار الكتب العلمية.

٣٦٩. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، لعلاء الدين البخاري، دار الكتاب الإسلامي.

٣٧٠. كشف اللثام شرح عمدة الأحكام، للسفاريني، اعتنى به: نور الدين طالب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت، دار النوادر – سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.

٣٧١. كشف المخدرات والرياض المزهرات لشرح أخصر المختصرات، للبعلي الخلوتي، المحقق: محمد بن ناصر العجمي، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٣٧٢. كفاية الأخيار في حل غاية الإختصار، للحصني الشافعي، المحقق: علي عبد الحميد بلطجي ومحمد وهبي سليمان، دار الخير – دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٣٧٣. الكليات، للكفوي، المحقق: عدنان درويش و محمد المصري، مؤسسة الرسالة.
٣٧٤. الكنى والأسماء، للدولابي، المحقق: أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ.
٣٧٥. اللباب في شرح الكتاب، لعبد الغني الميداني الحنفي، اعتنى به: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العلمية .
٣٧٦. اللباب في علوم الكتاب، لابن عادل الحنبلي، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤١٩هـ.
٣٧٧. اللحية دراسة حديثية فقهية، لعبدالله الجديع، مؤسسة الريان، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
٣٧٨. لسان العرب ، لابن منظور، دار صادر – بيروت، الطبعة الثالثة ١٤١٤ هـ.
٣٧٩. لسان الميزان، لابن حجر العسقلاني، المحقق: عبد الفتاح أبو غدة، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
٣٨٠. اللمحة في شرح الملحة، لابن الصائغ، المحقق: إبراهيم بن سالم الصاعدي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.
٣٨١. مائة سؤال عن الإسلام، لمحمد الغزالي، نهضة مصر للطباعة والنشر، الطبعة الرابعة ١٤٢٦هـ.
٣٨٢. ماصحَّ من آثار الصحابة في الفقه، لزكريا بن غلام، دار الأوراق الثقافية، الطبعة الثانية ١٤٣٣هـ.
٣٨٣. المبدع في شرح المقنع، لبرهان الدين ابن مفلح، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.
٣٨٤. المبسوط، للسرخسي، دار المعرفة، ١٤١٤هـ .
٣٨٥. المتواري علي تراجم أبواب البخاري، لابن المنير،المحقق: صلاح الدين مقبول، مكتبة المعلا – الكويت.

٣٨٦. المجتبى من السنن [سنن النسائي]، لأبي عبد الرحمن النسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

٣٨٧. مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد.

٣٨٨. مجلة الحكمة، مجلة علمية شرعية تصدر كل أربعة أشهر، العدد الخامس، ١٤١٥هـ.

٣٨٩. مجلة المنار، لمحمد رشيد بن علي رضا وغيره من كتّاب المجلة.

٣٩٠. مجلة دراسات إسلامية، تصدر عن وكالة المطبوعات والنشر العلمي بوزارة الشؤون الإسلامية، العدد(٢٣)، ١٤٣٥هـ.

٣٩١. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لشيخي زاده، دار إحياء التراث العربي.

٣٩٢. مجموع الفتاوى ، لابن تيمية، المحقق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم ، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، ١٤١٦هـ .

٣٩٣. مجموع رسائل الحافظ ابن رجب، المحقق: طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة، ١٤٢٤ -١٤٢٥ هـ.

٣٩٤. المجموع شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، للنووي، دار الفكر .

٣٩٥. مجموع فتاوى ابن باز، أشرف على جمعه وطبعه: محمد بن سعد الشويعر.

٣٩٦. مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن – دار الثريا، ١٤١٣ هـ.

٣٩٧. مجموع فيه مصنفات أبي العباس الأصم وإسماعيل الصفار، المحقق: نبيل سعد الدين جرار، دار البشائر الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

٣٩٨. مجموعة بحوث فقهية، للدكتور عبدالكريم زيدان، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ.

٣٩٩. محاسن الشريعة في فروع الشافعية، للقفال الكبير، اعتنى به: محمد علي سمك، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٤٠٠. المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده المرسي ، المحقق: عبد الحميد هنداوي ، دار الكتب العلمية – بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ .

٤٠١. المحلى بالآثار ، لابن حزم الأندلسي الظاهري ، دار الفكر – بيروت، وهذه هي الأصل، وقد أرجع إلى الطبعة التي بتحقيق أحمد شاكر مع الإشارة إلى ذلك.

٤٠٢. المحيط البرهاني في الفقه النعماني، لمحمود البخاري، المحقق: عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ.

٤٠٣. مختصر اختلاف العلماء، للطحاوي، المحقق: د. عبد الله نذير أحمد، دار البشائر الإسلامية – بيروت، الطبعة الثانية ١٤١٧هـ .

٤٠٤. مختصر خليل، المحقق: أحمد جاد، دار الحدي–القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

٤٠٥. المخصص، لابن سيده، المحقق: خليل إبراهم جفال، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤٠٦. المدخل الفقهي العام، لمصطفى الزرقاء، دار القلم، الطبعة الثانية ١٤٢٥هـ.

٤٠٧. المدخل المفصل لمذهب الإمام أحمد وتخريجات الأصحاب، لبكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة –مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي بجدة، الطبعةالأولى ١٤١٧ هـ.

٤٠٨. المدخل إلى دراسة المذاهب الفقهية، لعلي جمعة محمد عبد الوهاب، دار السلام – القاهرة، الطبعة الثانية ١٤٢٢ هـ.

٤٠٩. المدخل، لابن الحاج، مكتبة دار التراث–القاهرة.

٤١٠. المدلسين، لأبي زرعة العراقي، المحقق: د رفعت فوزي عبد المطلب و د. نافذ حسين حماد، دار الوفاء، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٤١١. المدونة، لسحنون، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ .

٤١٢. مراتب الإجماع، لابن حزم، دار الكتب العلمية – بيروت .

٤١٣. مرعاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للمباركفوري، الناشر: إدارة البحوث العلمية والدعوة والإفتاء – الجامعة السلفية – الهند، الطبعة الثالثة – ١٤٠٤هـ.

٤١٤. مسائل الإمام أحمد بن حنبل، رواية ابن هانئ، تحقيق زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٠هـ.

٤١٥. مسائل الإمام أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه، رواية الكوسج، عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية-المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.

٤١٦. مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه أبي الفضل صالح، تحقيق: د.فضل الرحمن دين محمد، الدار العلمية – الهند، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤١٧. مسائل الإمام أحمد، رواية ابنه عبدالله، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠١هـ.

٤١٨. مسائل الإمام أحمد، رواية أبي داود السجستاني، تحقيق: طارق بن عوض الله ، مكتبة ابن تيمية – مصر ، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ .

٤١٩. مسألة الأخذ من اللحية وتقصيرها "مقال علمي"، لعلوي السقاف، منشور في موقع الدرر السنية.

٤٢٠. مستخرج أبي عوانة، تحقيق: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٤٢١. المستدرك على الصحيحين، للحاكم ، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٤٢٢. المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام، جمعه ورتبه: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

٤٢٣. المستصفى، للغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٢٤. المسح على الجوربين للقاسمي بتحقيق الألباني وتقديم أحمد شاكر، ومعه ملحق فيه: إتمام النصح في أحكام المسح للألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ.

٤٢٥. مسند ابن الجعد، لعلي بن الجعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٠هـ.

٤٢٦. مسند أبي داود الطيالسي، المحقق: د.محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر – مصر، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
٤٢٧. مسند أبي يعلى الموصلي، المحقق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.
٤٢٨. مسند إسحاق بن راهويه، المحقق: د. عبد الغفور بن عبد الحق البلوشي، مكتبة الإيمان- المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٤٢٩. مسند الإمام أحمد، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ، وهي الأصل في التوثيق، وقد أرجع إلى تعليقات أحمد شاكر في طبعته للمسند.
٤٣٠. مسند البزار [البحر الزخار]، المحقق: محفوظ الرحمن زين الله و عادل بن سعد وصبري عبد الخالق، مكتبة العلوم والحكم-المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ.
٤٣١. المسند الصحيح المختصر [صحيح مسلم]، لمسلم بن الحجاج، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى.
٤٣٢. مسند الفاروق ، لابن كثير، المحقق: إمام بن علي، دار الفلاح- مصر، الطبعة: الأولى ١٤٣٠ هـ.
٤٣٣. مشيخة ابن طهمان، المحقق: محمد طاهر مالك، مجمع اللغة العربية-دمشق، ١٤٠٣ هـ.
٤٣٤. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي، المكتبة العلمية-بيروت، الطبعة الأولى.
٤٣٥. مصنف ابن أبي شيبة[الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار]، المحقق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ، وهي الأصل في الترقيم، وقد أرجع إلى طبعة د.سعد الشثري مع الإشارة إلى ذلك، ورجعت في موضع واحد إلى طبعة محمد عوامة وطبعة الفاروق بتحقيق أسامة إبراهيم.
٤٣٦. المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، المحقق: حبيب الرحمن الأعظمي، المجلس العلمي- الهند ، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ.

٤٣٧. مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ .

٤٣٨. المطلع على ألفاظ المقنع، للبعلي، المحقق: محمود الأرناؤوط وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي للتوزيع، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٤٣٩. معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، للخطابي، المطبعة العلمية - حلب، الطبعة الأولى ١٣٥١ هـ .

٤٤٠. معاني القرآن وإعرابه، للزجاج، المحقق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب-بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.

٤٤١. معجم أعلام الجزائر، لعادل نويهض، مؤسسة نويهض الثقافية، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ.

٤٤٢. المعجم الأوسط، للطبراني، المحقق: طارق بن عوض الله بن محمد و عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين – القاهرة.

٤٤٣. المعجم الكبير، للطبراني، المحقق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية-القاهرة، الطبعة الثانية.

٤٤٤. معجم اللغة العربية المعاصرة، د. أحمد مختار عبد الحميد عمر بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ.

٤٤٥. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهر، دار الدعوة .

٤٤٦. معجم لغة الفقهاء، محمد رواس قلعجي و حامد صادق قنيبي، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ.

٤٤٧. معرفة السنن والآثار، للبيهقي، المحقق: عبد المعطي أمين قلعجي، جامعة الدراسات الإسلامية- باكستان، دار قتيبة-سوريا، دار الوعي-سوريا، دار الوفاء-مصر، الطبعة الأول ١٤١٢هـ.

٤٤٨. المعرفة والتاريخ، ليعقوب الفسوي، المحقق: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠١ هـ.

٤٤٩. المعسول، لمحمد المختار السوسي، مطبعة الجامعة-الدار البيضاء، ١٣٨١هـ.
٤٥٠. المغرب في ترتيب المعرب، للمُطَرِّزِي، دار الكتاب العربي.
٤٥١. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، للشربيني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ .
٤٥٢. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، للعراقي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٢٦ هـ.
٤٥٣. المغني في الضعفاء، للذهبي، المحقق: الدكتور نور الدين عتر.
٤٥٤. المغني، لابن قدامة، دار الفكر – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ .
٤٥٥. مفاتيح الفقه في الدين، لمصطفى العدوي، مكتبة ماجد عسيري، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٤٥٦. المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.
٤٥٧. مفطرات الصيام المعاصرة، للأستاذ د. أحمد اخليل، الطبعة الرابعة، منشورة في موقعه الرسمي.
٤٥٨. المفطرات الطبية المعاصرة –دراسة فقهية طبية مقارنة–، لعبدالرزاق الكندي، دار الحقيقة الكونية، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.
٤٥٩. المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي، حققه: يوسف علي بديوي وجماعة، دار ابن كثير-دمشق، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.
٤٦٠. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، للسخاوي، المحقق: محمد عثمان الخشت، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ.
٤٦١. مقاييس اللغة، لابن فارس، المحقق: عبد السَّلام هَارُون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣ هـ .
٤٦٢. المقدمات الممهدات، لابن رشد الجد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
٤٦٣. ملتقى الأبحر[المطبوع مع شرحيه مجمع الأنهر والدر المنتقى]، لإبراهيم الحَلَبي، اعتنى به: خليل عمران المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ .

٤٦٤. ملتقى أهل التفسير.

٤٦٥. ملتقى أهل الحديث.

٤٦٦. من تكلم فيه وهو موثق، للذهبي، تحقيق: محمد شكور، مكتبة المنار-الزرقاء، الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ.

٤٦٧. من هدي الإسلام..فتاوى معاصرة، د.يوسف القرضاوي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ.

٤٦٨. المنار المنيف في فتاوى كبار علماء الأزهر الشريف، جمع وتصنيف: دار اليسر ، تقديم: د.محمد يسري ، دار اليسر ، الطبعة الأولى ١٤٣٢هـ.

٤٦٩. المنتقى شرح الموطإ، للباجي، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى ١٣٣٢ هـ.

٤٧٠. المنتقى من السنن المسندة، لابن الجارود، المحقق: عبد الله عمر البارودي، مؤسسة الكتاب الثقافية – بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.

٤٧١. المنتقى، لعبدالسلام ابن تيمية، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٤٧٢. المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي، وزارة الأوقاف الكويتية، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ .

٤٧٣. منح الجليل شرح مختصر خليل، لعليش، دار الفكر – بيروت، ١٤٠٩هـ.

٤٧٤. منسك عطاء، للدكتور عادل الزرقي، دار المحدث، الطبعة الأولى ١٤٢٧هـ.

٤٧٥. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، المحقق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.

٤٧٦. المنهاج في شعب الإيمان، للحليمي، تحقيق: حلمي محمد فوده، دار الفكر، الطبعة الأولى ١٣٩٩هـ.

٤٧٧. منهج البحث والفتوى في الفقه الإسلامي بين انضباط السابقين واضطراب المعاصرين، لمصطفى بشير الطرابلسي، دار الفتح، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ.

٤٧٨. المنهل العذب المورود شرح سنن أبي داود، لمحمود السبكي، اعتنى به: أمين محمود السبكي، الطبعة الثانية ١٣٩٤هـ.

٤٧٩. المهذب في اختصار السنن الكبير للبيهقي، اختصره: الذهبي، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي، دار الوطن، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٤٨٠. المهذب في فقه الإمام الشافعي، للشيرازي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى.

٤٨١. المهمات في شرح الروضة والرافعي، للإسنوي، اعتنى به: أبوالفضل الدمياطي، دار ابن حزم، الطبعة الأولى ١٤٣٠هـ.

٤٨٢. موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، للهيثمي، المحقق: حسين سليم أسد الدّاراني - عبده علي الكوشك، دار الثقافة العربية-دمشق، الطبعة الأولى ١٤١١هـ.

٤٨٣. الموافقات، للشاطبي، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

٤٨٤. مواهب الجليل ، للحطاب ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ، ١٤١٢هـ .

٤٨٥. موسوعة أحكام الطهارة، لدبيان الدبيان، مكتبة الرشد-الرياض، الطبعة الثانية ١٤٢٦ هـ.

٤٨٦. الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية-الكويت، دار السلاسل-الكويت، دار الصفوة - مصر، من ١٤٠٤ - ١٤٢٧ هـ .

٤٨٧. موسوعة فقه عمر بن الخطاب، للدكتور محمد رواس قلعه جي، دار النفائس، الطبعة الرابعة ١٤٠٩هـ.

٤٨٨. موطأ الإمام مالك، اعتنى به وصححه ورقمه: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي-بيروت، ١٤٠٦ هـ.

٤٨٩. موقع "إسلام ويب" الالكتروني.

٤٩٠. موقع الدرر السنية.

٤٩١. الموقع الرسمي لسماحة الشيخ د.عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين.

٤٩٢. الموقع الرسمي للشيخ عبدالمحسن العباد البدر.

٤٩٣. موقع دار الإفتاء المصرية .
٤٩٤. موقع صحيفة الأخبار الالكترونية.
٤٩٥. موقع صحيفة الأهرام الالكترونية.
٤٩٦. موقع صحيفة محيط الالكترونية.
٤٩٧. موقع مركز الفلك الدولي.
٤٩٨. موقع مركز نماء.
٤٩٩. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، للذهبي، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة– لبنان، الطبعة الأولى ١٣٨٢ هـ .
٥٠٠. ناسخ الحديث ومنسوخه، لابن شاهين، المحقق: سمير بن أمين الزهيري، مكتبة المنار– الزرقاء، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٥٠١. الناسخ والمنسوخ، للنحاس، المحقق: د. محمد عبد السلام محمد، مكتبة الفلاح – الكويت، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ.
٥٠٢. النبوات، لابن تيمية، المحقق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف-الرياض، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.
٥٠٣. نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، لابن حجر، تحقيق: حمدي عبدالمجيد السلفي، دار ابن كثير، الطبعة الثانية ١٤٢٩هـ.
٥٠٤. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، لابن حجر العسقلاني، حققه: نور الدين عتر، مطبعة الصباح-دمشق، الطبعة الثالثة ١٤٢١ هـ.
٥٠٥. نصب الراية لأحاديث الهداية، للزيلعي، مع حاشيته بغية الألمعي، تحقيق: محمد عوامة ، مؤسسة الريان للطباعة والنشر ، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.
٥٠٦. النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، للويس شيخو، دار المشرق-بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٩هـ.

٥٠٧. نظم الفرائد لما تضمنه حديث ذي اليدين من الفوائد، للعلائي، تحقيق: كامل شطيب الراوي –رسالة ماجستير–، مطبعة الأمة–بغداد، ١٤٠٦هـ.

٥٠٨. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، للكتاني، المحقق: شرف حجازي، دار الكتب السلفية – مصر، الطبعة الثانية.

٥٠٩. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للمقري التلمساني، المحقق: إحسان عباس، دار صادر– بيروت، ١٣٨٨هـ.

٥١٠. النفحات الزكية من المراسلات العلمية، وهو مجموع فيه بعض مراسلات الشيخ فيصل آل مبارك مع علماء عصره، جمع محمد بن حسن المبارك، منشور في موقع الشيخ فيصل آل مبارك في شبكة الألوكة.

٥١١. النقاب عادة.. وليس عبادة، قدّم له: د. محمود زقزوق وزير الأوقاف المصري، ووزعته وزارة الأقاف المصرية .

٥١٢. نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، عناية : حسن أحمد إسبر، دار ابن حزم ، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ .

٥١٣. النكت على كتاب ابن الصلاح، لابن حجر العسقلاني، المحقق: ربيع المدخلي، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية–المدينة النبوية، الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ.

٥١٤. النكت والفوائد السنية على مشكل المحرر، لشمس الدين ابن مفلح، مكتبة المعارف – الرياض، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ.

٥١٥. نهاية الزين في إرشاد المبتدئين، لمحمد بن عمر نووي الجاوي، دار الفكر– بيروت، الطبعة الأولى.

٥١٦. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ، للرملي ، دار الفكر ، ١٤٠٤هـ .

٥١٧. نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني، حققه: أ. د. عبد العظيم محمود الدّيب، دار المنهاج، الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ.

٥١٨. النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق: طاهر الزاوي و محمود الطناحي، المكتبة العلمية-بيروت، ١٣٩٩هـ.

٥١٩. نوادر الفقهاء، للجوهري، تحقيق د.محمد المراد، دار القلم ، والدار الشامية، الطبعة الأولى ١٤١٤هـ.

٥٢٠. النَّوادر والزِّيادات، لابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: د.عبد الفتّاح محمد الحلو وجماعة، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٠هـ.

٥٢١. النوازل في المواقيت المكانية، للدكتور عبدالله بن عمر السحيباني، منشور في موقعه على الشبكة.

٥٢٢. نواسخ القرآن، لابن الجوزي، المحقق: أبو عبد الله العاملي آل زهوي، شركه أبناء شريف الأنصارى - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢هـ.

٥٢٣. نيل الأوطار، للشوكاني، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث-مصر، الطبعة: الأولى ١٤١٣هـ.

٥٢٤. الهداية الكافية الشافية لبيان حقائق الإمام ابن عرفة الوافية [شرح حدود ابن عرفة] ، للرصاع ، المكتبة العلمية ، الطبعة الأولى، ١٣٥٠هـ .

٥٢٥. الهداية في شرح بداية المبتدي، للمرغيناني، المحقق: طلال يوسف، دار احياء التراث العربي - بيروت ، الطبعة الأولى.

٥٢٦. وبل الغمام على شفاء الأوام، للشوكاني، تحقيق: محمد صبحي حلاق، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٥٢٧. الوجيز في إيضاح قواعد الفقة الكلية، د. محمد صدقي البورنو، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٤١٦ هـ.

٥٢٨. الوسيط في المذهب ، للغزالي (وبهامشه التنقيح في شرح الوسيط للنووي وشرح مشكل الوسيط لابن الصلاح وشرح مشكلات الوسيط للحموي وتعليقة موجزة على الوسيط لابن أبي الدم)، المحقق: أحمد محمود إبراهيم ، محمد محمد تامر ، دار السلام الطبعة الأولى ١٤١٧هـ .

٥٢٩. وصول التهاني بإثبات سنية السبحة والرد على الألباني، لمحمود سعيد ممدوح، دار الإمام الرواس، الطبعة الخامسة ١٤٢٨هـ.

٥٣٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان، المحقق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت .

٥٣١. الوقوف والترجل من الجامع لمسائل الإمام أحمد للخلال، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ.

٥٣٢. وكل بدعة ضلالة، لمحمد المنتصر الريسوني، اعتنى به: عبدالرحمن الجميزي، دار المنهاج، الطبعة الثالثة ١٤٢٨هـ.

سادساً: فهرس المواضيع